



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES**

**A CARACTERIZAÇÃO DA FILOSOFIA MORAL EM TOMÁS DE  
AQUINO**

**MARINGÁ**

**2015**

**André Ricardo Randazzo Gomes**

**A CARACTERIZAÇÃO DA FILOSOFIA MORAL EM TOMÁS DE  
AQUINO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação aprovada perante Banca Examinadora.

**MARINGÁ  
2015**

Dados internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central – UEM, Maringá – PR., Brasil)

G633c Gomes, André Ricardo Randazzo  
A caracterização da filosofia moral em Tomás de Aquino / . – Maringá,  
2015.  
102 f. : il. , figs.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Maringá, Centro de  
Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2015.

1. Filosofia moral. 2. Tomás de Aquino. 3. Ciência prática. 4. Virtude da  
prudência. I. Martines, Paulo Ricardo, orient. II. Universidade Estadual de  
Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 22. ED. – 171

JLM-01922



Universidade Estadual de Maringá  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

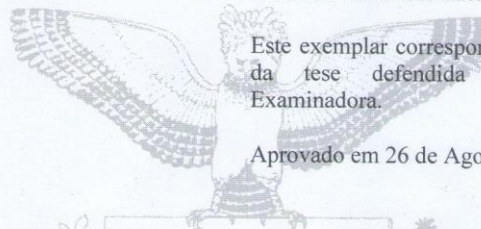
ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES

A CARACTERIZAÇÃO DA FILOSOFIA MORAL EM TOMÁS DE AQUINO


Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Professor Dr. Paulo Ricardo Martines.

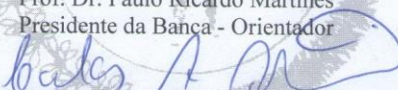
Este exemplar corresponde à versão definitiva da tese defendida perante a Banca Examinadora.

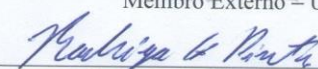
Aprovado em 26 de Agosto de 2015



Banca Examinadora

  
Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines  
Presidente da Banca - Orientador

  
Prof. Dr. Carlos Alberto Albertuni  
Membro Externo - UEL

  
Prof. Dr. Rodrigo Hayasi Pinto  
Membro - PUC

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todos os que me tenham ajudado nos últimos três anos; especialmente, à minha família, pela convivência; ao Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines, pela orientação; ao Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, pelo incentivo; aos professores, funcionários e amigos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEM, pelo apoio; aos organizadores dos eventos: XI e XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, XIV Congresso Latinoamericano de Filosofia Medieval e VIII Simpósio de Filosofia da UEM, pelas oportunidades em que pude apresentar trabalhos; a Mariana, Luís Fernando e Donizeti, pelos favores indispensáveis; e à CAPES, pela bolsa de pesquisa (de 04/2013 a 03/2014).

## RESUMO

Esta dissertação estuda como a filosofia moral pode ser caracterizada enquanto ciência, de acordo com Tomás de Aquino. Para Jacques Maritain, um notório intérprete de Tomás de Aquino, ela pode ser caracterizada como uma ciência “especulativamente prática” ou ainda como uma ciência “praticamente prática”, não sendo como as ciências especulativas nem como a virtude da prudência. Para João de Santo Tomás (1589-1644), outro respeitado intérprete de Tomás de Aquino, ela pode ser caracterizada como uma ciência prática, enquanto inclui a prudência, ou ainda como uma ciência especulativa, enquanto exclui a prudência. No entanto, essas duas posições são criticadas por alguns autores. Portanto, esta dissertação estudará temas como as virtudes intelectuais, as ciências especulativas, as ciências práticas morais e a virtude da prudência, a partir de obras de Tomás de Aquino como o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, o *Comentário à Ética a Nicômaco* e a *Suma de Teologia*, além de estudar a caracterização da filosofia moral por Jacques Maritain e João de Santo Tomás.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino; filosofia moral; ciência prática.

## ABSTRACT

This dissertation studies how moral philosophy may be characterized as a science, according to Thomas Aquinas. For Jacques Maritain, a notorious interpreter of Thomas Aquinas, it may be characterized as a “speculatively practical” science or also as a “practically practical” science, not being like the speculative sciences nor the virtue of prudence. For John of Saint Thomas (1589-1644), another respected interpreter of Thomas Aquinas, it may be characterized as a practical science, insofar as it includes prudence, or also as a speculative science, insofar as it excludes prudence. However, these two positions are criticized by some authors. Therefore, this dissertation will study themes such as the intellectual virtues, the speculative sciences, the practical moral sciences and the virtue of prudence, from Thomas Aquinas' works such as the *Commentary on the De Trinitate of Boethius*, the *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* and the *Summa of Theology*, besides studying the characterization of moral philosophy by Jacques Maritain and John of Saint Thomas.

**Keywords:** Thomas Aquinas; moral philosophy; practical science.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- DT *Super Boetium De Trinitate*, Tomás de Aquino (Consultada a partir de *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio - Questões 5 e 6*)
- DV *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Tomás de Aquino (Consultada a partir de *Truth e Sobre o ensino*)
- In Ethic. *In Ethicorum*, Tomás de Aquino (Consultada a partir de *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*)
- In Metaph. *In Metaphysicorum*, Tomás de Aquino (Consultada a partir de *Commentary on Aristotle's Metaphysics*)
- In Post. *In Posteriorum Analyticorum*, Tomás de Aquino (Consultada a partir de *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*)
- ST *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino (Consultada a partir de *Suma Teológica*)
- DA *De Anima*, Aristóteles (Consultada a partir de *Da Alma*)
- EN *Ethica Nicomachea*, Aristóteles (Consultada a partir de *Ética a Nicômaco*)
- ME *Metaphysica*, Aristóteles (Consultada a partir de *Metafísica*)
- AL *Ars Logica*, João de Santo Tomás (Consultada a partir de *Sobre la naturaleza de la lógica e Teoría aristotélica de la ciencia*)



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	01
CAPÍTULO 1 – Virtudes intelectuais e ciências.....	07
1.1 As virtudes intelectuais .....	07
1.2 Ciência especulativa e ciência prática .....	10
1.2.1 As ciências especulativas .....	12
1.2.1.1 O modo científico e o modo raciocinativo .....	21
1.2.2 As ciências práticas morais .....	26
CAPÍTULO 2 – A prudência.....	37
2.1 A Segunda Parte da <i>Suma de Teologia</i> .....	37
2.2 A prudência em si mesma.....	43
2.3 As partes da prudência .....	55
CAPÍTULO 3 – A caracterização da filosofia moral por alguns intérpretes de Tomás de Aquino .....	77
3.1 A caracterização da filosofia moral por Jacques Maritain e a sua crítica.....	77
3.2 A caracterização da filosofia moral por João de Santo Tomás e a sua crítica.....	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

## INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino viveu de 1224/5 a 1274 e foi um mestre da teologia cristã<sup>1</sup>. Ele também elaborou importantes reflexões sobre as ciências filosóficas<sup>2</sup>. Nesta dissertação, procuraremos estudar como ele caracteriza a filosofia moral enquanto ciência; isto é, procuraremos estudar as características ou o papel que ele atribui à filosofia moral<sup>3</sup>, considerada como uma das ciências filosóficas.

A filosofia moral, também chamada por Tomás de ética ou ainda de ciência moral, constitui um campo do saber em que se estudam as ações humanas, tais como bem dirigidas pelas virtudes ou mal dirigidas pelos vícios<sup>4</sup>. Por isso, ela é entendida por Tomás como uma ciência prática.

No entanto, podem surgir certas questões sobre como esta ciência é caracterizada por Tomás. Jacques Maritain, um notório intérprete de Tomás – um “neotomista” francês<sup>5</sup> – propõe que a filosofia moral pode ser caracterizada como uma ciência “especulativamente prática” ou ainda como uma ciência “praticamente prática”, não sendo como as ciências especulativas (teóricas) nem como a virtude da prudência. Pode-se, então, perguntar: é assim que Tomás caracteriza a filosofia moral? Autores como Richard Geraghty e Domingo Basso argumentam que esta caracterização não está de acordo com Tomás.

Outras questões podem surgir, na medida em que Maritain procura ser um intérprete não só de Tomás, mas também de um respeitado comentador de Tomás: João de Santo Tomás. Este, um autor português da Segunda Escolástica<sup>6</sup>, afirma que a ciência moral pode ser considerada de dois modos: de um modo, como prática, enquanto inclui a virtude da

---

<sup>1</sup> Sobre a vida e a obra de Tomás de Aquino, ver WEISHEIPL (1974), TORRELL (1999) e NASCIMENTO (2011).

<sup>2</sup> Sobre a ciência e a organização dos saberes na Idade Média, ver WEISHEIPL (1965) e DE BONI (2000). Sobre a concepção de ciência de Tomás de Aquino, ver SANGUINETI (1977), SWEENEY (1986) e NASCIMENTO (1998).

<sup>3</sup> Para estudos sobre o estatuto epistemológico da ciência moral segundo Tomás de Aquino, ver GONZÁLEZ (1997) e GONZÁLEZ (2000).

<sup>4</sup> Sobre a ética segundo Tomás de Aquino, ver LIMA VAZ (1999), ELDERS (2006), e PICH (2011).

<sup>5</sup> Sobre a vida e a obra de Jacques Maritain (1882-1973), e sobre a influência dele no Brasil, ver CAMPOS (1998:7) e POZZOLI & LIMA (2012). Duas de suas obras sobre filosofia moral foram traduzidas no Brasil: MARITAIN (1973) e MARITAIN (1977). Para um estudo sobre o tema da inteligência ética segundo Jacques Maritain, ver BURGOS (1995).

<sup>6</sup> Sobre a vida e a obra de João de Santo Tomás (1589-1644), e sobre o tema da arte e da prudência segundo João de Santo Tomás, ver ESPÍRITO SANTO (2010). Sobre o contexto histórico e filosófico em que João de Santo Tomás se encontra, ver COPLESTON (1963:153): “in the fifteenth and sixteenth centuries there occurred a remarkable revival of Scholasticism, and some of the greatest names in Scholasticism belong to the period of the Renaissance and the beginning of the modern era. The chief centre of the revival was Spain, in the sense that most, though not all, of the leading figures were Spaniards.”

prudência, e, de outro modo, como especulativa, enquanto exclui tal virtude. Pode-se, então, perguntar: é assim que Tomás caracteriza a filosofia moral? Jacques Maritain propõe uma interpretação a respeito desta caracterização, sustentando que a noção de filosofia moral “especulativamente prática” pode explicar a de filosofia moral “especulativa”, proposta por João de Santo Tomás. Entretanto, a interpretação de Jacques Maritain é criticada por Leopoldo Eulogio Palacios, e autores como Yves Simon e Domingo Basso argumentam que a caracterização feita por João de Santo Tomás não está de acordo com Tomás.

Em face de tais questões, vê-se a pertinência de se estudar como a filosofia moral é caracterizada por Tomás. Assim, ao longo desta dissertação, estudaremos temas como: as virtudes intelectuais, as ciências especulativas, as ciências práticas morais, a virtude da prudência, a caracterização da filosofia moral por Jacques Maritain e a caracterização da filosofia moral por João de Santo Tomás. Com isso, deverá esclarecer-se como, de acordo com Tomás, a filosofia moral e a prudência são práticas e requerem experiência e retidão moral.

No Primeiro Capítulo, procuraremos saber, inicialmente, quais são as virtudes intelectuais e como elas são distinguidas e relacionadas entre si. Uma consideração sobre as virtudes intelectuais, entendidas como formas de reta razão, pode ajudar a compreender a ordem moral. Em segundo lugar, procuraremos saber como as ciências são distinguidas por Tomás em especulativas e práticas. Assim, veremos, por um lado, quais são as ciências especulativas e qual é o seu modo de proceder, e, por outro lado, quais são as ciências práticas morais e qual é o seu modo de proceder. Ao tratar das ciências especulativas, Tomás discute se a filosofia moral pertence à filosofia especulativa e em que sentido o modo “raciocinativo” de proceder é atribuído à filosofia moral. E, ao tratar das ciências práticas morais, Tomás esclarece, entre outras coisas, como se pode distinguir entre as ciências práticas morais e as espécies de prudência, e o que se requer para que se aprenda a filosofia moral.

No Segundo Capítulo, estudaremos como Tomás, na *Suma de Teologia*, caracteriza a prudência como uma virtude. Assim, examinaremos, primeiramente, como é estruturada a Segunda Parte desta obra, isto é, a “parte moral” na qual a prudência é tratada; em seguida, como é tratada a prudência “em si mesma”; e, enfim, como são tratadas as “partes” da prudência.

E, no Terceiro Capítulo, buscaremos saber, em primeiro lugar, como a filosofia moral é caracterizada por Jacques Maritain e como esta caracterização é criticada por alguns autores. Em segundo lugar, buscaremos saber como a filosofia moral é caracterizada por João de Santo Tomás e como esta caracterização é criticada por alguns autores.

Finalmente, nas Considerações Finais, procuraremos reunir os principais resultados de todo o estudo e expressar como a filosofia moral pode ser caracterizada de acordo com Tomás de Aquino.

Antes, porém, de iniciarmos o estudo, consideremos qual é a estrutura de composição das principais obras que serão estudadas. De Tomás, estudaremos principalmente o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, o *Comentário à Ética a Nicômaco* e a *Suma de Teologia*. De Jacques Maritain, estudaremos *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. E de João de Santo Tomás, estudaremos o *Cursus Philosophicus Thomisticus*.

Os chamados “Comentários” de Tomás são basicamente de dois tipos<sup>7</sup>. Em um tipo, Tomás toma um texto apenas como um ponto de partida para elaborar a sua própria discussão. Assim, por exemplo, ao comentar o *Tratado da Trindade* de Boécio, Tomás toma uma passagem, faz uma análise preliminar sobre ela, e então passa a elaborar, ao seu modo, uma discussão com questões que são levantadas a partir dela. Mas, em outro tipo, Tomás segue um texto de maneira muito mais próxima, adotando a sua ordem e o seu tratamento dos temas. Assim, por exemplo, ao comentar a *Ética a Nicômaco* (e outras obras de Aristóteles), Tomás toma uma passagem e a estuda linha por linha, antes de passar para as passagens seguintes e fazer o mesmo com elas; com isso, o que ele apresenta como sendo o significado ou o sentido do texto pode ser facilmente confrontado com o texto mesmo.

Portanto, quanto à estrutura de composição do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, pode-se notar que ela consiste em: (1) uma introdução (que é uma reflexão bíblica baseada em Sabedoria, 6:24); (2) uma análise preliminar do prefácio da obra; (3) duas questões (uma sobre o conhecimento das coisas divinas, e a outra sobre a manifestação do conhecimento das coisas divinas); (4) uma análise preliminar do primeiro capítulo da obra; (5) duas questões (uma sobre a fé, e a outra sobre a causa da pluralidade); (6) uma análise preliminar do segundo capítulo da obra; e (7) duas questões (uma sobre a divisão da filosofia especulativa, e a outra sobre o modo de proceder da filosofia especulativa)<sup>8</sup>. E, quanto à

---

<sup>7</sup> Sobre isso, ver MCINERNY (1982:32): “Very roughly, what are called the commentaries of Thomas are of two kinds. On the one hand, we find him working from a text as from a springboard, with his own discussion organized and conducted in relative freedom from the occasioning text. For example, in commenting on the *Sentences* of Peter Lombard or on the *De Trinitate* of Boethius, Thomas, after giving a preliminary outline of a passage, a *divisio textus*, goes on to discuss the issues it raises in a more or less independent way, arranging and dividing the discussion as suits his own purpose. The commentaries on Aristotle, on the other hand, like those on Scripture, are far more closely related to the text which provides the order and treatment of issues. A section of the text is subjected to a searching and, as it were, interlinear scrutiny before Thomas passes on to the next section. What is given as the meaning or sense of the text is thus easily checked against the passage under interpretation.” Sobre os “Comentários” de Tomás, ver também CHENU (1954), Capítulos VI, VII e VIII; e ELDERS (2010).

