

A PRUDÊNCIA NA SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO

PRUDENCE IN AQUINAS' SUMMA OF THEOLOGY

*Elói Maia de Oliveira*¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar o conjunto de questões da *Suma de Teologia* que concernem ao tratado da prudência, recorrendo quando necessário a outros textos de Tomás de Aquino. A prudência, diz ele, é a razão reta do agir (*recta ratio agibilium*), isto é, a deliberação correta sobre o agir e a escolha dos meios para realizar a ação. É de notar as operações distintas do intelecto e da vontade: ao primeiro cabe a deliberação ou razão prática e à segunda, cabe a escolha dos meios para a obtenção do fim ou bem. Essa escolha da vontade deve ser feita segundo a deliberação do intelecto. A própria prudência, por sua matéria, reside na retidão do apetite, mas por sua essência, é intelectual. Sendo a ciência moral a teoria sobre o agir, que leva do universal ao particular, em um procedimento inverso ao da ciência, que leva do particular ao universal, a prudência se distingue por leva a este ou àquele particular. Trata deste ou daquele particular e, portanto, deste ou daquele contingente.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Prudência. Razão Prática.

Abstract: This study aims to analyze the set of Theology Suma matters concerning the treaty of prudence, using when necessary the other Aquinas texts. Prudence, he says, is the right reason of the act (*recta ratio agibilium*), ie, the correct decision on the act and the choice of means to perform the action. It should be noted the different operations of the intellect and the will: it is the first deliberation or practical reason and the second, it is the choice of means to achieve the end or good. This choice will be made according to the intellect of deliberation. The very prudently, on the matter, lies in appetite righteousness, but its essence is intellectual. Being moral science the theory of action, which leads from the universal to the particular, in a reverse procedure to science, which leads from the particular to the universal, prudence is distinguished by leads to this or that particular. It comes to this or that particular and therefore this or that contingent.

Keywords: Aquinas, Prudence, Practical Rason.

* * *

1. Contexto histórico

Para compreendermos melhor toda a problemática fornecida pela ética cristã, em foco na Escolástica, acreditamos que devemos primeiramente compreender seus pressupostos e origens tanto etimológicas, conceituais como históricas, a fim de termos um panorama que nos ajude a esclarecer e identificar o problema que Tomás de Aquino apresentará posteriormente em sua obra máxima a *Suma de Teologia*.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, campus de Marília. Orientador: Andrey Ivanov. E-mail: eloimaia@gmail.com

Antes de adentrarmos na filosofia tomista, vale ressaltar que o pensamento cristão medieval era identificado pela grande aproximação entre a filosofia e teologia revelada, sendo fortemente marcado pela filosofia neoplatônica; Santo Agostinho já apresentava uma extensa e estruturada doutrina a respeito da prudência, herdada dos clássicos, todavia com sua originalidade no que permitiu adquiri-la, à vontade, entendendo-se que a virtude depende do sujeito, porém tal requisito não se restringirá ao intelecto, mas dependerá diretamente da vontade (DIAS, 2008, p.16).

Agostinho: Considera, agora, se a prudência não te parece o conhecimento daquelas coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas. Evódio: Parece-me que assim é [...] Ag. Consideremos, pois, uma pessoa que possua essa boa vontade de que nossas palavras vêm proclamando a excelência, já há algum tempo. Ela abraça-a a ela somente, com verdadeiro amor, nada possuindo de melhor. Goza de seus encantos. Põe, enfim, seu prazer e sua alegria em meditar sobre ela, considerando-a quanto é excelente e quanto é impossível ela lhe ser arrebatada, isto é, ser-lhe subtraída, sem seu consentimento. Poderemos duvidar de que tal pessoa se oporá a todas as coisas que sejam contrárias a esse único bem? Ev. É absolutamente necessário que assim seja. Ag. Podemos deixar de crer que essa pessoa não esteja também dotada de prudência, ela que vê a obrigação de desejar esse bem acima de tudo e de evitar o que lhe é oposto? Ev. De modo algum, parece-me alguém ser capaz disso, sem a prudência. (AGOSTINHO, 1995, p. 57-58)

Sustentados na filosofia agostiniana, podemos adentrar no pensamento tomista, e analisarmos sua originalidade e contribuição que marcou o pensamento Escolástico, sendo influenciado pelo pensamento aristotélico e a tradição de que Tomás se serviu, ora lembrando das contribuições dos pressupostos neoplatônicos e estoicos (DIAS, 2008, p.16).

Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, por volta de 1224/1225, e faleceu com a idade de 50 anos, em 7 de março de 1274 (TORREL, 1999, p.1).

Expoente máximo entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos [...], elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana. (REALE, 2003, p. 211)

Prosseguiu seus estudos em Nápoles, na universidade recentemente fundada por Frederico II. Em contato com a ordem dos dominicanos, teve mais acesso aos ensinamentos universitários. Foi discípulo de Alberto Magno entre 1248 e 1252, logo mostrando seu

talento especulativo, sendo convidado pelo mestre a expor seu ponto de vista sobre a *quaestio* que estava sendo debatida². Em 1252, Alberto Magno indica Tomás para jovem bacharel para a academia na Universidade de Paris; ensinou em Paris de 1252 a 1254³. Produziu os comentários às Sentenças de Pedro Abelardo, entre outras obras⁴, em que Tomás expõe os princípios metafísicos gerais que expões suas inspirações para reflexões posteriores (REALE, 2003, p. 212).

Foi agraciado com o título de *magister* em teologia, obtendo uma cátedra em Paris, onde ensinou de 1256 a 1259, nesse período foram desenvolvidas as obras *Quaestiones disputatae de veritate*, o Comentário ao *De Trinitate* de Boécio e a *Summa Contra Gentiles*⁵. Chamado pela segunda vez a Paris, para combater os antiaristotélicos e os averroístas, escreveu o *De aeternitate mundi* e preparou o esboço de sua obra maior, a *Summa theologiae*, iniciada em sua estadia em Roma e Viterbo, continuada em Paris e depois em Nápoles, mas não concluída (REALE, 2003, p. 212), na qual nos deteremos em todo o trabalho, pois nela encontramos a essência de todo o pensamento tomista e estruturação para tal empreendimento.

A redação da *Suma teológica* tinha como visão preencher uma lacuna mais visível, fornecendo à teologia moral a base dogmática de que carecia (TORREL, 1999, p.170). Sobre sua divisão, Tomás dividira em três grandes partes; como a segunda se subdivide em duas outras, essa é a primeira formação; para se compreender sobre a divisão de conteúdo basta-se a leitura ao Prólogo da q.2 da Primeira parte (TORREL, 1999, p.170):

Como o propósito principal dessa *sacra doctrina* é transmitir o conhecimento de Deus (isso acaba de ser explicado na q. 1, espécie de

² A fim de curiosidade, Tomás por ser conhecido como reservado e silencioso era chamado de “boi mudo”, que fez Alberto exclamar: “Esse moço, que nós chamamos de ‘boi mudo’, mugirá tão forte que se fará ouvir o mundo inteiro!” (REALE, 2003, p. 211).

³ Em sua aula inaugural, ainda não havia terminado de redigir seus comentários às Sentenças, mas já deveria exercer as três funções do mestre em teologia: *legere, disputare, praedicare*. Deve-se em primeiro momento ler a Sagrada Escritura e comentá-la versículo por versículo. A segunda função do mestre era, pois a disputa, e ainda a de se ensinar, com uma pedagogia ativa, na qual se procedia por meio de objeções e respostas sobre um tema dado. A *quaestio* é uma forma regular de ensino, aprendizado e pesquisa, presidida pelo mestre, caracterizada por um método dialético que consiste em introduzir e examinar argumentos de razão e de autoridade que se opõe em torno de um problema teórico ou prático e são fornecidos pelos participantes, na qual o mestre deve alcançar uma solução doutrinal mediante um ato de determinação que o confirma em sua função magistral. E a última função era sua pregação, dado o estudo científico da teologia deve ser sua preparação para o prolongamento pastoral (TORREL, 1999, p. 65-68).

⁴ *Scriptum in libros quattuor sententiarum, De ente et essência e De principiis naturae*.