<sup>8</sup> Este Comentário foi deixado inacabado por Tomás. Para um estudo sobre ele, ver HALL (1992).

estrutura de composição do *Comentário à Ética a Nicômaco*, pode-se notar que ela é dividida basicamente em dez livros, como a própria *Ética a Nicômaco*: no livro 1, trata-se do bem humano; no livro 2, da virtude moral em geral; no livro 3, do voluntário, da fortaleza e da temperança; no livro 4, das outras virtudes morais; no livro 5, da justiça; no livro 6, das virtudes intelectuais; no livro 7, da continência e da incontinência; no livro 8, da amizade; no livro 9, das propriedades da amizade; e no livro 10, do prazer e da felicidade. Ademais, cada livro é dividido por Tomás em *lectiones*, e a *lectio* I do livro 1 contém, inicialmente, uma introdução geral de Tomás à obra inteira<sup>9</sup>.

A *Suma de Teologia*, obra mais notória de Tomás, é dividida basicamente em três partes<sup>10</sup>, como Tomás explica:

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional [...]. No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. de Deus; 2. do movimento da criatura racional para Deus; 3. do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus.<sup>11</sup>

De modo geral, a Primeira Parte trata de Deus; a Segunda Parte, do movimento da criatura racional para Deus; e a Terceira Parte, de Cristo, que, enquanto homem, é o caminho que nos leva a Deus. Mas, de modo mais particular, a Primeira Parte trata: da teologia (na questão 1); do Deus único (nas questões de 2 a 26); dos três que são o Deus único (nas questões de 27 a 43); do Deus criador (nas questões de 44 a 49); do anjo (nas questões de 50 a 64); da obra dos seis dias (nas questões de 65 a 74); do homem (nas questões de 75 a 89); da origem do homem (nas questões de 90 a 102); e do governo divino (nas questões de 103 a 119). A Segunda Parte é subdividida em duas partes: a *Prima Secundae* (“primeira da Segunda”) e a *Secunda Secundae* (“segunda da Segunda”). A *Prima Secundae* trata: da bem-aventurança (nas questões de 1 a 5); dos atos humanos (nas questões de 6 a 21); das paixões da alma (nas questões de 22 a 48); dos hábitos e virtudes (nas questões de 49 a 67); dos dons do Espírito Santo (nas questões de 68 a 70); dos vícios e pecados (nas questões de 71 a 89); da lei (nas questões de 90 a 108); e da graça (nas questões de 109 a 114). E a *Secunda Secundae* trata: das virtudes teologais, ou seja, fé (nas questões de 1 a 16), esperança (nas questões de 17 a 22) e caridade (nas questões de 23 a 46); das virtudes cardeais, ou seja, prudência (nas questões de 47 a 56), justiça (nas questões de 57 a 122), fortaleza (nas

<sup>9</sup> Para estudos sobre o *Comentário à Ética a Nicômaco*, ver ELDERS (1987) e DOIG (2001).

<sup>10</sup> Sobre a estrutura desta obra, ver TORRELL (2005).

<sup>11</sup> ST, I, q. 2, pr.

questões de 123 a 140) e temperança (nas questões de 141 a 170); dos carismas (nas questões de 171 a 178); e dos estados e formas de vida (nas questões de 179 a 189). E a Terceira Parte trata: da encarnação (nas questões de 1 a 59); e dos sacramentos (nas questões de 60 a 90).

Pode-se notar que tanto o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* quanto a *Suma de Teologia* contêm “questões”<sup>12</sup>. Vejamos, então, qual é a estrutura de composição de uma “questão”, tomando como exemplo ilustrativo a questão 5 do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. O tema desta questão é a divisão da filosofia especulativa. Para tratar deste tema, a questão se subdivide em quatro “artigos”<sup>13</sup>. Cada artigo tem a seguinte estrutura de composição. Primeiramente, coloca-se uma pergunta, que pede um “sim” ou um “não” como resposta; por exemplo, o artigo 1 pergunta se é adequada a divisão pela qual a filosofia especulativa é dividida em natural, matemática e divina. A seguir, apresentam-se vários argumentos em favor de uma das alternativas; assim, no artigo 1, dez argumentos iniciais afirmam que tal divisão não é adequada. Depois disso, porém, apresentam-se um ou alguns breves argumentos “em sentido contrário”; no caso do artigo 1, três argumentos, baseados em “autoridades” como Aristóteles e Ptolomeu, afirmam que tal divisão é adequada. Então, apresenta-se a “resposta” própria de Tomás. Como esta resposta costuma ser fundamentada nos argumentos “em sentido contrário” (e, no artigo 1, ela o é), apresentam-se também, depois dela, respostas para cada um daqueles argumentos iniciais, os quais podem ser chamados de “objeções” (isto é, argumentos contrários à posição de Tomás). Assim, havendo Tomás estabelecido, no artigo 1, que a divisão da filosofia especulativa em natural, matemática e divina é adequada, os artigos seguintes perguntam: se a filosofia natural trata do que é no movimento e na matéria (artigo 2); se a consideração matemática trata, sem movimento e matéria, do que é na matéria (artigo 3); e se a ciência divina trata do que é sem matéria e movimento (artigo 4). Ou seja, estes artigos perguntam se os objetos das ciências especulativas são aqueles que são atribuídos a elas.

*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (“Distinguir para unir ou Os graus do saber”), uma das obras mais importantes de Jacques Maritain, é dividida basicamente em duas partes. A Primeira Parte, “Os graus do saber racional”, é antecedida pelo Capítulo I, “A grandeza e a pobreza da metafísica”, e contém quatro capítulos: “Filosofia e ciência experimental” (Capítulo II), “Realismo crítico” (Capítulo III), “O conhecimento da natureza sensível” (Capítulo IV) e “Conhecimento metafísico” (Capítulo V). A Segunda Parte, “Os

---

<sup>12</sup> Outras obras de Tomás, como, por exemplo, *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, também são organizadas por “questões”.

<sup>13</sup> Sobre como ler um artigo da *Suma de Teologia*, ver BIRD (1953).

graus do saber suprarracional”, também contém quatro capítulos: “Experiência mística e filosofia” (Capítulo VI), “Sabedoria agostiniana” (Capítulo VII), “São João da Cruz, praticante da contemplação” (Capítulo VIII) e “Tudo e nada” (Capítulo IX). Esta obra contém, ao fim, nove anexos, que fazem esclarecimentos sobre certos assuntos tratados nela.

O *Cursus Philosophicus Thomisticus*, de João de Santo Tomás, é dividido basicamente em duas partes<sup>14</sup>: “Arte Lógica” (1ª) e “Filosofia Natural” (2ª). A “Arte Lógica” é subdividida em duas partes: “Lógica Formal” (1ª) e “Lógica Material” (2ª). E a “Filosofia Natural” é subdividida em quatro partes: “Do ente móvel em comum” (1ª), “Do ente móvel incorruptível” (2ª)<sup>15</sup>, “Do ente móvel corruptível” (3ª) e “Do ente móvel animado” (4ª). A obra inteira procede por “questões” (com exceção da parte inicial da “Lógica Formal”, que apresenta “textos de sùmulas”).

Vejam, enfim, quais partes destas obras serão estudadas. Do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, estudaremos o artigo 1 da questão 5 (cujo tema foi visto acima) e o artigo 1 da questão 6 (cujo tema é o modo de proceder da filosofia especulativa). Do *Comentário à Ética a Nicômaco*, estudaremos algumas passagens do livro 1 (que apresentam características gerais da filosofia moral) e algumas passagens do livro 6 (que tratam das virtudes intelectuais, entre as quais a prudência). E da *Suma de Teologia*, estudaremos principalmente alguns prólogos da Segunda Parte e as questões de 47 a 51 da *Secunda Secundae*, que tratam da prudência em si mesma e das partes da prudência.

De *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, estudaremos o Capítulo VIII, n. II (que trata da distinção entre a ordem especulativa e a ordem prática, e dos graus do saber prático) e o Anexo VII (que faz esclarecimentos sobre a distinção entre o saber especulativo e o saber prático, sobre os graus do saber prático e sobre a caracterização da filosofia moral). E do *Cursus Philosophicus Thomisticus*, estudaremos o artigo 4 da questão 1 (cujo tema é a lógica como uma ciência especulativa ou prática) e o artigo 1 da questão 27 (cujo tema é a especificação das ciências) da “Arte Lógica”, “Lógica Material”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Sobre a estrutura desta obra, ver as tabelas sinópticas no vol. I, p. XXVII, e no vol. II, p. XVII, de SANTO TOMÁS (1929/1948).

<sup>15</sup> Esta segunda parte, embora planejada pelo autor, é desconhecida.

<sup>16</sup> A estrutura de composição de cada artigo desta obra é semelhante à dos artigos de Tomás de Aquino, ao menos no sentido de que contém a resposta própria do autor e o tratamento de objeções.

## CAPÍTULO 1 – VIRTUDES INTELLECTUAIS E CIÊNCIAS

Trataremos, neste Primeiro Capítulo, de dois temas: (1) as virtudes intelectuais, e (2) as ciências especulativas e as ciências práticas. Quanto ao primeiro tema, veremos (em 1.1) quais são as virtudes intelectuais e como elas são distinguidas e relacionadas entre si. Quanto ao segundo tema, veremos, primeiramente (em 1.2), como as ciências são distinguidas em especulativas e práticas. Depois (em 1.2.1), veremos quais são as ciências especulativas e qual é o seu modo de proceder. Por fim (em 1.2.2), veremos quais são as ciências práticas morais e qual é o seu modo de proceder.

### 1.1 As virtudes intelectuais

As virtudes (ou hábitos) intelectuais<sup>17</sup> são tipos de qualidade que aperfeiçoam de algum modo o homem. No *Comentário à Ética a Nicômaco*, Tomás enumera as virtudes intelectuais da seguinte maneira:

[...] as virtudes intelectuais são hábitos pelos quais a alma expressa a verdade. Mas há cinco hábitos pelos quais a alma sempre expressa a verdade, seja afirmando, seja negando; são eles: a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o entendimento. Claramente, então, estas são as cinco virtudes intelectuais. Ele [Aristóteles] omite a suspeita, que se realiza por conjecturas a respeito de fatos particulares, e a opinião, que se realiza por conjecturas a respeito de quaisquer coisas gerais. Embora, algumas vezes, estas duas expressem a verdade, outras vezes elas expressam falsidade, que é o mal do intelecto, assim como a verdade é o bem do intelecto. Mas ser o princípio de um ato mau é contrário à natureza da virtude. Obviamente, então, a suspeita e a opinião não podem ser chamadas de virtudes.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Para estudos sobre as virtudes (ou hábitos) intelectuais segundo Tomás de Aquino, ver BRENNAN (1941), KLUBERTANZ (1965) e SELLÉS (2008).

<sup>18</sup> *In Ethic.*, l. 6, l. 3, n. 1143: “[...] the intellectual virtues are habits by which the soul expresses the truth. But there are five habits by which the soul always expresses the truth by either affirming or denying, viz., art [*ars*], science [*scientia*], prudence [*prudentia*], wisdom [*sapientia*], and understanding [*intellectus*]. Clearly then these are the five intellectual virtues. He omits suspicion, which is brought about by some conjectures concerning any particular facts, and opinion, which is brought about by some conjectures concerning any general things. Although these two sometimes do express the truth, nevertheless at other times it happens that they express falsehood, which is the evil of the intellect just as truth is the good of the intellect. But it is contrary to the nature of virtue to be the principle of an evil act. Obviously then suspicion and opinion cannot be called intellectual virtues.” Os textos em latim inseridos entre colchetes foram consultados a partir de *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso



As virtudes intelectuais dizem respeito apenas à verdade. Portanto, como a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o entendimento dizem respeito apenas à verdade, são virtudes intelectuais; mas, como a suspeita e a opinião podem dizer respeito tanto à verdade quanto à falsidade, não são virtudes intelectuais.

E, em duas passagens de outras obras, Tomás explica como as virtudes intelectuais são distinguidas e relacionadas entre si.

Uma passagem está no *Comentário à Metafísica*:

Mas, como os nomes “sabedoria”, “ciência” e “arte” têm sido usados indiferentemente, para que ninguém pense que são sinônimos, ele [Aristóteles] exclui essa opinião e remete ao seu livro sobre moral, isto é, ao livro 6 da *Ética a Nicômaco*, onde explicou a diferença entre arte, sabedoria, ciência, prudência e entendimento. E para darmos brevemente a distinção: a sabedoria, a ciência e o entendimento pertencem à parte especulativa da alma, à qual ele se refere, ali, como a parte científica da alma. Mas eles diferem em que o entendimento é o hábito dos primeiros princípios da demonstração, ao passo que a ciência diz respeito às conclusões tiradas a partir de causas inferiores, e a sabedoria diz respeito às causas primeiras. É por isso que a sabedoria é referida, ali, como a principal ciência. Mas a prudência e a arte pertencem à parte prática da alma, que raciocina a respeito de coisas contingentes e operáveis por nós. E estas também diferem entre si, pois a prudência nos dirige em ações que não atravessam uma matéria exterior, mas são perfeições do agente (é por isso que a prudência é definida, ali, como a reta razão do que deve ser feito), mas a arte nos dirige naquelas ações produtivas, tais como construir e cortar, que atravessam uma matéria exterior (por isso é que a arte é definida como a reta razão do que deve ser produzido).<sup>19</sup>

As virtudes intelectuais são distinguidas em dois tipos, de acordo com a parte da alma racional que aperfeiçoam: assim, três delas (a sabedoria, a ciência e o entendimento) são especulativas, por pertencerem à parte especulativa (ou científica) da alma racional, e duas delas (a prudência e a arte) são práticas, por pertencerem à parte prática (ou raciocinativa) da

---

em: 12 ago. 2014. Todos os demais textos em latim inseridos entre colchetes nesta dissertação terão sido consultados a partir desta mesma referência.

<sup>19</sup> *In Metaph.*, l. 1, l. 1, n. 34: “But because the names “wisdom,” “science” and “art” have been used indifferently, lest someone should think that these terms are synonymous, he excludes this opinion and refers to his work on morals, i.e., to Book VI of the *Ethics* [1139b15-1141b23], where he has explained the difference between art, wisdom, science, prudence, and understanding. And to give the distinction briefly—wisdom, science and understanding pertain to the speculative part of the soul, which he speaks of in that work as the scientific part of the soul. But they differ in that understanding is the habit of the first principles of demonstration, whereas science has to do with conclusions drawn from subordinate causes, and wisdom with first causes. This is the reason it is spoken of there as the chief science. But prudence and art belong to the practical part of the soul, which reasons about our contingent courses of action [*quae est ratiocinativa de contingentibus operabilibus a nobis*]. And these also differ; for prudence directs us in actions which do not pass over into some external matter but are perfections of the one acting (which is the reason why prudence is defined in that work as the reasoned plan of things to be done), but art directs us in those productive actions, such as building and cutting, which pass over into external matter (which is the reason why art is defined as the reasoned plan of things to be made).”

alma racional<sup>20</sup>. Ademais, cada virtude intelectual especulativa está relacionada, de um modo particular, com demonstrações: o entendimento versa sobre os primeiros princípios da demonstração; a ciência tem demonstrações (ou conclusões) sobre causas inferiores; e a sabedoria tem demonstrações (ou conclusões) sobre causas primeiras. E cada virtude intelectual prática está relacionada, de um modo particular, com coisas contingentes e operáveis pelo homem: a prudência é a reta razão que versa sobre as ações que devem ser feitas (e que aperfeiçoam o agente); e a arte é a reta razão que versa sobre as obras que devem ser produzidas (e que são exteriores ao agente).

A outra passagem está no *Comentário aos Analíticos Posteriores*:

[...] note-se que, no livro 6 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles postulou cinco hábitos ordenados à verdade: arte, ciência, prudência, sabedoria e entendimento. A estes, ele acrescentou duas disposições que dizem respeito tanto à verdade quanto ao erro, isto é, a suspeita e a opinião. Os cinco primeiros dizem respeito apenas à verdade, pois implicam a retidão da razão. Mas três deles, isto é, a sabedoria, a ciência e o entendimento, implicam a retidão no conhecimento de coisas necessárias. Assim, a ciência diz respeito a conclusões necessárias, o entendimento diz respeito a princípios necessários, e a sabedoria diz respeito às causas mais elevadas, que são as causas divinas. Os outros dois, a arte e a prudência, implicam a retidão da razão a respeito de coisas contingentes. A prudência diz respeito a atos que devem ser feitos e que permanecem no agente, tais como amar, odiar, escolher e outros semelhantes, pertencentes à moral, que são dirigidos pela prudência. A arte, por outro lado, implica a retidão da razão a respeito das coisas que devem ser produzidas, isto é, a respeito das ações realizadas na matéria exterior, tais como cortar e outras assim, que são dirigidas pela arte.<sup>21</sup>

As cinco virtudes intelectuais dizem respeito apenas à verdade, porque são tipos ou modos de “reta razão”. De modo geral, a sabedoria, a ciência e o entendimento versam retamente sobre coisas necessárias, ao passo que a prudência e a arte versam retamente sobre coisas contingentes e operáveis pelo homem. De modo particular, o entendimento versa retamente sobre os princípios, a ciência versa retamente sobre as conclusões, a sabedoria

<sup>20</sup> Em ST, I, q. 79, a. 9, Tomás esclarece que a parte “científica” e a parte “raciocinativa” da alma racional, embora tenham funções distintas, não são duas potências diversas. Sobre isso, ver a Seção 1.2.1.1.

<sup>21</sup> *In Poster.*, l. 1, l. 44, c. 1: “[...] note that in the *Nicomachean Ethics* VI [1139b15-18], Aristotle posited five habits oriented to truth: art, science, prudence, wisdom and understanding. To these, he added two dispositions which relate both to truth and error, i.e., suspicion and opinion. The first five, however, are related only to truth, since they imply correctness in reasoning [*rectitudinem rationis*]. Three of them, i.e., wisdom, science and understanding, imply correctness in the knowledge of necessary things. Thus, science concerns necessary conclusions, understanding concerns necessary principles, and wisdom concerns the highest causes, which are the divine causes. The other two, art and prudence, imply correctness in reasoning about contingent things. Prudence concerns acts [*agibilia*] which remain within the agent, e.g., loving, hating, choosing, and similar acts pertaining to morals, which prudence directs. Art, on the other hand, implies correctness in reasoning about the making of things [*factibilia*], i.e., about actions carried out in external matter, like cutting and other such works, which are directed by art.”

versa retamente sobre as causas mais elevadas (divinas), a prudência versa retamente sobre as ações que devem ser feitas (e que permanecem no agente), e a arte versa retamente sobre as obras que devem ser produzidas (e que são exteriores ao agente).

Portanto, pode-se notar, como o faz Domingo Basso<sup>22</sup>, que as virtudes intelectuais formam um todo análogo cuja razão comum é a reta razão. Assim como existe uma verdade primeira que é o princípio efetivo formal de todas as coisas verdadeiras e, não obstante, existem várias verdades secundárias a partir das quais as coisas criadas são ditas formalmente verdadeiras, assim também existe uma primeira reta razão, a lei eterna, que é o princípio eficiente e exemplar de toda reta razão e, não obstante, há vários modos secundários de reta razão a partir dos quais os atos e operações da razão humana são ditos formalmente retos. Por isso, quando se fala da reta razão como norma da moralidade, não se pode reduzi-la a apenas um dos modos pelos quais se participa dela. Embora cada virtude intelectual tenha um papel distinto, todas elas têm alguma relação com a ordem moral e são de algum modo necessárias, devido à perfeita unidade da atividade humana. Não obstante, o processo que torna reta a razão humana se inicia formalmente na ordem especulativa (ou cognoscitiva) e se torna prático por extensão, isto é, deriva ao apetite por participação<sup>23</sup>.

## 1.2 Ciência especulativa e ciência prática

---

<sup>22</sup> Ver BASSO (1963:64): “hablar de la formación de la razón recta es hablar de la formación de las virtudes intelectuales, hecho confirmado por el proceder de Aristóteles y su insigne comentador, que no nos hablan de otra cosa en todo el libro VI de la Ética. Las virtudes intelectuales, en su conjunto, constituyen un todo análogo que se denomina “*recta ratio*”, y cada una de ellas, separadamente y en un orden progresivo de génesis y perfección, resulta una etapa distinta con la que se va integrando el todo, y pueden ser denominadas singularmente con el mismo nombre con que el todo se denomina.”

<sup>23</sup> Ver BASSO (1993:47): “el concepto de “*ratio recta*” es análogo porque lo es el de verdad que la informa y la hace recta. Y así como existe una verdad primera por la cual todas las cosas se dicen verdaderas como en su principio efectivo formal y, sin embargo, existen muchas verdades en las cosas criadas por las cuales éstas se dicen formalmente verdaderas, de la misma manera existe una primera razón recta, la ley eterna, por la cual toda razón es recta en Ella como en su principio eficiente y ejemplar y, sin embargo, se dan varios modos de afirmar la razón recta en los actos y operaciones de la razón humana, cuya rectitud se afirma formalmente. La misma analogía de la recta razón impide, cuando se habla de ella como norma de la moralidad, reducirla a uno solo de los analogados inferiores. Todos los hábitos intelectuales tienen alguna relación con el orden moral debido a la perfecta unidad del obrar humano, aunque cada uno de ellos represente un papel distinto; todos asimismo son en cierta medida necesarios. Por tanto, tampoco se ha de limitar la aplicación del concepto de recta razón al orden del conocimiento práctico. Porque [...] se ha de reconocer que el proceso de participación de la verdad, rectificante de la razón, se inicia formalmente en el orden especulativo y se hace práctico por extensión. En otros términos, el orden intelectual se deriva por participación al apetito, constituyendo el ser moral de los actos humanos.”

Embora o critério que é usado para distinguir as virtudes intelectuais em especulativas e práticas possa ser válido para distinguir também as ciências em especulativas e práticas, uma vez que as virtudes intelectuais, enquanto residem na razão, são também tipos de ciência, Tomás apresenta, no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, a seguinte explicação sobre a distinção das ciências:

É preciso dizer que o intelecto teórico ou especulativo se distingue propriamente do operativo ou prático nisto: o especulativo tem por fim a verdade que considera, o prático, na verdade, ordena a verdade considerada à operação, como a um fim. Assim, o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma*<sup>24</sup> que diferem entre si pelo fim e no II da *Metafísica*<sup>25</sup> diz-se que o “fim da especulativa é a verdade, mas o fim da operativa é a ação”. Ora, como é preciso que a matéria seja proporcionada ao fim, é preciso que a matéria das ciências práticas sejam as coisas que podem ser feitas por nossa obra, de tal modo que o conhecimento delas possa ser ordenado à operação como a um fim. A matéria das ciências especulativas, no entanto, precisa ser coisas que não são feitas por nossa obra; donde, a consideração delas não pode ser ordenada à operação como a um fim. É de acordo com a distinção destas coisas que é preciso distinguir as ciências especulativas.<sup>26</sup>

As ciências são distinguidas em especulativas e práticas de acordo com a distinção do intelecto em especulativo e prático. Tomás indica que esta distinção do intelecto é postulada por Aristóteles e é feita de acordo com o critério do fim<sup>27</sup>: pois o intelecto será especulativo, se tiver por fim a consideração da verdade, mas será prático, se tiver por fim a operação. Ademais, Tomás argumenta que, a partir do critério do fim, a matéria sobre a qual as ciências versam também é distinguida em duas: pois “é preciso que a matéria seja proporcionada ao fim”. Assim, ele conclui que, para que as ciências especulativas tenham por fim a

<sup>24</sup> DA, 433a10-15: “há duas fontes do movimento local, nomeadamente o desejo e o intelecto. [...] A conclusão é que estes dois são fontes do movimento local: o intelecto e o desejo, entendendo eu aqui o intelecto que calcula ou raciocina em vista de um objetivo, isto é, o intelecto prático, o qual difere do intelecto teórico (especulativo) em função do carácter de seu fim.”

<sup>25</sup> ME, 993b19-23: “E também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação. (Com efeito, os que visam à ação, mesmo que observem como estão as coisas, não tendem ao conhecimento do que é eterno, mas só do que é relativo a determinada circunstância e num determinado momento).” Ao comentar esta passagem em seu *Comentário à Metafísica* (l. 2, l. 2, n. 289), Tomás indica que Aristóteles demonstra no livro 1 que a filosofia primeira é uma ciência teórica; ver ME, 982b19-20: “De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática.”

<sup>26</sup> DT, q. 5, a. 1, co.

<sup>27</sup> Em ST, I, q. 79, a. 11, co., Tomás esclarece que a diversidade de fins aos quais o intelecto humano pode ser ordenado não faz com que o intelecto seja duas potências diversas, pela seguinte razão: o que funda a diversidade entre as potências da alma humana é a diversidade entre os seus objetos essenciais, e não a diversidade entre os seus objetos acidentais; mas a diversidade entre o objeto especulativo do intelecto e o objeto prático do intelecto é somente uma diversidade entre objetos acidentais do intelecto, visto que “é acidental a um objeto apreendido pelo intelecto ser ordenado ou não para a ação”; logo, a diversidade entre o objeto especulativo do intelecto e o objeto prático do intelecto não funda uma diversidade entre duas potências.

consideração da verdade, elas têm de versar sobre matéria não operável, mas, para que as ciências práticas tenham por fim a operação, elas têm de versar sobre matéria operável.

A propósito, em *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, Tomás estabelece que a vida contemplativa e a vida ativa também são distintas quanto ao fim e quanto à matéria:

A vida contemplativa e a vida ativa distinguem-se pelo fim e pela matéria. Pois a matéria da vida ativa são as realidades temporais sobre as quais versam os atos humanos; a matéria da vida contemplativa são as essências inteligíveis das coisas, sobre as quais se detém o contemplativo. Essa diversidade de matéria decorre da diversidade de fins, como, aliás, acontece nos outros campos: a matéria é determinada segundo a exigência da finalidade.<sup>28</sup>

A vida contemplativa e a vida ativa são distintas, em primeiro lugar, quanto ao fim: a contemplativa tem por fim a contemplação da verdade (isto é, a contemplação das essências inteligíveis das coisas), ao passo que a ativa tem por fim a realização temporal dos atos humanos. A partir dessa diversidade de fins, a matéria destes dois tipos de vida também é diversificada: como a vida contemplativa tem por fim a contemplação da verdade, ela tem de versar sobre matéria especulável (isto é, inteligível), ao passo que, como a vida ativa tem por fim a operação humana, ela tem de versar sobre matéria operável pelo homem<sup>29</sup>.

### 1.2.1 As ciências especulativas

Como vimos na Seção 1.2, as ciências especulativas versam sobre coisas não operáveis e têm por fim a consideração da verdade. Examinemos, principalmente a partir do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, quais são as ciências especulativas e qual é o seu modo de proceder. Antes, porém, deve-se observar que, em tal obra, Tomás considera as

---

<sup>28</sup> DV, q. 11, a. 4, co.

<sup>29</sup> Convém notar que, ao discutir a vida contemplativa e a ativa em ST, II-II, q. 179-182, Tomás faz alguns comentários sobre a existência de um terceiro tipo de vida, intermediário, que é mencionado por Agostinho no livro 19 de *A Cidade de Deus*; ver ST, II-II, q. 179, a. 2, ad 2: “todo meio-termo é feito da combinação dos extremos e, por isso, já está virtualmente contido neles. Por exemplo, o morno está contido no quente e no frio, o cinza no branco e no preto. Assim, também, a vida composta de ambas está contida na vida ativa e na contemplativa. Contudo, assim como num composto predomina geralmente um dos elementos, assim também, nesse gênero médio de vida, prevalece umas vezes a contemplação, outras a ação”; e ver ST, II-II, q. 181, a. 2, ad 3: “a prudência é considerada como um meio-termo entre as virtudes intelectuais e as morais, enquanto ela tem o mesmo sujeito que as virtudes intelectuais e exatamente a mesma matéria que as virtudes morais. Quanto a esse terceiro gênero intermédio de vida, ele só é intermediário entre a vida ativa e a contemplativa por causa das coisas de que se ocupa, pois, ora se entrega à contemplação da verdade, ora se ocupa com as coisas exteriores”.

ciências especulativas não como as virtudes intelectuais que aperfeiçoam a parte especulativa da alma racional, mas como as ciências que versam sobre objetos especuláveis<sup>30</sup>.

Assim, no artigo 1 da questão 5<sup>31</sup>, Tomás procura defender que a filosofia especulativa é dividida adequadamente em natural, matemática e divina. Esta posição é fundamentada nas afirmações de Aristóteles e de Ptolomeu:

[...] que esta divisão seja adequada é provado pelo Filósofo no livro VI da *Metafísica*, onde diz: “Por isso, haverá três ciências filosóficas e teóricas – matemática, física e teologia”.

2 Ademais. No livro II da *Física* são reconhecidos três modos de proceder das ciências que também parecem corresponder a estas três.

3 Ademais, Ptolomeu também usa esta divisão no princípio do *Almagesto*.<sup>32</sup>

Mas, para que se explique como a ciência especulativa é distinguida em três, é preciso considerar, primeiramente, quais são as características gerais do objeto de toda e qualquer ciência especulativa:

Ora, é necessário saber, que quando os hábitos ou as potências são distinguidos pelos objetos, não são distinguidos de acordo com quaisquer diferenças dos objetos, mas de acordo com aquelas que competem, por si, aos objetos na medida em que são objetos. De fato, ser animal ou planta é acidental ao sensível na medida em que é sensível; assim, não é de acordo com isso que é estabelecida a distinção dos sentidos, mas antes de acordo com a diferença da cor e do som. Por isso, é preciso dividir as ciências especulativas pelas diferenças dos especuláveis na medida em que são especuláveis.<sup>33</sup>

Toda ciência especulativa, para ser distinta, precisa ter um objeto que seja distinto “por si” e não “por acidente”, assim como, por exemplo, a visão e a audição, para serem potências sensitivas distintas, precisam ter por objeto a cor e o som respectivamente, e não o animal ou a planta, pois o animal ou a planta, enquanto tais, são objetos destas potências apenas “por acidente” (mas, enquanto são dotados de cor, são objetos “por si” da visão, ao passo que, enquanto são dotados de som, são objetos “por si” da audição). Ademais:

<sup>30</sup> Ver DT, q. 5, a. 1, ad 1: “o Filósofo no livro VI da *Ética* determina acerca dos hábitos intelectuais, na medida em que são virtudes intelectuais. Ora, são denominados virtudes, na medida em que aperfeiçoam em sua operação. Com efeito, “a virtude é o que torna bom o seu possuidor e torna boa sua ação”. Assim, diversifica tais virtudes de acordo com a maneira pela qual é aperfeiçoado por tais hábitos especulativos. De fato, a parte especulativa da alma é aperfeiçoada pela inteligência, que é o hábito dos princípios pelo qual algo se torna evidente por si mesmo, de maneira diferente da maneira pela qual se conhecem as conclusões demonstradas a partir destes princípios, quer a demonstração parta das causas inferiores, como se dá na ciência, quer das causas mais elevadas, como se dá na sabedoria. No entanto, quando se distinguem as ciências, na medida em que são certos hábitos, é preciso que sejam distinguidas de acordo com seus objetos, isto é, de acordo com as coisas de que tratam as ciências. É assim que são distinguidas aqui e no livro VI da *Metafísica* três partes da filosofia especulativa.”