⁵ Posteriormente peregrinando pelas maiores universidades européias produziu as *Quaestiones disputatae de potentia*, o Comentário ao *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio, o *Compendium theologiae* e o *De substantiis separatis* (REALE, 2003, p. 212).

discurso e método), trataremos primeiramente de Deus (*Prima pars*)⁶, e em seguida do movimento da criatura racional em direção a Deus (*Secunda pars*)⁷, e enfim de Cristo que, segundo sua humanidade, é para nós a via que conduz a Deus (*Tertia pars*)⁸.

2. Da prudência

Nas questões 47-56 da IIª-IIª da *Suma de teologia*, Tomás de Aquino apresenta um tratado da prudência. A questão 47 é especificamente dedicada à prudência em si. Nas demais questões, Tomás trata das partes da prudência, da deliberação (*consilium*), dos vícios opostos à prudência, e dos seus preceitos. Nosso interesse estará concentrado inteiramente nessa exposição sobre a prudência na *Suma de teologia*.

Antes, porém, cabe esclarecer como Tomás define a noção de hábito. *Habitus* é a habilitação ou disposição estável da alma para operar ou agir bem. A virtude é uma espécie de hábito. Pelas virtudes, a alma humana determina seus atos. Na questão 55 da Iª-IIª da *Suma de teologia*, discorre-se a respeito da definição e essência da virtude, isto é, se a virtude humana é um hábito, um hábito operativo, um hábito bom. Parece que a virtude humana é um hábito, visto que:

A virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem ao seu fim [...] existem, porém, potências que são determinadas em si mesmas para

⁶ Tratando de Deus em primeiro lugar segundo o que ele é em si mesmo. 1) o que se relaciona à essência divina qq.2-26; 2) o que pertence à distinção entre pessoas qq.27-43; E como Deus é também princípio e fim de todas as coisas, deve-se igualmente falar da maneira pela qual as criaturas procedem de Deus, com isso, encontra-se anunciado o fim da *Prima pars* qq.44-119, que distingue-se em três grandes seções: a criação em geral (qq.44-46), a distinção de criaturas (qq.47-102) com as três principais subdivisões consagradas ao anjo (qq.50-64), à obra dos seis dias, comentário do relato bíblico da criação (qq.65-74), e ao homem, em sua natureza intelectual, mas também como criatura à imagem de Deus (qq.75-102). Encerrando com uma seção que explica a maneira pela qual Deus governa sua criação, tanto por si mesmo como pela mediação de causas segundas (qq.103-119). (TORREL, 1999. P.174-175).

⁷ Tomás estuda de início e detalhadamente os atos humanos (qq.6-89), como formalmente humanos, isto é, voluntários e livre, portanto suscetíveis de ser bons ou maus (qq.6-21), e as paixões da alma (qq.22-48); são tratados em seguida os princípios interiores que qualificam as potências do homem, ou seja, os *habitus*, bons ou maus, que são virtudes e vícios em sua generalidade (qq.49-89); vem enfim os princípios exteriores que influem sobre o agir humano: a lei (qq.90-108) e a graça (qq.109-114). Em segundo momento, Tomás trata-se das virtudes teologais, fé, caridade, esperança e caridade (qq.1-46), das virtudes cardeais, prudência, justiça, força, temperança (qq.47-170), apresentando para cada uma delas atos próprios e pecados contrários. Concluindo com o estudo dos carismas e dos estados de vida, pequeno tratado da diversidade eclesial a encerrar-se pela vida contemplativa (qq.171-189). (TORREL, 1999. p.175-176).

⁸ (ST Ia q.2 Prol.) Nessa última parte, Tomás apresenta com a primeira seção dedicada a Jesus Cristo, o Salvador que nos traz a salvação (qq.1-59), prestando-se a dois grandes desenvolvimentos: 1) o mistério da encarnação em si mesmo (qq.1-26); 2) o que o Verbo fez e sofreu por nós na carne (qq.27-59). A segunda seção da Terceira parte é constituída pelo estudo dos sacramentos por meio dos quais atingimos a salvação: primeiramente, em geral (qq.60-65); depois do batismo, eucaristia, penitência (qq.60-90, parte inacabada). (TORREL, 1999. p.175-176).