<sup>31</sup> Sobre este artigo, ver AGUIRRE DE CÁRCER (2003), Capítulo 5.

<sup>32</sup> DT, q. 5, a. 1, s.c.

<sup>33</sup> DT, q. 5, a. 1, co.

Ora, ao especulável, que é o objeto da potência especulativa, compete algo da parte da potência especulativa e algo da parte do hábito de ciência pelo qual o intelecto é aperfeiçoado. Com efeito, da parte do intelecto compete-lhe que seja imaterial, porque também o próprio intelecto é imaterial; da parte da ciência compete-lhe, na verdade, que seja necessário, porque a ciência diz respeito ao necessário, como se prova no livro I dos *Segundos Analíticos*. Ora, todo necessário enquanto tal é imóvel; pois, tudo o que se move, enquanto tal, é possível ser e não ser pura e simplesmente ou sob um certo aspecto, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Assim, pois, ao especulável, que é o objeto da ciência especulativa, compete por si a separação da matéria e do movimento ou a aplicação a estes. Assim, as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento.<sup>34</sup>

O objeto de toda ciência especulativa precisa ser imaterial, necessário e imóvel, pois: (1) o intelecto que versa sobre tal objeto é imaterial; (2) a virtude (ou hábito) intelectual da ciência versa apenas sobre o necessário; e (3) todo necessário, enquanto tal, é imóvel. Portanto, o que distingue “por si” o objeto de toda ciência especulativa é o afastamento da matéria e do movimento ou a aplicação a estes.

E, então, é de acordo com o modo de afastamento da matéria e do movimento que o objeto especulável é distinguido em três e a ciência especulativa é distinguida em três:

Há, pois, entre os especuláveis alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser porque não podem ser senão da matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria no que se refere ao ser e ao inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. Há, ainda, alguns, que apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. [...] <sup>35</sup>

Há três objetos especuláveis: (1) um deles depende da matéria quanto ao ser e quanto ao que é inteligido; (2) outro depende da matéria quanto ao ser, mas não quanto ao que é inteligido; e (3) outro não depende da matéria quanto ao ser. A ciência natural (ou física) versa sobre o primeiro objeto, pois nas definições inteligíveis que pertencem a esta ciência se inclui a matéria sensível. A matemática versa sobre o segundo objeto, porque nas definições

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> DT, q. 5, a. 1, co.

inteligíveis que pertencem a esta ciência não se inclui a matéria sensível. E a ciência divina (ou teologia) versa sobre o terceiro objeto, uma vez que ela versa sobre objetos que, ou nunca são na matéria, ou são na matéria em alguns e em alguns não.

No entanto, uma das objeções apresentadas contra a posição de Tomás afirma que a ética, ou filosofia moral, também deve ser mencionada na divisão da filosofia especulativa, pois tal ciência, embora seja prática, tem uma parte especulativa, assim como a medicina é prática e tem uma parte especulativa<sup>36</sup>. Examinemos a resposta de Tomás para este argumento, dividindo-a em três partes. A primeira parte é:

[...] é preciso dizer que, como diz Avicena no princípio de sua *Medicina*, distinguem-se diferentemente o teórico e o prático quando a filosofia é dividida em teórica e prática, quando as artes são divididas em teóricas e práticas, quando a medicina o é. De fato, quando a filosofia ou mesmo as artes são distinguidas pelo teórico e o prático, deve-se tomar sua distinção a partir do fim, de tal modo que seja dito teórico o que se ordena exclusivamente ao conhecimento da verdade, e prático o que se ordena à operação. Há, porém, a seguinte diferença quando assim se divide toda a filosofia e as artes: na divisão da filosofia faz-se referência ao fim da beatitude ao qual toda a vida humana se ordena. Com efeito, como diz Agostinho no livro XX de *A cidade de Deus*, a partir das palavras de Varrão: “não há nenhum outro motivo para o ente humano filosofar, a não ser para que seja feliz”. Ora, como os filósofos afirmam uma dupla felicidade, uma contemplativa e outra ativa, como é patente no livro X da *Ética*, de acordo com isto distinguiram também duas partes da filosofia, a moral, que denominaram prática, e a natural e racional, que denominaram teórica.<sup>37</sup>

De modo geral, a filosofia e as artes são distinguidas em teóricas (especulativas) e práticas de acordo com o critério do fim: será teórico aquilo que tiver por fim o conhecimento da verdade, e será prático aquilo que tiver por fim a operação. Mas, de modo mais determinado, a filosofia é distinguida em teórica e prática de acordo com um determinado tipo de fim: o fim da beatitude (felicidade), que é um fim ao qual toda a vida humana se ordena, como se lê em *A cidade de Deus*, de Agostinho. E, segundo os filósofos, como, por exemplo, Aristóteles, a felicidade é distinguida em contemplativa e ativa<sup>38</sup>. Portanto, a partir desta distinção, a filosofia é distinguida pelos filósofos em duas partes: uma teórica, que abrange a filosofia natural e a filosofia racional (lógica), e outra prática, que abrange a filosofia moral.

A segunda parte da resposta é:

<sup>36</sup> Ver DT, q. 5, a. 1, 4 arg.: “Parece que a ciência da medicina é operativa por excelência e, todavia, sustenta-se que nela há uma parte especulativa e outra prática. Logo, pela mesma razão, em todas as outras ciências operativas, uma parte é especulativa; assim, devia ser feita menção nesta divisão da ética ou moral, apesar de ser ativa, por causa de sua parte especulativa.”

<sup>37</sup> DT, q. 5, a. 1, ad 4.

<sup>38</sup> Em ST, I-II, q. 3, a. 2, ad 4, Tomás esclarece que, na vida presente, a felicidade humana, seja a contemplativa, seja a ativa, é imperfeita.



No entanto, quando algumas artes são denominadas especulativas e algumas práticas, faz-se referência a alguns fins particulares destas artes, como se dissermos que a agricultura é uma arte prática e a dialética, teórica.<sup>39</sup>

As artes são distinguidas em especulativas e práticas de acordo com os seus fins particulares, ou seja, os fins que não são aqueles aos quais toda a vida humana se ordena. Por isso é que a agricultura, enquanto se ordena ao seu fim particular, é dita prática, ao passo que a dialética, enquanto se ordena ao seu fim particular, é dita teórica (especulativa).

E a terceira parte da resposta é:

Quando, porém, a medicina é dividida em teórica e prática, a divisão não é considerada a partir do fim. Deste ponto de vista, toda a medicina está contida sob a prática por ser ordenada à operação. Considera-se a mencionada divisão, na medida em que o que é tratado na medicina é próximo ou afastado da operação. Chama-se prática a parte da medicina que ensina o modo de operar em vista da cura, por exemplo, que tais remédios devem ser ministrados para tais abscessos; e teórica a parte que ensina os princípios pelos quais o ente humano se dirige na operação, mas não de maneira próxima, por exemplo, que há três virtudes e que há tantos tipos de febre. Donde, não ser preciso, se alguma parte de uma ciência ativa for denominada teórica, que por isso esta parte seja colocada sob a filosofia especulativa.<sup>40</sup>

O critério de acordo com o qual a medicina é dividida não é o do fim, mas o do afastamento ou proximidade da operação. Pois, se for considerada de acordo com o critério do fim, a medicina não é dividida e é toda prática, uma vez que ela toda tem por fim a operação. Entretanto, de acordo com o critério do afastamento ou proximidade da operação, a medicina é dividida em duas partes: uma prática, que é próxima da operação e ensina o modo de operar com o fim de curar, e outra teórica (especulativa), que é afastada da operação e ensina os princípios a partir dos quais o homem se dirige na operação médica. Portanto, se uma ciência prática (como aquela mencionada na objeção) pudesse ser dividida como a medicina, ela teria uma parte especulativa e uma parte prática, pois esta divisão seria feita de acordo com o critério do afastamento ou proximidade da operação; mas, por outro lado, se tal ciência fosse considerada de acordo com o critério do fim, ela não seria dividida e não pertenceria à filosofia especulativa, pois ela toda seria prática, visto que ela toda teria por fim a operação.

A propósito da primeira parte da resposta, pode-se notar uma referência a duas divisões próprias da filosofia: uma pela qual a filosofia é dividida em teórica e prática, e outra pela qual a filosofia é dividida em natural, racional e moral. Para Tomás, estas duas divisões

---

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem.

são compatíveis entre si, na medida em que a filosofia natural e a filosofia racional (lógica)<sup>41</sup> correspondem à filosofia teórica, e a filosofia moral, à filosofia prática. Também se pode notar uma referência à divisão da filosofia em natural, racional e moral no início do *Comentário à Ética a Nicômaco*, onde Tomás fala sobre as ordens que a razão humana pode considerar ou produzir:

Como a operação da razão é aperfeiçoada por hábito, é de acordo com os diversos modos de ordem considerados em particular pela razão que surge uma diversidade de ciências. A função da filosofia natural é considerar a ordem das coisas que a razão humana considera, mas não produz – e com a filosofia natural incluímos também a metafísica. A ordem que a razão produz no seu próprio ato de consideração pertence à filosofia racional (lógica), que considera propriamente a ordem das partes da expressão verbal umas em relação às outras e a ordem dos princípios uns em relação aos outros e às suas conclusões. A ordem das ações voluntárias pertence à consideração da filosofia moral. A ordem que a razão, ao considerar, produz nas coisas exteriores projetadas pela razão humana pertence às artes mecânicas.<sup>42</sup>

Há quatro ordens que a razão humana pode considerar ou produzir. Três delas são atribuídas às ciências filosóficas, ao passo que uma delas é atribuída às artes mecânicas. As ordens atribuídas às ciências filosóficas são: (1) a ordem que a razão considera, mas não produz; (2) a ordem que a razão produz no seu próprio ato de consideração; e (3) a ordem das ações voluntárias. A primeira ordem é atribuída à filosofia natural (e também à metafísica); a segunda, à filosofia racional (lógica); e a terceira, à filosofia moral. E a ordem que a razão, ao considerar, produz nas coisas exteriores projetadas pela razão humana é atribuída às artes

---

<sup>41</sup> Para Tomás, como a filosofia racional (lógica) não tem por fim conhecer a sua matéria por si mesma, ela não é uma ciência especulativa tal como a natural, a matemática e a divina são ciências especulativas; porém, por outro lado, como ela tem por fim conhecer a sua matéria para fornecer um auxílio às outras ciências, isto é, para fornecer os instrumentos dos quais aquelas ciências especulativas necessitam, segue-se que ela é uma ciência instrumental, que, como tal, se reduz à filosofia especulativa; ver DT, q. 5, a. 1, ad 2: “as ciências especulativas, como está claro no princípio da *Metafísica*, versam sobre aquilo cujo conhecimento é procurado por si mesmo. Ora, as coisas de que a lógica se ocupa não são das que se deseja conhecer por si mesmas, mas como um certo auxílio para as outras ciências. Portanto, a lógica não está contida sob a filosofia especulativa como parte principal, mas como algo reduzido à filosofia especulativa, na medida em que fornece à especulação seus instrumentos, isto é, os silogismos, definições e similares, dos quais necessitamos nas ciências especulativas. Donde, de acordo com Boécio, no *Comentário sobre Porfírio*, a lógica não é tanto uma ciência, mas antes instrumento da ciência.”

<sup>42</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 1, n. 2: “Because the operation of reason is perfected by habit, according to the different modes of order that reason considers in particular, a differentiation of sciences arises. The function of natural philosophy is to consider the order of things that human reason considers but does not establish—understand that with natural philosophy here we also include metaphysics. The order that reason makes in its own act of consideration pertains to rational philosophy (logic), which properly considers the order of the parts of verbal expression with one another and the order of principles to one another and to their conclusions. The order of voluntary actions pertains to the consideration of moral philosophy. The order that reason in planning establishes in external things arranged by human reason pertains to the mechanical arts.”

mecânicas. A divisão da filosofia em natural, racional e moral é interpretada de tal modo que a filosofia natural corresponde à filosofia teórica, e a filosofia moral, à filosofia prática<sup>43</sup>.

Assim, no artigo 1 da questão 6<sup>44</sup>, Tomás procura defender que se procede raciocinativamente na filosofia natural, disciplinativamente na matemática e intelectivamente na ciência divina.

Para determinar que se procede raciocinativamente na filosofia natural, Tomás esclarece, antes, que um modo de proceder pode ser chamado de “raciocinativo” (ou “racional”) em três sentidos. O primeiro sentido é:

De um primeiro modo, por parte dos princípios, a partir dos quais se procede, como quando alguém procede à prova de algo a partir das obras da razão, tais como o gênero, a espécie, o oposto e intenções semelhantes que os lógicos consideram; assim, algum procedimento será chamado de raciocinativo, quando alguém se serve em alguma ciência das proposições ensinadas na lógica, isto é, na medida em que nos servimos da lógica nas outras ciências, na medida em que esta é uma doutrina.<sup>45</sup>

Um modo de proceder pode ser chamado de “raciocinativo” por parte dos princípios, na medida em que se usa a lógica como uma doutrina nas outras ciências, procedendo-se à prova de algo a partir das obras da razão, tais como o gênero, a espécie, o oposto e intenções semelhantes que os lógicos consideram.

O segundo sentido é:

Um procedimento é dito racional, de outro modo, a partir do termo no qual se detém no procedimento. [...] Às vezes, porém, a investigação da razão [...] se detém na própria investigação, isto é, quando ainda resta ao investigador caminho em direções distintas; isto acontece quando se procede por meio de razões prováveis, que, por natureza, produzem opinião ou fé.<sup>46</sup>

Um modo de proceder pode ser chamado de “raciocinativo” por parte do termo no qual se detém, na medida em que a investigação racional se detém na própria investigação, deixando ao investigador caminho em direções distintas, e procedendo por razões prováveis, as quais produzem opinião ou fé.

E o terceiro sentido é:

---

<sup>43</sup> Ver MCINERNY (1990:6): “St. Thomas will also find different divisions of philosophy complementary rather than competing. [...] (N. 7: Cf., for example, *In libros Ethicorum*, Bk. I, lectio I, n. 2, where the threefold division into rational, moral and natural philosophy is interpreted in such a way that “moral” stands for “practical” and “natural” for “theoretical”.)”

<sup>44</sup> Sobre este artigo, ver LÉRTORA MENDOZA & BOLZÁN (1972).

<sup>45</sup> DT, q. 6, a. 1, co. (a).