seus atos, como as potências naturais ativas e, por isso, elas próprias se chamam virtudes. (S. theol. I^a-II^a, q.55, a.1)

Ao indagar se a virtude é um hábito operativo, Tomás afirma que o próprio termo “virtude” implica uma perfeição da potência. Desse modo, por existir dois tipos de potência, “potência para existir e potência para agir, a perfeição de uma e de outra chama-se 'virtude'. Mas a potência para existir fundamenta-se na matéria, que é ente em potência, ao passo que a potência para agir fundamenta-se na forma, que é princípio de ação, porque cada um age na medida em que está em ato” (S. theol, I^a-II^a, q.55, a.2):

Dado o exemplo da constituição do homem, sendo considerado o corpo como matéria e a alma como forma, esse corpo tem semelhanças com outros animais, ao passo que as potências da alma são exclusivas do homem. Portanto, as virtudes das quais estamos tratando são próprias da alma, e sendo assim, a virtude humana não tem uma ordenação para o existir, mas para a ação. Portanto, “é da razão da virtude humana ser hábito operativo” (S. theol, I^a-II^a, q.55, a.2).

Convém ponderar então se a virtude humana é um hábito bom. Necessariamente sim, pois, como já dissemos, a virtude é a perfeição da potência, “o ponto máximo que uma potência pode atingir tem que ser bom, pois todo mal importa defeito [...] e por isso é necessário que a virtude de qualquer coisa seja definida em relação com o bem” (S. theol, I^a-II^a, q.55, a.2). Conclui-se que a virtude humana, sendo um hábito da ação, necessariamente é boa e produz o bem. Finalizando a questão sobre a essência da virtude, Tomás, considera se a virtude é definida convenientemente.

Entende-se por definição de virtude: “uma boa qualidade da mente pela qual se vive retamente, da qual ninguém faz mau uso e produzida por Deus em nós, sem nós” (S. theol, I^a-II^a, q.55, a.2). Tomás afirma que a mesma definição abarca todas as causas da virtude. Em relação à causa formal da virtude, “deduz-se de seu gênero e diferença, quando se diz que ela é ‘uma qualidade boa’, pois o gênero da virtude é a 'qualidade' e a diferença, o ‘bem’” (S.theol. I^a-II^a, q.55, a.4). Por sua causa material, a virtude não tem uma matéria a partir da qual (*ex qua*), mas uma matéria sobre a qual (*circa quam*) e na qual (*in qua*), isto é, um sujeito.

Afirma-se o sujeito quando se diz que a virtude é uma boa qualidade “da mente”. Quanto à causa final, como se trata de um hábito operativo, o fim é a própria operação. Cabe notar que, entre os hábitos operativos, alguns visam ao mal, como os hábitos viciosos. Mas, como foi dito anteriormente, a virtude é um hábito sempre voltado ao

bem, pela virtude se vive retamente, dela ninguém faz mau uso (S.theol. I^a-II^a, q.55, a.4).

Tomás divide as virtudes em intelectivas, morais e teologais. Na questão 58 da I^a-II^a, desenvolve a distinção das virtudes em morais e intelectuais⁹. No primeiro artigo, afirma que nem todas as virtudes são morais, pois a sabedoria e a inteligência, sendo virtudes, não são morais. Tratando-se de costume, não se afirma que alguém é inteligente, e sim manso. Para entender melhor as distinções que Tomás propõe, convém compreender o significado da palavra latina *mos*. Com efeito, *mos* tem dois sentidos: costume e inclinação natural para determinada ação. A virtude moral vem de *mos* no sentido de inclinação natural para uma ação. A esse sentido se aproxima o primeiro, porque o costume se converte de certa forma numa segunda natureza, gera uma inclinação que parece natural. A inclinação para a ação convém à virtude apetitiva, porque ela move todas as potências à ação, por esse motivo nem toda virtude se diz moral, mas só a que está na faculdade apetitiva (S.theol. I^a-II^a, q.58, a.1).