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Algun procedimiento é dito racional [...] a partir da potência racional, isto é, na medida em que, no próprio procedimento, seguimos o modo próprio da alma racional no conhecer; é assim que o procedimento raciocinativo é próprio da ciência natural. Com efeito, a ciência natural guarda nos seus procedimentos o modo próprio da alma racional quanto ao seguinte. Primeiro, quanto ao fato de que, assim como a alma racional recebe o conhecimento dos inteligíveis (que são mais conhecidos de acordo com a natureza) a partir dos sensíveis (que são mais conhecidos quanto a nós), também a ciência natural procede a partir do que é mais conhecido quanto a nós e menos conhecido de acordo com a natureza, como é patente no livro I da *Física*; e a demonstração que se realiza pelo sinal ou pelo efeito é utilizada sobretudo na ciência natural. Segundo, porque como cabe à razão discorrer de um para o outro, isto se observa sobretudo na ciência natural, onde, a partir do conhecimento de uma coisa, chega-se ao conhecimento de outra, assim como a partir do conhecimento do efeito ao conhecimento da causa. [...] Ora, na ciência natural, na qual se faz demonstração pelas causas extrínsecas, prova-se algo de uma coisa por outra coisa totalmente extrínseca; assim, observa-se o método da razão sobretudo na ciência natural e, por isso, a ciência natural é, entre as demais, a que é mais conforme com o intelecto do ente humano.<sup>47</sup>

Um modo de proceder pode ser chamado de “raciocinativo” a partir da potência racional, na medida em que se segue o modo próprio da alma racional no conhecer. É neste sentido que a ciência natural procede raciocinativamente. Ela procede raciocinativamente: (1) enquanto a alma racional procede do que é mais conhecido quanto a nós para o que é mais conhecido de acordo com a natureza, como, por exemplo, ao fazer uma demonstração pelo sinal ou pelo efeito; e (2) enquanto a razão discorre de uma coisa a outra, como, por exemplo, ao partir do conhecimento de um efeito e chegar ao conhecimento de uma causa totalmente extrínseca. Por isso, a ciência natural é, entre todas as ciências especulativas, a que é mais conforme com o intelecto humano.

Entretanto, uma das objeções apresentadas contra a posição de Tomás afirma que a filosofia natural não procede raciocinativamente, pois, ao se considerar o duplo modo de conhecer postulado por Aristóteles – o científico e o raciocinativo – entende-se que ela pertence ao científico, mas não ao raciocinativo<sup>48</sup>. Em resposta, Tomás afirma:

[...] o Filósofo nesta passagem sustenta como sendo o mesmo o raciocinativo e o opinativo; donde, ser patente que pertence ao segundo modo indicado; no mesmo lugar, o Filósofo atribui ao raciocinativo ou opinativo o que pode ser realizado pela ação humana, de que se ocupa a ciência moral, em razão de sua contingência. Donde, se pode coligir do que foi dito que o primeiro

<sup>47</sup> DT, q. 6, a. 1, co. (a).

<sup>48</sup> Ver DT, q. 6, a. 1, 4 arg. (a): “No livro VI da *Ética* o raciocinativo é contradistinguido do científico pelo Filósofo. Ora, a filosofia natural faz parte do científico. Logo, não se lhe atribui convenientemente o proceder raciocinativamente.”

modo de raciocinatividade é próprio sobretudo à ciência racional, o segundo à ciência moral, e o terceiro à ciência natural.<sup>49</sup>

Um modo de proceder pode ser chamado de “raciocinativo” em três sentidos: o primeiro (“por parte dos princípios”) é atribuído à filosofia racional (lógica), o segundo (“por parte do termo no qual se detém”), à filosofia moral, e o terceiro (“a partir da potência racional”), à filosofia natural; e o modo raciocinativo ao qual a objeção se refere não é aquele que é atribuído à filosofia natural, mas é aquele que é atribuído à filosofia moral, pois é idêntico ao modo opinativo e versa sobre o que pode ser realizado pela ação humana, que é contingente. Pouco a seguir, veremos mais sobre o modo raciocinativo ou opinativo.

Quanto à matemática, nela se procede disciplinativamente:

[...] proceder disciplinativamente é atribuído à ciência matemática, não porque somente ela proceda disciplinativamente, mas porque isto lhe cabe principalmente. Com efeito, como aprender nada mais é do que receber a ciência de outrem, então se diz que procedemos disciplinativamente quando nosso procedimento conduz ao conhecimento certo que é chamado de ciência; o que acontece sobretudo nas ciências matemáticas. Pois, como a matemática é intermediária entre a natural e a divina, ela própria é mais certa que ambas. Que a natural, pelo fato de que sua consideração é desligada do movimento e da matéria, ao passo que a consideração da natural situa-se na matéria e no movimento. [...] Mas, pelo fato de que sua consideração [da natural] diz respeito às coisas móveis, que não se portam de maneira uniforme, seu conhecimento é menos firme [...]. [...] O procedimento da matemática é também mais certo que o procedimento da ciência divina; porque aquilo de que trata a ciência divina é mais afastado do sensível, a partir do qual o nosso conhecimento tem começo [...]. O que é de ordem matemática, porém, apresenta-se ao sentido e está subordinado à imaginação [...]; por isso, o intelecto humano, que recebe das imagens, capta com mais facilidade e certeza o conhecimento disto [...].<sup>50</sup>

De modo geral, proceder disciplinativamente significa conduzir ao conhecimento certo que é chamado de ciência, e isto não é exclusivo da matemática. No entanto, a matemática é mais certa do que a ciência natural e a divina, sendo intermediária entre elas. É mais certa do que a natural, porque considera os seus objetos sem matéria e movimento, ao passo que a natural considera os seus respectivos objetos na matéria e no movimento, o que torna esta consideração menos firme. E é mais certa do que a divina, pois os seus objetos apresentam-se ao sentido e estão subordinados à imaginação, sendo captados com mais facilidade e certeza, ao passo que os objetos da ciência divina são mais afastados do sensível, o que torna esta ciência menos certa.

E quanto à ciência divina, nela se procede intelectivamente:

---

<sup>49</sup> DT, q. 6, a. 1, ad 4 (a).

<sup>50</sup> DT, q. 6, a. 1, co. (2).

[...] se diz no livro *Sobre o espírito e a alma* que o intelecto se ocupa dos espíritos criados e a inteligência do próprio Deus. Ora, é principalmente destes que se ocupa a ciência divina. Logo, proceder intelectivamente parece ser próprio dela.

2 Ademais. O modo de proceder da ciência deve corresponder à matéria. Ora, as coisas divinas são coisas inteligíveis por si mesmas. Logo, proceder intelectivamente é o modo adequado à ciência divina.<sup>51</sup>

Como é próprio ao intelecto e à inteligência versar sobre os espíritos criados e sobre Deus, é preciso que, para que se verse sobre tais coisas, proceda-se de acordo com o modo do intelecto, ou seja, intelectivamente. Portanto, como também é próprio à ciência divina versar sobre tais coisas, é preciso que ela proceda intelectivamente. Além disso, para que se verse sobre coisas que são inteligíveis por si mesmas, como o são as coisas divinas, é preciso proceder intelectivamente. Logo, como é próprio à ciência divina versar sobre coisas que são inteligíveis por si mesmas, é preciso que ela proceda intelectivamente.

#### 1.2.1.1 O modo científico e o modo raciocinativo

Tomás caracteriza o duplo modo de proceder – o científico e o raciocinativo – em três ocasiões principais: no *Comentário à Ética a Nicômaco*, nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade* e na *Suma de Teologia*. Nas três, discute-se o sentido de uma passagem da *Ética a Nicômaco*, mas nas duas últimas discute-se também se a razão superior e a razão inferior são potências diversas. Examinemos os respectivos textos. Em primeiro lugar, porém, vejamos a referida passagem da *Ética a Nicômaco*:

Dissemos antes que a alma tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Façamos agora uma distinção semelhante no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes racionais: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas passíveis de variação. Com efeito, quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, uma vez que é por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. Uma dessas partes pode ser chamada de científica, e calculativa, a outra; deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém

---

<sup>51</sup> DT, q. 6, a. 1, s.c. (c). A respeito do restante da resposta, onde se fala de “via de resolução” e “via de composição”, ver SWEENEY (1986), Parte II.

delibera sobre coisas invariáveis. Portanto, a calculativa é uma parte da faculdade da alma que concebe um princípio racional.<sup>52</sup>

Aristóteles procura mostrar que a parte racional da alma é dividida em duas partes: a científica e a calculativa. A razão para a divisão é que, se há dois tipos distintos de objetos da alma racional, devem haver também duas partes da alma racional para conhecer cada um deles. Assim, a parte científica é aquela pela qual se conhecem as coisas cujos princípios são invariáveis, e a parte calculativa é aquela pela qual se conhecem as coisas variáveis e se delibera a respeito delas, visto que deliberar e calcular são a mesma coisa.

Ao comentar esta passagem, Tomás pergunta se há, de fato, duas partes da alma racional e apresenta alguns argumentos que mostram que parece não haver tais partes. Entretanto, em resposta à pergunta, ele afirma:

Esta dúvida é facilmente resolvida, considerando-se que as coisas contingentes podem ser entendidas de dois modos: de um modo, segundo as suas noções universais, e, de outro modo, tais como são nas coisas particulares. Com efeito, as noções universais das coisas contingentes são imutáveis. Deste modo, há demonstrações sobre coisas contingentes, e o conhecimento delas pertence às ciências demonstrativas. A ciência natural versa não só sobre coisas necessárias e incorruptíveis, mas também sobre coisas corruptíveis e contingentes. Logo, é evidente que as coisas contingentes, assim consideradas, pertencem à mesma parte da alma intelectiva (chamada de científica pelo Filósofo) que as coisas necessárias, e as noções apresentadas procedem deste modo. De outro modo, as coisas contingentes podem ser tomadas tais como são nas coisas particulares. Assim, elas são variáveis e não caem sob o intelecto a não ser mediante as potências sensitivas. Então, entre as partes da alma sensitiva, coloca-se uma potência chamada razão particular, ou *cogitativa*, que compara impressões particulares. É nesse sentido que o Filósofo, aqui, entende as coisas contingentes, pois, assim, elas são objetos do conselho (deliberação) e da operação. Por isso é que ele diz que as coisas necessárias e as contingentes, assim como as coisas universais especuláveis e as particulares operáveis, pertencem a partes diferentes da alma racional.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> EN, 1139a5-15.

<sup>53</sup> *In Ethic.*, l. 6, l. 1, n. 1123: “This doubt is easily solved by considering that contingent things can be understood in two ways: in one way according to their universal concepts (rationes), in the other way as they are in the concrete [*in particulari*]. Accordingly, the universal concepts of contingent things are immutable. In this way demonstrations are given about contingent things, and the knowledge of them belongs to the demonstrative sciences. Natural science is concerned not only with necessary and incorruptible things but also with corruptible and contingent things. Hence it is evident that contingent things considered in this way belong to the same part of the intellective soul (called scientific by the Philosopher) as necessary things, and the reasons presented proceed with this understanding. In the other way contingent things can be taken as they are in the real order [*in particulari*]. Thus understood they are variable and do not fall under the intellect except by means of the sensitive powers. So, among the parts of the sensitive soul we place a power called particular reason or the sensory power of judgment [*vis cogitativa*], which collates particular impressions. It is in this sense that the Philosopher here understands contingent things, for thus they are objects of counsel and operation. For this reason he says that necessary and contingent things, like speculative universals and individual operable things, belong to different parts of the rational soul.”

Há duas partes na alma racional, porque as coisas contingentes podem ser conhecidas de dois modos: (1) segundo as suas noções universais, e (2) tais como são nas coisas particulares. Uma parte (a científica) conhece as noções universais das coisas contingentes, visto que tais noções são imutáveis. Assim, por exemplo, a ciência natural, que é uma ciência demonstrativa, pode versar não só sobre coisas necessárias e incorruptíveis, mas também sobre coisas corruptíveis e contingentes. A outra parte conhece as coisas contingentes tais como são nas coisas particulares, não diretamente, mas por meio de uma potência sensitiva chamada razão particular<sup>54</sup>. Assim, esta parte conhece as coisas contingentes enquanto são deliberáveis e operáveis.

O que distingue as duas partes da alma racional é o modo de conhecer (ou de proceder) de cada uma: a parte científica procede por noções universais e necessárias, e a parte calculativa procede comparando impressões particulares e deliberando sobre coisas operáveis.

Uma das *Questões Disputadas Sobre a Verdade* diz respeito à razão superior e à razão inferior. A questão tem cinco artigos, e o segundo artigo pergunta se a razão superior e a razão inferior são potências diversas. Neste artigo, apresentam-se quinze argumentos iniciais que procuram mostrar que elas são potências diversas. O terceiro desses argumentos afirma<sup>55</sup> que a parte científica da alma é idêntica à razão superior, pois a primeira versa sobre coisas necessárias e a segunda versa sobre coisas eternas, e o que é eterno é necessário; e, ademais, a parte raciocinativa da alma é idêntica à razão inferior, pois a primeira versa sobre coisas contingentes e a segunda versa sobre coisas temporais, e o que é temporal é contingente; portanto, como a parte científica e a parte raciocinativa são potências diversas, segue-se que a razão superior e a razão inferior são potências diversas.

No entanto, em sua resposta<sup>56</sup>, Tomás sustenta que elas não são potências diversas, mas são distintas apenas pelas suas funções. A partir daí, Tomás responde os argumentos

---

<sup>54</sup> Sobre o conhecimento indireto das coisas particulares e contingentes, ver DT, q. 5, a. 2, ad 4, e ST, I, q. 86, a. 3. Sobre a razão particular, ver RÜPPEL (1974) e IVANOV (1998).

<sup>55</sup> Ver DV, q. 15, a. 2, 3 arg.: “Everything eternal is necessary and everything temporal and subject to change is contingent, as appears from the Philosopher. But the Philosopher calls *scientific* the part of the soul which deals with necessary things, and *reasoning* [*ratiocinativum*], or *conjectural* [*opinativum*], the part which deals with contingent things. Therefore, since, according to Augustine, higher reason embraces eternal things and lower reason administers temporal and perishable things, it seems that the *reasoning* is the same as lower reason and the *scientific* is the same as higher reason. But the *scientific* and *reasoning* are different powers, as the Philosopher also clearly shows. Therefore, higher and lower reason are different powers.”

<sup>56</sup> É suficiente, aqui, citar um dos argumentos em sentido contrário; DV, q. 15, a. 2, s.c.: “Different powers of the soul are different things. But higher and lower reason are not different things. Consequently, Augustine says: “When we discuss the nature of the human mind, we are talking about one thing. And we divide it into the two which we have mentioned only by reason of its functions.” Therefore, higher and lower reason are not different powers.”



iniciais, afirmando o seguinte quanto ao terceiro<sup>57</sup>. A parte científica não é idêntica à razão superior e a parte raciocinativa não é idêntica à razão inferior, pois a razão superior pode versar sobre naturezas inferiores e pode também versar sobre os atos humanos contingentes (na medida em que se pode atribuir a ela o pecado em tais atos). A parte científica e a parte raciocinativa, por sua vez, são distintas quanto à natureza do objeto inteligível. A científica resolve as conclusões de um raciocínio na quiddidade (*quod quid est*), que é o objeto do intelecto. A raciocinativa, no entanto, não pode realizar tal resolução e chegar à quiddidade, por causa da incerteza da existência das coisas contingentes. Assim, ela não pode trazer a pesquisa da razão ao seu termo, mas se detém na investigação, e não alcança senão uma opinião sobre as coisas contingentes, que são conhecidas por um tipo de conjectura. Daí que ela receba o seu nome a partir do termo no qual se detém. Portanto, como a razão superior e a razão inferior são distintas quanto às naturezas sobre as quais versam, elas não são idênticas à científica e a raciocinativa, que são distintas quanto à natureza do seu objeto inteligível. O que distingue a razão superior e a razão inferior não é o que distingue a parte científica e a parte raciocinativa.