Ao afirmar a distinção entre virtude moral e intelectual, Tomás (S.theol. I^a-II^a, q.58, a.2) apresenta o seguinte argumento:

O Filósofo diz que 'a alma governa o corpo com o poder despótico' ... [...] Mas se fosse assim, bastaria, para agirmos bem, que a razão fosse perfeita e, como a virtude é um hábito que nos aperfeiçoa para agirmos corretamente, ela estaria apenas na razão e, portanto, toda virtude seria intelectual. Pensava assim Sócrates, "todas as virtudes são formas de prudência", como diz o livro da *Ética* [XIII, 1144b, 19-20]. Por isso afirmava que o homem dotado de conhecimento não podia pecar e os que pecam o fazem por ignorância. Isso procede de um pressuposto falso, porque a parte apetitiva obedece à razão não ao menor aceno, mas com uma certa resistência. (...) E, por isso, diz Agostinho que "às vezes, o intelecto toma a dianteira e os sentimentos tardam a segui-lo ou não o seguem".

Portanto, para agir bem, não é necessária apenas a virtude intelectual, mas que a potência apetitiva seja aperfeiçoada pelo hábito da virtude moral. Portanto, assim como o apetite se distingue da razão, assim a virtude moral se distingue da virtude intelectual.

Nos artigos que se seguem, Tomás irá questionar a possibilidade da virtude moral existir sem a virtude intelectual. Visto que toda virtude humana é moral ou intelectual, "se for virtude que aperfeiçoa o intelecto especulativo ou prático para o bom agir do homem, a virtude será intelectual; se aperfeiçoar a potência apetitiva será virtude

⁹ Somente na questão 62 da I^a-II^a, Tomás trata das virtudes teologais, as quais não são objeto de nosso estudo, todavia pertinente para uma melhor compreensão das distinções.

moral, donde se conclui que toda virtude humana é intelectual ou moral” (S.theol. I^a-II^a, q.58, a.3).

Entre as virtudes intelectuais e morais, uma virtude moral pode existir sem algumas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte, nunca porém sem a inteligência e a virtude moral da prudência. Ora, essas duas virtudes são necessárias para que haja a intenção do fim e a escolha dos meios corretos para alcançar esse fim. Portanto, não pode haver virtude moral sem a inteligência, pois é através dela que temos o conhecimento dos princípios naturalmente evidentes, seja em modo prático ou especulativo.

Ao contrário, as virtudes intelectuais podem existir sem as virtudes morais, todavia a reta razão pressupõe princípios, pois é necessário que, em relação a casos particulares, proceda não só de princípios gerais, mas também de princípios particulares. Isso, porém, não vale apenas para as virtudes intelectuais, pois podem ser obscurecidas por alguma paixão. Daí a necessidade de nos aperfeiçoarmos através de certos hábitos que nos tornam retos no julgamento do fim. E isso se faz pela virtude moral, porque o virtuoso julga retamente sobre o fim da virtude (S.theol. I^a-II^a, q.58, a.3-4).

Em relação às virtudes teologais, seu tema é mais aprofundado na II^a-II^a, questões 1 a 46. Todavia, para melhor compreendermos as virtudes como um todo, torna-se necessário dar atenção por um momento a elas. Na questão 62, livro I^a-II^a, Tomás distingue as virtudes teologais daquelas intelectuais e morais. As virtudes teologais são: fé, esperança e caridade. Elas ordenam o homem à beatitude sobrenatural (S.theol. I^a-II^a, q.62, a.3). O objeto dessas virtudes é o próprio Deus, fim último das coisas, ao passo que o objeto das virtudes intelectuais e morais é sempre algo que a razão humana alcança e compreende (S.theol. I^a-II^a, q.62, a.2).

A prudência então, por sua matéria, é enumerada entre as virtudes morais (S.theol. I^a-II^a, q.58, a.3 ad.1). As virtudes intelectivas ou especulativas são inteligência, conhecimento demonstrativo e sabedoria. Ora, a inteligência é o hábito para os primeiros princípios da demonstração; o conhecimento demonstrativo é o hábito graças ao qual se demonstra as conclusões necessárias; a sabedoria é o hábito que aplica o conhecimento demonstrativo para conhecer as causas primeiras e os princípios primeiros da demonstração (S.theol. I^a-II^a, q.57, a.2).