Na *Suma de Teologia* (I, q. 79, a. 9), pergunta-se se a razão superior e a razão inferior são potências diversas. Quatro argumentos iniciais defendem que elas são potências diversas. O terceiro argumento, em particular, afirma<sup>58</sup> que a razão superior é o mesmo que o

---

<sup>57</sup> Ver DV, q. 15, a. 2, ad 3: “The scientific and the reasoning or conjectural parts are not the same as higher and lower reason, since we can have necessary considerations, which belong to the scientific, about lower natures with which lower reason is concerned; otherwise, *Physics* and *Metaphysics* would not be sciences. In the same way, higher reason also can in some way turn its attention to human acts, which depend on free will, and so are contingent; otherwise, sin, which occurs in such matters, would not be attributed to higher reason. Thus, higher reason is not completely distinct from the reasoning or conjectural part.

But the scientific part and the reasoning part are different powers because they are distinguished in relation to the nature of the intelligible object. For, since the act of any power does not extend beyond the scope of its object, every activity that cannot be reduced to the same formality of its object must belong to another power, which has another characteristic object. Now, the object of understanding is “something” (*quid*) as is said in *The Soul*. For this reason, the activity of understanding extends as far as the scope of the quiddity (*quod quid est*) of this “something” can extend. It is through this action that one at first knows principles themselves immediately, and from knowledge of these principles, by reasoning further, one arrives at knowledge of conclusions. This power, which is naturally ordained to analyze these conclusions into the quiddity (*quod quid est*), the Philosopher calls scientific.

However, there are some things in which it is impossible to perform such an analysis and to arrive at the quiddity, because of the uncertainty of their existence. This is the case with contingent things, in so far as they are contingent. Hence, these are not known through their quiddity, which is the proper object of understanding, but in another way, namely, through a kind of conjecture about those things concerning which we cannot have certitude. For this, then, a different power is needed. And, since this faculty cannot bring the inquiry of reason to its term, as it were, to rest, but stays with the investigation, as it were, in motion, and attains no more than opinion about the objects of its inquiry, this power is, therefore, called the reasoning or the conjectural power from the term of its activity. But higher and lower reason are distinguished according to natures themselves and, therefore, are not different powers as the scientific and the conjectural are.”

<sup>58</sup> Ver ST, I, q. 79, a. 9, 3 arg.: “Ademais, o Filósofo diz no livro VI da *Ética* que o *princípio* [de ciência] [*scientificum*] pelo qual a alma conhece o que é necessário, é um princípio distinto e uma parte da alma distinta do *princípio de opinião* e de *raciocínio* [*opinativo et ratiocinativo*], pelo qual conhece o que é contingente. O

*scientificum*, pois a primeira versa sobre coisas eternas e o segundo versa sobre coisas necessárias, e o eterno é o mesmo que o necessário; e, ademais, a razão inferior é o mesmo que o *ratiocinativum*, pois a primeira versa sobre coisas temporais e o segundo versa sobre coisas contingentes, e o temporal é o mesmo que o contingente; logo, como o *scientificum* e o *ratiocinativum* são partes da alma distintas, a razão superior e a razão inferior são potências distintas.

No entanto, em sua resposta<sup>59</sup>, Tomás explica que elas são distintas apenas quanto às suas funções, e que se atribui a sabedoria à razão superior e a ciência à razão inferior.

Assim, em resposta ao terceiro argumento, Tomás afirma:

[...] deve-se dizer que o *princípio de ciência* [*scientificum*] de que fala o Filósofo não é o mesmo que a razão superior, pois se encontram noções necessárias mesmo nas coisas temporais, objeto da ciência natural e da matemática. O *princípio de opinião e raciocínio* [*opinativum et ratiocinativum*] está abaixo da razão inferior, porque diz respeito apenas ao que é contingente. Nem se deve dizer absolutamente que o intelecto conhece o necessário e o contingente por meio de potências diferentes, pois os conhece segundo a mesma razão do objeto, sob a razão de ente e de verdadeiro. Em consequência, conhece perfeitamente o que é necessário, que é perfeito sob o aspecto do ser e da verdade, já que alcança sua essência e por ela demonstra suas propriedades acidentais. Quanto ao que é contingente, ele o conhece imperfeitamente, porque são imperfeitos sob o aspecto do ser e da verdade. O perfeito e o imperfeito em ato não diversificam as potências, mas diversificam os atos quanto ao modo de operar e, portanto, os princípios dos atos e os mesmos *habitus*. Por isso, o Filósofo afirmou duas partes na alma, o princípio de ciência [*scientificum*] e o princípio de opinião [*ratiocinativum*], não porque sejam duas potências, mas porque se distinguem por sua diversa aptidão em adquirirem *habitus* diversos, o que procura justamente estabelecer nesse lugar. Embora contingente e necessário sejam diferentes pelo gênero, coincidem sob a razão comum de ente, que é objeto do intelecto, e à qual se referem diversamente como perfeito e imperfeito.

Em primeiro lugar, deve-se desvincular os pares: razão superior-*scientificum* e razão inferior-*ratiocinativum*. O *scientificum* versa não apenas sobre coisas necessárias, mas também sobre coisas contingentes e temporais, como se dá na ciência natural e na

---

que ele prova dessa maneira: às coisas que são genericamente diferentes ordena-se uma parte da alma genericamente diferente; assim, contingente e necessário são genericamente diferentes, como corruptível e incorruptível. Ora, sendo o necessário o mesmo que o eterno, o temporal o mesmo que o contingente, parece que seja o mesmo aquilo que o Filósofo chama de *princípio de ciência* [*scientificum*] e a parte superior da razão, que segundo Agostinho “está ordenada a considerar e deliberar sobre as coisas eternas”; e igualmente parece que seja o mesmo aquilo que ele chama de *princípio de opinião e de raciocínio* [*ratiocinativum vel opinativum*] e a razão inferior, que, ainda segundo Agostinho, “é ordenada à organização das coisas temporais”. Logo, a razão superior e a inferior são potências distintas da alma.”

<sup>59</sup> Ver ST, I, q. 79, a. 9, co.: “[...] Por consequência, razão superior e razão inferior são uma só e mesma potência. Mas, conforme Agostinho, elas se distinguem pelas funções dos atos e pelos hábitos diversos; atribui-se, com efeito, à razão superior, a sabedoria, e à razão inferior, a ciência.”

matemática; logo, ele não se identifica com a razão superior, que versa apenas sobre coisas eternas e necessárias. E o *rationativum* versa apenas sobre o que é contingente; portanto, não se identifica com a razão inferior (à qual se atribui a ciência), mas está abaixo dela.

Em segundo lugar, deve-se estabelecer que o *scientificum* e o *rationativum* não são potências diversas. O intelecto conhece o necessário e o contingente sob a mesma razão de ente e de verdadeiro. Entretanto, como o necessário é perfeito sob o aspecto do ser e da verdade, o intelecto o conhece perfeitamente; mas, como o contingente é imperfeito sob o aspecto do ser e da verdade, o intelecto o conhece imperfeitamente. O modo de conhecer é que é diverso em cada caso.

Em terceiro lugar, deve-se indicar que conhecer o perfeito e o imperfeito em ato não diversifica as potências, mas diversifica os atos quanto ao modo de operar e, portanto, os princípios dos atos e os mesmos hábitos. O que Aristóteles pretende, ao distinguir o *scientificum* e o *rationativum*, não é distinguir duas potências, mas, sim, duas aptidões para adquirirem hábitos diversos.

### 1.2.2 As ciências práticas morais

Como vimos na Seção 1.2, as ciências práticas versam sobre coisas operáveis e têm por fim a operação. Mas, assim como as virtudes intelectuais práticas são distinguidas em prudência e arte, assim também as ciências práticas podem ser distinguidas em morais e artísticas. Então, examinemos, principalmente a partir do *Comentário à Ética a Nicômaco*, quais são as ciências práticas morais e qual é o seu modo de proceder.

No início do comentário ao livro 1, Tomás faz uma introdução geral à obra inteira. Nesta introdução geral, ele esclarece em que consiste a matéria sobre a qual a filosofia moral versa:

Refiro-me às operações humanas, aquelas que procedem da vontade do homem seguindo a ordem da razão. Mas, caso encontrem-se no homem algumas operações que não sejam sujeitas à vontade e à razão, elas não são propriamente chamadas humanas, mas naturais, como o são as operações da alma vegetativa. Estas não são de modo algum consideradas pela filosofia moral. Assim como o sujeito da filosofia natural é o movimento, ou o ente móvel, assim também o sujeito da filosofia moral é a ação humana ordenada

a um fim, ou ainda o homem, enquanto age voluntariamente em vista de um fim.<sup>60</sup>

A filosofia moral versa sobre as operações humanas, que são somente aquelas que procedem da vontade do homem seguindo a ordem da razão. Toda ciência versa sobre uma matéria; portanto, assim como a filosofia natural versa sobre o movimento ou o ente móvel, assim também a filosofia moral versa sobre a ação humana ordenada a um fim, ou ainda sobre o homem, enquanto age voluntariamente em vista de um fim.

Ademais, Tomás explica que é natural ao homem fazer parte de certos grupos sociais e necessitar do auxílio deles:

Deve-se entender que, como o homem é por natureza um animal social, necessitando de muitas coisas para viver, as quais ele não consegue obter por si só, ele naturalmente é parte de um grupo que lhe fornece ajuda para viver bem. Ele precisa deste auxílio por duas razões. Primeiro, para ter aquelas coisas que são necessárias à vida, sem as quais ele não consegue viver a vida presente; e, para isso, o homem é auxiliado pelo grupo doméstico do qual é parte. Pois todo homem deve aos seus pais a sua geração e a sua nutrição e a sua instrução. Assim também os indivíduos, que são membros da família, ajudam um ao outro para obter as coisas necessárias à vida. De outro modo, o homem recebe auxílio do grupo do qual é parte para ter uma suficiência perfeita para a vida; isto é, para que o homem não apenas viva, mas viva bem, tendo tudo aquilo que é suficiente para viver; e, deste modo, o homem é auxiliado pelo grupo cívico do qual é parte, não só quanto às necessidades corporais [...], mas também quanto à reta conduta [...].<sup>61</sup>

É natural que o homem faça parte de certos grupos sociais e necessite do auxílio deles, pois, de um modo, ele faz parte de um grupo doméstico (isto é, de uma família), ao qual deve a sua geração, a sua nutrição e a sua instrução – coisas que são necessárias à vida e que um homem não consegue obter por si só; e, de outro modo, ele faz parte de um grupo civil e é auxiliado por ele não só quanto ao suprimento de necessidades materiais, mas também quanto à retidão moral.

---

<sup>60</sup> *In Ethic.*, l. 1, . l. 1, n. 3: “I am talking about human operations, those springing from man’s will following the order of reason. But if some operations are found in man that are not subject to the will and reason, they are not properly called human but natural, as, clearly appears in operations of the vegetative soul. These in no way fall under the consideration of moral philosophy. As the subject of natural philosophy is motion, or mobile being, so the subject of moral philosophy is human action ordered to an end, or even man, as he is an agent voluntarily acting for an end.”

<sup>61</sup> *In Ethic.*, l. 1, . l. 1, n. 4: “It must be understood that, because man is by nature a social animal, needing many things to live which he cannot get for himself if alone, he naturally is a part of a group that furnishes him help to live well. He needs this help for two reasons. First, to have what is necessary for life, without which he cannot live the present life; and for this, man is helped by the domestic group of which he is a part. For every man is indebted to his parents for his generation and his nourishment and instruction. Likewise individuals, who are members of the family, help one another to procure the necessities of life. In another way, man receives help from the group of which he is a part, to have a perfect sufficiency for life; namely, that man may not only live but live well, having everything sufficient for living; and in this way man is helped by the civic group, of which he is a member, not only in regard to bodily needs [...] but also in regard to right conduct [...].”

Por isso, a filosofia moral é dividida em três partes:

É assim que a filosofia moral é dividida em três partes. A primeira delas, que é chamada de individual (monástica), considera as operações de um indivíduo como ordenadas a um fim. A segunda, chamada ética doméstica, considera as operações do grupo doméstico. E a terceira, chamada ciência política, considera as operações do grupo civil.<sup>62</sup>

A filosofia moral é dividida de acordo com a ordem de operações que considera. Assim, ela é dividida em: (1) individual, que considera a ordem das operações de um indivíduo, isto é, a ordem destas operações a um fim; (2) doméstica, que considera a ordem das operações do grupo doméstico; e (3) política, que considera a ordem das operações do grupo civil. Estas são as ciências práticas morais.

No livro 6, a prudência também é dita ser distinguida em três:

Ele [Aristóteles] diz, primeiramente, que, embora a prudência política, tanto a legislativa quanto a executiva, seja prudência, aquela que diz respeito a apenas uma pessoa parece ser especialmente prudência. E a razão deste tipo, dirigente de si mesma, retém o nome geral de prudência, uma vez que as outras partes da prudência são qualificadas por nomes particulares. Uma delas é denominada doméstica, isto é, a prudência que administra um lar. Outra é denominada legislativa, isto é, a prudência para fazer leis. Outra, ainda, é denominada política, isto é, a prudência para executar as leis.<sup>63</sup>

A denominação geral de “prudência” é atribuída mais propriamente à prudência que diz respeito a apenas uma pessoa, isto é, à prudência pela qual alguém se dirige a si mesmo. Mas a denominação de “prudência” também pode ser atribuída à prudência doméstica, pela qual se administra um lar, e à prudência política, que, por sua vez, é distinguida em duas: a legislativa, que diz respeito a fazer leis, e a executiva, que diz respeito a executar as leis.

Entretanto, embora a individual, a doméstica e a política possam ser atribuídas tanto à filosofia moral quanto à prudência, elas são atribuídas a cada uma de um modo distinto:

[...] devemos considerar que a prudência reside não só na razão, mas também tem uma função na potência apetitiva. Portanto, tudo o que foi mencionado aqui são espécies de prudência, na medida em que residem não só na razão, mas também têm ramificações na potência apetitiva. Na medida em que elas

<sup>62</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 1, n. 6: “Thus it is that moral philosophy is divided into three parts. The first of these, which is called individual (monastic) ethics, considers an individual’s operations as ordered to an end. The second, called domestic ethics, considers the operations of the domestic group. The third, called political science, considers the operations of the civic group.”

<sup>63</sup> *In Ethic.*, l. 6, l. 7, n. 1199: “He says first that although civic prudence, both legislative and executive, is prudence, nevertheless, that which is concerned with one person only, oneself, seems to be especially prudence. And reason of this type directive of oneself retains the general name prudence, since the other parts of prudence are qualified by particular names. One of these is called domestic, that is, the prudence that administers a household. Another is called legislative, that is, the prudence in making laws. Still another is civic, that is, the prudence in executing the laws.”

residem exclusivamente na razão, são ditas ser certos tipos de ciência prática, tais como a ética doméstica e a política.<sup>64</sup>

Enquanto residem apenas na razão, a individual, a doméstica e a política são ciências práticas morais, mas, enquanto residem não só na razão, mas também têm algo na potência apetitiva, elas são espécies de prudência.

Assim, quanto ao modo de proceder das ciências práticas morais, examinemos a *lectio* 3 do livro 1, onde este assunto é tratado. Tomás começa por indicar que:

Depois que o Filósofo mostrou qual é o bem principalmente visado nesta ciência, agora ele determina o método próprio a esta ciência. Ele faz isso, primeiramente, por parte daquele que a ensina; e, então, em “dentro dos mesmos pressupostos etc.”, por parte daquele que a aprende.<sup>65</sup>

Aristóteles (no capítulo 3 do livro 1 da *Ética a Nicômaco*) tratará do método (ou modo de proceder) da filosofia moral. Primeiramente, por parte daquele que ensina esta ciência, e, depois, por parte daquele que a aprende.

Então, ali, inicialmente, Aristóteles afirma:

Nossa discussão será adequada se tiver a clareza que comporta o assunto, pois não se deve querer a mesma precisão em todos os raciocínios, assim como não se deve exigí-la nos produtos de todas as artes mecânicas. As ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, a ponto de se poder considerá-las como existindo apenas por convenção, e não por natureza. Igualmente em relação aos bens, existe uma flutuação semelhante, em razão de poderem ser, para muitas pessoas, até prejudiciais: por exemplo, houve quem percesse por causa de sua riqueza, e outros por sua coragem.<sup>66</sup>

Para Tomás, Aristóteles pretende argumentar que, na matéria da filosofia moral, não se pode encontrar uma perfeita exatidão, mas, sim, uma grande variabilidade. E, para demonstrar isso, Aristóteles cita dois exemplos<sup>67</sup>. Um é o das ações belas e justas, que são a matéria principal sobre a qual a ciência política versa. A respeito delas, não há opiniões concordantes, mas há, ao invés disso, uma grande diferença entre as opiniões. Por isso,

<sup>64</sup> *In Ethic.*, l. 6, l. 7, n. 1200: “[...] we must consider that prudence is not only in the reason but has a function likewise in the appetitive faculty. Therefore, everything mentioned here is a species of prudence, to the extent that it does not reside in the reason alone but has ramifications in the appetitive faculty. Inasmuch as they are exclusively in the reason they are called certain kinds of practical science, viz., domestic ethics and political science.

<sup>65</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 32: “After the Philosopher has shown what is the good principally intended in this science, he now determines the method proper to this science. He does this first on the part of the teacher [1] [*ex parte doctoris*]; and then, at “In the same spirit etc.,” on the part of the student [2] [*ex parte auditoris*]. [...]”

<sup>66</sup> EN, 1094b10-20.

<sup>67</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 32: “[...] Now the matter of moral study is of such a nature that perfect certitude is not suitable to it. He shows this from two classes of things which seem to belong to the material with which moral study is concerned.” Sobre a variabilidade da matéria e das premissas da filosofia moral, ver MULLAHY (1947).

ocorrem muitos erros a respeito delas; pois algumas ações podem ser consideradas justas e boas ou injustas e más, de acordo com os diferentes tempos, lugares e pessoas<sup>68</sup>. O outro exemplo é o dos bens externos, como a riqueza e a coragem. A respeito delas, também ocorrem erros, visto que eles não são sempre usados do mesmo modo por todos; pois alguns homens podem ser auxiliados por eles, mas outros podem ser prejudicados por eles<sup>69</sup>.

Em seguida, Aristóteles afirma:

Por conseguinte, tratando de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade de forma aproximada e sumária; quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais e com base em premissas da mesma espécie, não devemos esperar conclusões mais precisas.<sup>70</sup>

Sobre esta passagem, Tomás comenta:

Como, na arte da ciência demonstrativa, os princípios devem conformar-se às conclusões, é desejável e preferível que, ao se tratar de matérias tão variáveis e se proceder de premissas tão variáveis, apresente-se a verdade, primeiro, como em um esboço sumário, aplicando princípios universais a singulares, e procedendo do simples (universal) ao complexo (particular) onde se dão os atos. Pois é necessário em toda ciência prática proceder de modo compositivo. Ao contrário, na ciência especulativa, é necessário proceder de modo resolutivo, resolvendo o complexo em princípios simples. Segundo, devemos apresentar os delineamentos da verdade, isto é, uma aproximação da verdade. Isso é proceder a partir dos princípios próprios desta ciência. A ciência moral trata dos atos da vontade, e o que move a vontade é não só o bem, mas também o bem aparente. Terceiro, devemos falar dos eventos tais como eles ocorrem na maioria dos casos, isto é, dos atos voluntários que procedem da vontade, inclinados, talvez, mais a uma alternativa do que a outra, mas nunca operando necessariamente. Nestes também, devemos proceder de tal modo que os princípios possam conformar-se às conclusões.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 33: “In the matter of morals the first and foremost place is held by virtuous works. They are called just and are the chief concern of political science. Regarding them there are no agreed opinions, but rather a decided difference is found in what men judge about them. In this matter a variety of errors occur, for certain actions, considered just and good by some, are looked upon as unjust and bad by others according to different times and places and persons. [...]”

<sup>69</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 34: “Second, external goods that are used purposively by men have a moral consideration. In regard to them it happens that we find the mistake just mentioned inasmuch as these material goods are not always used in the same way by everyone. Some men are helped by them, while others indeed are harmed by them. [...]”

<sup>70</sup> EN, 1094b20-25.

<sup>71</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 35: “Because, in the art of demonstrative science, principles must conform to conclusions, it is desirable and preferable when treating subjects so variable, and when proceeding from premises likewise variable, to bring out the truth first in a rough outline by applying universal principles to singulars and by proceeding from the simple (universal) to the complex (particular) where acts are concerned. For it is necessary in every practical science to proceed in a composite (i.e., deductive) manner [*modo compositivo*]. On the contrary in speculative science, it is necessary to proceed in an analytical manner [*modo resolutivo*] by breaking down [*resolvendo*] the complex into elementary [*simplicia*] principles. Second, we should bring out the outlines of the truth, that is, an approximation to the truth. This is to proceed from the proper principles of this science. Moral science treats the acts of the will, and the thing moving the will is not

Segundo um preceito da lógica (ou seja, da “arte da ciência demonstrativa”), em toda ciência a verdade deve ser apresentada de acordo com aquilo que a natureza da matéria e das premissas permite, de tal modo que as conclusões apresentadas sejam conformes aos princípios. Portanto, aquele que ensina a filosofia moral não poderá apresentar conclusões mais precisas do que aquilo que a natureza da matéria e das premissas desta ciência permite. Então, para que se possa tratar adequadamente da matéria da filosofia moral, que é variável, e proceder adequadamente a partir das premissas da filosofia moral, que são variáveis, a verdade nesta ciência deve ser apresentada: (1) como em um esboço sumário, aplicando-se princípios universais e simples a coisas particulares e complexas nas quais se dão as ações, e isso é proceder de modo compositivo, que é o modo segundo o qual é necessário proceder em toda ciência prática; (2) de acordo com um delineamento ou uma aproximação, pois é assim que se procede a partir dos princípios próprios da filosofia moral; e (3) de acordo com o que ocorre na maioria dos casos dos atos voluntários, que não operam necessariamente<sup>72</sup>.

Então, Aristóteles passa a falar sobre o modo de proceder da filosofia moral, por parte daquele que a aprende:

Portanto, cada proposição deverá ser recebida dentro dos mesmos pressupostos, pois é característica do homem instruído buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas até o ponto que a natureza do assunto permite, do mesmo modo que é insensato aceitar um raciocínio apenas provável da parte de um matemático, e exigir demonstrações científicas de um retórico.<sup>73</sup>

Para Tomás, Aristóteles procura argumentar que aquele que aprende a filosofia moral deve aceitar a limitação do modo de proceder próprio a esta ciência, pois ele deve receber, dentro dos mesmos pressupostos, as proposições apresentadas por aquele que a ensina. Um bom aprendiz deve entender que, em matéria variável e contingente, não pode haver tanta exatidão quanto em matéria necessária, que se dá sempre do mesmo modo. Por isso, ele não deve buscar uma exatidão maior, nem se contentar com uma exatidão menor, do que aquela

---

only the good but even fictitious good. Third, we must speak of events as they happen in the majority of cases, that is, of voluntary acts that proceed from the will, inclined perhaps to one alternative rather than another but never operating under compulsion [*ex necessitate*]. In these, too, we must proceed in such a way that principles are conformable to conclusions.”

<sup>72</sup> Sobre o modo de proceder da filosofia moral segundo Tomás de Aquino, ver ELDERS (1992), Capítulo II; e MASSINI CORREAS (1995). Sobre o caráter prático do conhecimento moral segundo Tomás de Aquino, ver ARREGUI (1980).

<sup>73</sup> EN, 1094b-20-27.



que convém à matéria estudada. Os erros ocorrem quando não se observa a adequação entre o modo de proceder e a matéria sobre a qual ele versa<sup>74</sup>.

Enfim, Aristóteles afirma:

Cada homem julga bem as coisas que conhece, e desses assuntos ele é bom juiz. Assim, o homem instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução a respeito de todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um homem jovem não é bom ouvinte de aulas de ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as discussões referentes à ciência política; além disso, como os jovens tendem a seguir suas paixões, esse estudo ser-lhes-á vão e improfícuo, já que o fim ao qual se visa não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença alguma que seja jovem na idade ou no caráter; o defeito não é questão de idade, e sim do modo de viver e de perseguir os objetivos ao sabor da paixão. Para tais pessoas, assim como para os incontinentes, a ciência não é proveitosa; mas para os que desejam e agem de acordo com a razão, o conhecimento desses assuntos será muito vantajoso.<sup>75</sup>

Para Tomás, Aristóteles fala de três tipos de aprendizes da filosofia moral. Primeiramente, em “Cada homem...”, ele fala do inapto; em seguida, em “além disso...”, do improfícuo; e, por fim, em “mas para...”, do bom<sup>76</sup>. O inapto é chamado assim porque é jovem demais ou inexperiente, e, por isso, não tem ainda um conhecimento sobre as coisas da vida social ou política, que são conhecidas principalmente por experiência<sup>77</sup>. O improfícuo é chamado assim porque segue as paixões. Há dois modos pelos quais se pode seguir as paixões: de um modo, por escolha, como, por exemplo, quem busca, com um propósito estabelecido, satisfazer a sua concupiscência; e, de outro modo, por incontinência, como, por exemplo, quem está resolvido a se abster de prazeres prejudiciais, mas, às vezes, é dominado pelo ímpeto da paixão<sup>78</sup>. Para o seguidor das paixões, ouvir a ciência política será vão e

<sup>74</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 36: “Then [2], at “In this same spirit,” he shows that the student must accept this limitation in moral matters. He says that it is proper that each one should take whatever is said to him by another in the same spirit, that is, as the matter warrants. The reason is that a learned or well-instructed man should look for as much certitude in any matter as the nature of the subject admits. There cannot be as much certainty in variable and contingent matter as in necessary matter which is always the same. Therefore, the educated man ought not to look for greater, nor be satisfied with less, certitude than is appropriate to the subject under discussion. [...] But mistakes happen because the method appropriate to the matter is not considered. [...]”

<sup>75</sup> EN, 1094b27-1095a-15.

<sup>76</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 37: “Then [3], at “Now every man,” he shows what sort of person the student of this science ought to be. First he shows who is an incompetent student; and second [5], at “Furthermore etc.,” who is an unprofitable student. Third [6], at “But it will certainly etc.,” he explains the characteristics of the ideal student. [...]”

<sup>77</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 38: “[...] But a young man does not have a knowledge of things belonging to moral science, which are known mostly by experience. A young man is inexperienced in the ways of life because of the very brevity of his life, while the principles of moral science proceed from what pertains to and also treats of the actions of human life. [...]”

<sup>78</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 39: “Then [5], at “Furthermore,” he shows who is an unprofitable student of this science. Here we must consider that moral science teaches men to follow reason and to refrain from the things to which

improfícuo, pois o fim desta ciência não é apenas o conhecimento – algo que ele pode, talvez, alcançar – mas é também a ação humana, como o é o de todas as ciências práticas. Assim como aquele que é jovem na idade não é capaz de alcançar o fim que é o conhecimento, assim também aquele que é jovem no caráter não é capaz de alcançar o fim que é a ação<sup>79</sup>. E o bom é chamado assim porque, em seus desejos e ações, segue a ordem da razão<sup>80</sup>.

De modo semelhante, no livro 6, Aristóteles afirma que um jovem não pode ser prudente, nem metafísico, nem físico, mas pode ser geômetra ou matemático:

[...] embora os jovens possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias do mesmo gênero, não se acredita que um jovem seja dotado de sabedoria prática. A razão disso é que essa espécie de sabedoria não se relaciona apenas com o universal mas também com os casos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência, e um jovem carece de experiência, pois isso só o tempo pode dar. Poder-se-ia também perguntar por que um menino é capaz de se tornar matemático, mas não filósofo e nem físico. Seria porque os objetos da matemática existem por abstração, ao passo que os primeiros princípios das demais matérias citadas vêm da experiência, e também porque os jovens não têm convicções acerca destes últimos e apenas usam sem convicção a linguagem adequada, enquanto a essência dos objetos da matemática lhes é suficientemente clara?<sup>81</sup>

Um jovem não pode ser prudente, porque a prudência diz respeito não só ao universal, mas também aos casos particulares. E os casos particulares são conhecidos por experiência. Logo, como um jovem ainda não tem experiência, ele não pode ser prudente. Ademais, um jovem também não pode ser metafísico nem físico, pois, para que se conheçam os primeiros princípios da física e da metafísica, também se requer experiência<sup>82</sup>.

A propósito desta passagem, Tomás fala sobre uma ordem em que as ciências devem ser aprendidas:

---

the passions incline, such as concupiscence, anger, and the like. Toward these, men are inclined in two ways. In one way by choice, for instance, when a man of set purpose intends to satisfy his concupiscence. Such a one he calls a slave of his emotions. In another way, when a man resolves to abstain from harmful pleasures but is sometimes overcome by the urge of passion, so that contrary to his resolution he follows the promptings of passion. A man of this type is said to be incontinent.”

<sup>79</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 40: “He affirms then that the one who is ruled by the emotions will study this science in vain, that is, without any result and uselessly without attaining its proper end. The end of this science is not knowledge alone, which those enslaved to passion can perhaps gain. But the end of this science, as of all practical sciences, is human action. Now those who follow the emotions do not attain virtuous acts. So in regard to this it makes no difference whether the student of this science is immature in age or immature in character, that is, a slave of the emotions. The reason is that, as the person immature in age fails to achieve the end of this science that is knowledge, so the immature in character fails to achieve the end that is action. [...]”

<sup>80</sup> *In Ethic.*, l. 1, l. 3, n. 41: “Then [6], at “But it will certainly,” he indicates the good student of this science. He says that it is very useful to have a knowledge of moral matters for those who regulate their desires and act in externals according to the dictates of reason.”

<sup>81</sup> EN, 1142a10-20.

<sup>82</sup> Sobre o tema do conhecimento de casos particulares segundo Tomás de Aquino, ver WHITE (1997) e BARKER (2012).