Por sua vez, as virtudes morais são prudência,¹⁰ justiça, temperança e fortaleza, chamadas de cardeais ou principais (S.theol. I^a-II^a, q.61, a1), porque se denomina propriamente "virtude" aquela que requer a retidão do apetite; a virtude "não só exerce a potência de agir bem, mas causa o próprio exercício da boa ação" (S.theol. I^a-II^a, q.61, a.1). E, por serem consideradas cardeais, é em torno delas que estão todas as outras. Elas são identicamente virtudes:

Toda virtude que faz o bem de acordo com a razão será chamada de prudência, e toda virtude que faz o bem do que é devido e reto nas ações será chamada de justiça, e toda virtude que coíbe as paixões a as reprime, será chamada de temperança; e toda virtude que dá firmeza interior contra qualquer paixão, será chamada de fortaleza. (S.theol. I^a-II^a, q. 61, a.3)

Todavia, elas possuem definições distintas:

A prudência não é senão um discernimento correto em relação a alguns atos e matérias; a justiça, por sua vez, é a retidão do espírito pela qual fazemos o que devemos, em qualquer situação; a temperança é a disposição do espírito que impõe medida a todo tipo de paixão e de atividade, para que não ultrapassem os devidos limites; e, por fim, a fortaleza é a disposição da alma que fortifica no que é racional, conta todos os ataques das paixões e todas as dificuldades no agir. (S.theol. I^a-II^a, q. 61, a.3)

Para compreendermos melhor o papel das virtudes morais, devemos considerar o meio-termo próprio das virtudes. Com efeito, as virtudes morais estão no meio-termo, pois, como dissemos a virtude, por meio da razão, ordena o homem para o bem, sendo que a virtude moral aperfeiçoa a parte apetitiva da alma. Vimos inclusive que, o bem de tudo é aquilo que é conforme a sua própria noção ou determinação (*ratio*).

Consequentemente, o mal está em desacordo com a determinação própria de algo, e isso pode acontecer em dois modos: ou se ultrapassou a medida ou não se atingiu. Assim, o bem da virtude moral está no ajustamento à medida. Entre o excesso e o defeito, o meio é a conformidade. Portanto a virtude moral consiste no meio-termo (S.theol. I^a-II^a, q.64, a.1). Entendendo-se que a vida moral tem como meta levar à perfeição a vida humana, cognoscitiva e afetiva.

E em relação às virtudes intelectuais e teologais, as primeiras também consistem no equilíbrio. Ora, o bem de uma coisa consiste no meio-termo. Assim como a virtude moral, a virtude intelectual ordena-se para certo bem como foi dito anteriormente

¹⁰ A prudência, por sua matéria, é moral, mas, por sua essência, é intelectual (S.theol. I^a-II^a, q.61, a1).

(S.theol. I^a-II^a, q.64, a.3). Por sua vez, as virtudes teologais não consistem no meio-termo, pois seu objeto é Deus. Nesse caso, não se pode pecar por excesso amando a Deus, podendo-se falar em duas medidas em relação à virtude teologal.

Uma medida é o próprio Deus, pois a fé tem por regra a verdade divina, a caridade, a bondade divina, e essas medidas superam toda a capacidade humana. “Por isso não pode o homem jamais amar a Deus tanto quanto deve ele ser amado [...], portanto, com maior razão, não pode haver aí nenhum excesso”. A outra medida da virtude teologal tem por regra a nós mesmos, pois nos aproximamos de Deus crendo, esperando e amando (S.theol. I^a-II^a, q.64, a.4).

Tomás define a prudência como razão reta do agir (*recta ratio agibilium*), ela é própria da razão prática (S.theol. II^a-II^a, q.47, a.2). É próprio do homem prudente a capacidade de deliberar bem em vista de certo fim. Na questão 47 da II^a-II^a, Tomás fala da prudência em si ao longo de dezesseis artigos. Todavia, por ora, vamos pôr em relevo apenas alguns artigos para compreendermos em que consiste essa virtude.

Sobre se a prudência reside na razão ou na vontade, Tomás afirma que ela se encontra na razão. Com efeito, a prudência pertence à parte cognoscitiva, e não à parte apetitiva. Isidoro de Sevilha define o homem prudente como aquele que vê ao longe, que vê através (*perspicax*), que examina os casos irresolutos. A própria visão opera não na potência apetitiva, mas naquela cognoscitiva. Mas pela potência sensível se apresentam coisas que estão no presente e aparecem aos sentidos, enquanto o ser perspicaz em relação ao futuro é próprio da potência intelectual.

Portanto, a prudência reside necessariamente na razão (S.theol. II^a-II^a, q.47, a.1). Na questão 49, a.6 ad 1 da II^a-II^a, Tomás ressalta que o termo "prudência" deriva de "previdência" (*providentia*). Isso nos mostra que a prudência tem seu domínio no intelecto, sendo uma atividade de previsão implicando o confronto das razões (NASCIMENTO, 1993, p.369).

Mais adiante, Tomás questiona se a prudência pertence somente à razão prática ou também à razão especulativa. Diz ele que a prudência reside apenas na razão prática. Com efeito, a prudência é definida como *recta ratio agibilium* (razão reta do agir), pois é próprio do homem prudente deliberar, e a deliberação versa sobre como devemos chegar bem a um fim. Ora, a razão dessas coisas deve ser apenas a razão prática, mostrando o lugar da a prudência (S.theol., II^a-II^a, q.47, a.2). Na q.47, a.2, ad 1 da II^a-II^a, Tomás faz uma comparação entre a sabedoria especulativa e a sabedoria prática, sendo a prudência a segunda, ela é "a sabedoria a respeito das coisas humanas".

Tomás retoma a caracterização da prudência, estabelecendo que ela é uma virtude no sentido estrito, ou seja, uma disposição estável que torna bom o agente e sua ação e constitui uma virtude particular (NASCIMENTO, 1993, p.370). Para entendermos o que seja esse bom, Tomás diz que o bem pode ser entendido de dois modos: materialmente, designando o que é bom e formalmente entendido sob a noção de bem. A potência apetitiva se refere ao bem materialmente, “enquanto hábitos que se referem à retidão do apetite realizam em maior grau a razão de virtude, porque eles se referem ao bem não só materialmente, mas ainda formalmente, a saber, considerado a noção de bem” (S.theol. II^a-II^a, q.47, a.4).

O artigo 5 da mesma questão, se ocupa em saber se a prudência é uma virtude especial, tendo uma resposta afirmativa, pois mesmo a prudência pertencendo às quatro virtudes cardeais, torna-se uma virtude especial por apoiar-se no “princípio geral de que os atos, hábitos e potências se distinguem segundo seu objeto considerado sob uma determinação precisa e não sua materialidade” (NASCIMENTO, 1993, p.370).

A prudência, residindo na razão, difere das virtudes intelectuais segundo seus objetos, pois a sabedoria, a inteligência e a ciência têm como objetos coisas necessárias; a prudência e a arte, coisas contingentes. A arte tem como objeto as coisas a serem fabricadas, enquanto a prudência, as ações que devem ser realizadas e que têm existência no próprio agente (S.theol. II^a-II^a, q.47, a.4).

Tratando-se da função da própria prudência na vida moral, não compete à prudência determinar o fim as virtudes morais, mas somente dispor dos meios. O fim das virtudes morais é o bem humano em conformidade com a razão reta. A prudência se ocupa com o silogismo prático, em aplicar as premissas universais às premissas particulares no domínio da ação. Ela apenas ordena o que se refere ao fim, não preestabelece o fim das virtudes morais (S.theol. II^a-II^a, q.47, a.6).

Na q.47, a.2, ad 1da II^a-II^a, afirma-se que a prudência estabelece o meio-termo nas virtudes morais:

A conformidade com a reta razão é o fim próprio de toda virtude moral; pois a intenção da temperança é que o homem não se afaste da razão por causa da concupiscência; do mesmo modo, a intenção da fortaleza é que ele não se afaste do reto julgamento da razão por causa do medo ou da audácia. [...] Mas, como e por quais caminhos o homem que age pode atingir o meio-termo da razão compete à disposição da prudência. (S.theol. II^a-II^a, q.47, a.7)

Vemos então que o fim próprio das virtudes morais consiste na conformidade com a razão reta. A intenção da temperança e da fortaleza é que o homem não se desvie da razão reta por causa da concupiscência e das paixões. O justo meio só é encontrado pela conveniente ordenação do que se refere ao fim, o que compete à prudência (NASCIMENTO, 1993, p.372).

E do ato próprio da prudência, afirma Tomás que o comandar é seu ato principal:

Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar [...]. O segundo ato é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas, a razão prática, ordenada à ação afetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar. Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, conseqüentemente da prudência. (S.theol. II^a-II^a, q.47, a.8)

Portanto, é próprio da prudência comandar, uma vez que ela é a razão reta do que deve ser feito. Esse fazer, no sentido de agir, se desdobra em três operações: deliberar, julgar e comandar, todas elas envolvidas na prudência.

3. Conclusão

A noção de virtude na filosofia socrática sustenta a expressão universal da vida ética, expressão essa que encontramos nas éticas platônica, aristotélica, helenística e cristã, tendo como base as chamadas virtudes cardeais, dando razão igualmente da universalidade da noção de virtude. Visto o agir humano nas suas modalidades fundamentais, Aristóteles oferece um roteiro de investigação das várias formas do agir ético que se diferencia de acordo com a multiplicidade dos objetos ou fins, confluindo no arquitetônico trabalho feito por Tomás segundo a ordem das virtudes cardeais e teologais (VAZ, 2004. p. 148-152).

Percebemos a importância dada por Tomás em relação as virtudes e a conduta humana, o estudo de uma investigação ética acerca do comportamento humano em relação as virtudes desenvolvidas através de hábitos dos quais busca-se um meio-termo para o *ser prudente*. Todavia, não cabe apenas a razão deliberar sobre os meios de se chegar a tal fim, mas sim a vontade de querer obedecer essa razão, de outro modo, podemos elucidar no pensamento de Tomás que, não basta saber fazer, tem que querer fazer.

A nomenclatura intitulada “ética das virtudes” vem privilegiar não o ato praticado, mas o sujeito que o pratica, ou seja, põe o foco não no ato de ser bom, mas na natureza e no caráter do agente que está na origem desses atos. Vemos então que a ética das virtudes põe em foco o agente, uma vez que, não há regras previamente dadas e de que o sujeito deva seguir, pois todo o ato está imerso em circunstâncias particulares, sendo papel do sujeito avaliar as circunstâncias para daí tomar a correta decisão. O agente é mais relevante do que a regra moral para que possamos saber o que devemos fazer.

O agente é bom porque faz atos bons e não porque faz tal coisa que torna-se bom. Observamos então que a ética das virtudes adota-se uma perspectiva particularista, fazendo o agente se sobressair em relação à regra moral. Mas como então o agente pode tornar-se meio (e fim) dessa possível ética?

É preciso que o agente aprenda a ver, a captar, sobre a natureza humana, sobre a vida, mas não só a modo teórico, mas tornar-se habitual, e uma vez que habituado (e bem sucedido nesse percurso), o agente adquire uma percepção moral refinada. A definição sobre onde o agente se encontra no fazer em sua habilidade que ele demonstra em deliberar a busca dos meios mais apropriados para a obtenção de seus próprios fins. Nisso se desenpenha a virtude da prudência em sua excelência. Aqui se faz o chamado ser prudente.

A finalidade da ética filosófica visa responder a “simples” questão como convém viver? Que segue os ditames da Razão prática que estrutura o inteligível e o seu modo de operar. A ética das virtudes visa sempre o sujeito, advertido por Tomás: *non intellectus intelligit sed homo per intellectum* (Não é a inteligência que entende, mas o homem pela inteligência).

Referências

- AGOSTINHO. O Livre-arbítrio. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995 – Patrística.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Pensadores: Ed. Abril, 1984.
- NASCIMENTO, C. A. R. do. A prudência segundo Tomás de Aquino. In: *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v.20, n. 62, p.365-385, 1993.
- REALE, G. R.; ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*, v.2 – São Paulo: Paulus, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001-2006, 11v.
- TORREL, J-P. Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Ed. Loyola, São Paulo, 1999.

VAZ, H. C. de L. *Introdução à ética filosófica 2*. Escritos de filosofia V. Ed. Loyola, São Paulo, 2004.