Portanto, a ordem própria do aprendizado é a de que os meninos sejam instruídos, primeiro, nas coisas pertencentes à lógica, visto que a lógica ensina o método de toda a filosofia. Segundo, eles devem ser instruídos na matemática, que não necessita de experiência e não ultrapassa a imaginação. Terceiro, nas ciências naturais, as quais, embora não ultrapassem o sentido e a imaginação, não obstante requerem experiência. Quarto, nas ciências morais, que requerem experiência e uma alma livre das paixões, como foi notado no primeiro livro. Quinto, nas ciências sapienciais e divinas, que ultrapassam a imaginação e requerem uma mente perspicaz.<sup>83</sup>

Nesta ordem<sup>84</sup>, a ciência moral (ou as ciências morais) deve ser aprendida após todas as outras ciências, exceto a ciência divina. Ela deve ser aprendida após a lógica, a matemática e a ciência natural, porque requer experiência e uma alma livre das paixões (mas antes da ciência divina, pois a ciência divina ultrapassa a imaginação<sup>85</sup> e requer uma mente perspicaz). Portanto, para que um jovem aprenda a ciência moral, requer-se que ele tenha aprendido determinadas ciências e seja dotado de suficientes experiência e caráter.

Por fim, podemos notar que, em uma passagem do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Tomás também fala sobre a ordem em que as ciências devem ser aprendidas. Tal passagem encontra-se no artigo 1 da questão 5, onde Tomás defende que a filosofia especulativa é dividida adequadamente natural, matemática e divina. Uma das objeções contrárias à posição de Tomás afirma que a filosofia é dividida comumente nas sete artes liberais, entre as quais estão a racional e a matemática, mas não a natural nem a divina<sup>86</sup>. Examinemos a resposta de Tomás, dividindo-a em duas partes. A primeira parte é:

[...] as sete artes liberais não dividem de maneira suficiente a filosofia teórica, mas, assim como diz Hugo de São Vitor no livro III do seu *Didascalicon*, deixadas de lado algumas outras, enumeram-se sete porque nestas instruíam-se primeiro os que desejavam estudar filosofia. São, assim, distinguidas em trívio e quadrívio “porque, por meio delas, como se fossem certas vias, o espírito ardoroso penetra nos segredos da filosofia”. Isto também concorda com as palavras do Filósofo que diz no livro II da *Metafísica* que o modo de proceder da ciência deve ser procurado antes das ciências. O Comentador diz no mesmo lugar que alguém deve aprender, antes de todas as outras ciências, a lógica, à qual pertence o trívio, e que

<sup>83</sup> *In Ethic.*, l. 6, l. 7, n. 1211: “Therefore, the proper order of learning is that boys first be instructed in things pertaining to logic because logic teaches the method of the whole of philosophy. Next, they should be instructed in mathematics, which does not need experience and does not exceed the imagination. Third, in natural sciences, which, even though not exceeding sense and imagination, nevertheless require experience. Fourth, in the moral sciences, which require experience and a soul free from passions, as was noted in the first book (38-40). Fifth, in the sapiential and divine sciences, which exceed imagination and require a sharp mind.”

<sup>84</sup> Sobre esta ordem, ver CONWAY & ASHLEY (1959:8-9). Tomás também fala sobre esta ordem no prólogo de seu *Comentário ao Livro Das Causas*.

<sup>85</sup> Em DT, q. 6, a. 2, Tomás trata da função da imaginação na ciência divina.

<sup>86</sup> Ver DT, q. 5, a. 1, 3 arg.: “Divide-se comumente a filosofia nas sete artes liberais, entre as quais não estão contidas nem a natural nem a divina, mas apenas a racional e a matemática. Portanto, a natural e a divina não deveriam ser colocadas como partes da especulativa.”

ensina o modo de proceder de todas as ciências. Diz também no livro VI da *Ética* que a matemática pode ser aprendida pelas crianças, não porém a física que requer o experimento. Dá-se, assim, a entender que a matemática, à qual pertence o *quadrívio*, deve ser aprendida imediatamente depois da lógica. Assim, por meio destas, como que através de certas vias, o espírito prepara-se para as demais disciplinas filosóficas.<sup>87</sup>

Tomás afirma que, segundo Hugo de São Vitor, as sete artes liberais, divididas em *trivium* e *quadrivium*, devem ser aprendidas antes da filosofia, como “certas vias” para a filosofia. Mas Tomás acrescenta que o *trivium* pertence à lógica, e o *quadrivium*, à matemática, e a lógica e a matemática devem ser aprendidas antes das demais ciências filosóficas, uma vez que, na *Metafísica*, afirma-se que o modo de proceder da ciência deve ser procurado antes das ciências, ao passo que, na *Ética a Nicômaco*, afirma-se que a matemática pode ser aprendida pelas crianças, mas a física não o pode. A partir disso, Tomás conclui que as ciências devem ser aprendidas na seguinte ordem: primeiro a lógica, depois a matemática, e só então as demais disciplinas filosóficas (como a natural, a moral e a divina).

A segunda parte da resposta é:

Ou então, estas, dentre as demais ciências, são chamadas de artes porque implicam, não só conhecimento, mas uma certa obra que procede imediatamente da razão, como a construção de um silogismo, formar uma oração, enumerar, medir, compor melodias e calcular o curso dos astros. As demais ciências, na verdade, ou não implicam uma obra, mas apenas conhecimento, como a ciência divina e natural; portanto, não podem ter o nome de arte, pois a arte é denominada uma razão fabricadora, como se diz no livro VI da *Metafísica*; ou implicam uma obra corporal, como a medicina, a alquimia e outras semelhantes. Daí, não poderem ser chamadas de artes liberais porque tais atos pertencem ao ente humano pela parte pela qual não é livre, isto é, por parte do corpo. Quanto à ciência moral, embora seja em vista da operação, tal operação não é ato de ciência, mas antes de virtude, como é patente no livro da *Ética*. Daí, não poder ser denominada arte; ao contrário, nestas operações a virtude se coloca no lugar da arte. Vem daí que os antigos definiram a virtude como a arte de viver bem e retamente, como diz Agostinho no livro VI de *A cidade de Deus*<sup>88, 89</sup>.

<sup>87</sup> DT, q. 5, a. 1, ad 3. Sobre esta passagem, ver MCINERNEY (1986:31): “In this remarkable discussion, then, the liberal arts have entered the universe of Aristotelian philosophy. Rather than see the latter as replacing the former, as if they were rivals, Thomas interprets the liberal arts tradition as a *partial* and *inadequate* division of philosophical labor. Traditionally, the liberal arts had been regarded as propaedeutic – the terms *trivium* and *quadrivium* indicate this – but, if they were instrumental, they were more or less directly *ancillae theologiae*, that is, ways to the wisdom contained in Scripture. [...] With Thomas, they are seen as propaedeutic and ancillary *to other philosophical sciences*, which for different reasons must be learned later than the *trivium* and *quadrivium*. Of course, philosophy taken as a whole, the sum of the liberal arts and the sciences that are not arts, continues to be regarded as *ancilla theologiae*. The difference is that philosophy is a larger whole than it was when philosophy could be equated with the liberal arts.”

<sup>88</sup> Sobre esta frase citada de Agostinho, Tomás esclarece o seguinte, em ST, I-II, q. 58, a. 2, ad 1: “[...] em geral, Agostinho toma a arte no sentido de toda razão reta. E assim a arte inclui também a prudência, que é a razão reta do agir, como a arte é a razão reta do que devemos produzir. Nesse sentido, a afirmação dele de que a virtude é a arte de bem viver, aplica-se essencialmente à prudência e, a título participativo, às outras virtudes, enquanto dirigidas pela prudência”.

Tomás explica que as ciências podem ser distinguidas de acordo com a implicação de alguma obra ou operação. Assim, por um lado, as ciências que não implicam uma obra, mas apenas conhecimento, são as ciências especulativas, como a natural e a divina. Mas, por outro lado, as ciências que implicam alguma obra podem ser de três tipos: (1) as ciências que implicam não só conhecimento, mas uma certa obra que procede imediatamente da razão (como a construção de um silogismo, formar uma oração, enumerar, medir, compor melodias e calcular o curso dos astros) são as artes liberais; (2) as ciências que implicam uma obra corporal são, por exemplo, a medicina e outras semelhantes; e (3) a ciência moral, embora, por um lado, seja chamada de “arte” e, por outro lado, seja enumerada entre as ciências filosóficas<sup>90</sup>, tem por fim uma operação que não é ato de ciência, nem ato de arte, mas ato de virtude.

Portanto, podemos dizer que alguma experiência e algum caráter<sup>91</sup> são requeridos para que se aprenda a ciência moral, pois ela é ensinada e aprendida não só como uma ciência, mas como uma ciência prática. Aqueles que possuem esta ciência não só como uma ciência, mas como uma virtude intelectual, prática e moral, podem ser chamados de prudentes.

---

<sup>89</sup> DT, q. 5, a. 1, ad 3. Sobre esta passagem, ver MCINERNY (1986:30-31): “This is an ingenious passage. In it, Thomas provides a reason why some of the philosophical sciences recognized by Aristotle are called arts while others are not, and he distinguishes the liberal arts from the mechanical arts [...]. Taking the Aristotelian conception of art as *recta ratio factibilium*, an intellectual skill in making, Thomas suggests that, in its obvious sense, making is a transitive activity involving corporeal effort and resulting in a product that differs from, and is distinct from, the activity itself. Thus, art in its primary sense is servile or mechanical [...]. [...] If some of the sciences are called arts, this must be because, on an analogy with arts in the usual or primary sense, they have an opus, a product. The products Thomas lists proceed through the arts that make up the traditional liberal arts [...]. The suggestion is that the works or products of the liberal arts are more spiritual, products of that in us which is the root of freedom, namely, the mind. Sciences that have such *opera* or products are called arts by way of analogy. Sciences that have no such products are not called arts. [...] (N. 15: The sciences not called liberal arts are nonetheless liberal and may be more so than the sciences that are called liberal arts.) [...] The virtuous action with which moral science is concerned is neither a matter of knowledge alone nor, as such, a transitive activity [...].”

<sup>90</sup> A ciência moral é enumerada entre as ciências filosóficas na divisão da filosofia em natural, racional e moral. Esta divisão é dada por pressuposta na presente resposta de Tomás.

<sup>91</sup> Para Tomás, a retidão moral no estudo de qualquer ciência é fornecida pela virtude da estudiosidade, que é uma parte da virtude da temperança; ver ST, II-II, q. 166, e JOSAPHAT (2012:53): “esse estudo, caminho indispensável para a boa realização da existência humana, se realiza em uma qualidade, realçada pelo neologismo de “estudiosidade”. É uma ascese rude, mas tranquila, visando ativar e harmonizar a inteligência, moderando e estimulando seu apetite de saber, a curiosidade. A curiosidade é o elã fundamental do ser humano em sua qualidade típica de racionalidade, desabrochando diante do enigma e do desafio incontornáveis que vêm a ser o mundo, o outro, a sociedade e o próprio sujeito para si mesmo e em sua vocação a um destino histórico e transcendente.

O pensamento cristão se vê em condição de dar um passo à frente. Reconhece no ser humano a vocação à autonomia, tornada viável ao realizar a interiorização do universo em si pelo estudo, entendido e praticado como amor racional do saber. Dado que o apetite de saber é energia fundamental e pulsão primordial, Tomás de Aquino definirá a estudiosidade, a virtude mestra que rege, ativa e orienta o conhecimento. Ela é “a aplicação intensa (*vehemens applicatio*) da inteligência a aprender o que convém” à condição humana em sua situação precisa aqui e agora.” Sobre o tema da estudiosidade segundo Tomás de Aquino, ver MACLELLAN (1956), REICHERG (1990), GONZÁLEZ-AYESTA (2006), VÁZQUEZ RAMOS (2009) e MILLÁN-PUELLES (2009).

## CAPÍTULO 2 – A PRUDÊNCIA

Trataremos, neste Segundo Capítulo, do seguinte tema: a prudência, segundo Tomás de Aquino. No Primeiro Capítulo, vimos que a filosofia moral, considerada de acordo com o fim e a matéria, é uma ciência prática, pois ela toda tem por fim a operação e por matéria uma matéria operável; considerada de acordo com o fim da felicidade, ela pertence à filosofia prática, pois tem por fim a felicidade ativa; considerada de acordo com a ordem que a razão considera ou produz, ela versa sobre a ordem das ações voluntárias; considerada de acordo com o modo de proceder, ela procede raciocinativamente, por parte do termo no qual se detém, e, ademais, procede de modo compositivo, e de acordo com um delineamento ou uma aproximação, e de acordo com o que ocorre na maioria dos casos dos atos voluntários. No entanto, quanto à prudência, vimos que, embora as suas espécies tenham os mesmos nomes que as partes da filosofia moral, ela é distinta desta, pois reside não só na razão, mas também tem algo na potência apetitiva; ela diz respeito não só ao universal, mas também aos casos particulares; e a sua operação é realizada apenas por aqueles que são dotados de suficientes experiência e caráter. Portanto, neste capítulo, procuraremos obter uma caracterização mais completa da prudência. Assim, veremos, primeiramente (em 2.1), como é estruturada a Segunda Parte da *Suma de Teologia*, isto é, a parte moral na qual Tomás trata da prudência. Depois (em 2.2), veremos como a prudência é caracterizada em si mesma. E, por fim (em 2.3), veremos como as partes da prudência são caracterizadas.

### 2.1 A Segunda Parte da *Suma de Teologia*

Como Tomás anuncia no início da *Suma de Teologia*<sup>92</sup>, a Segunda Parte desta obra trata do movimento da criatura racional para Deus. Assim, o projeto ético de Tomás é elucidado como itinerário da plena realização humana<sup>93</sup> e é sustentado pela metáfora da

---

<sup>92</sup> Ver ST, I, q. 2, pr., citada na Introdução.

<sup>93</sup> Ver JOSAPHAT (2012:402): “[esse projeto] estende-se da consideração geral do ser humano, chamado a se realizar como sujeito racional, livre e responsável, até a descrição pormenorizada de todos os caminhos de seu aprimoramento, sem esquecer os muitos e constantes descaminhos. Elucidado como itinerário da plena realização humana, esse projeto não hesita em se elevar à montanha da perfeição e da mística. Pois a plena perfeição da criatura racional coincide com sua união íntima e total com Deus.”

viagem, da caminhada e da peregrinação, de proveniência paulina e agostiniana<sup>94</sup>. Esta metáfora pode ser entendida a partir do prólogo com o qual Tomás abre toda a Segunda Parte:

Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações.<sup>95</sup>

Este prólogo explica, em poucas palavras, como a Segunda Parte está concatenada com a Primeira e o que será tratado nela. Deus é referido como o exemplar, e o homem, como criado à sua imagem. Uma vez que Deus e as obras que procedem do seu poder voluntário já foram tratados na Primeira Parte, deve-se, agora, começar a tratar do homem, não enquanto saído pronto das mãos de Deus<sup>96</sup>, mas enquanto é dotado de criatividade e mesmo de autocriatividade<sup>97</sup>. Compreender o homem como imagem de Deus implica compreendê-lo em seu caráter dinâmico, isto é, reconhecendo-lhe tanto uma autonomia, na medida em que é “revestido por si de poder”, quanto uma teonomia, na medida em que tem a vocação, a capacidade e a exigência de se realizar conformando-se ao seu Criador. Como diz Carlos Josaphat:

É significativo que, logo de entrada, se invoque o patrocínio de João Damasceno. Pois é um dos raros Padres da Igreja que, com Máximo, o Confessor, em sua antropologia teológica, utiliza o realismo de Aristóteles de preferência ao espiritualismo de Platão, em afinidade mais aparente com a ascese cristã.

Em seguida, entre os diferentes aspectos da semelhança divina que enaltece o ser humano, evocado, por exemplo, na I, Q. 93, aqui se destaca o caráter dinâmico de uma imagem, consistindo em um projeto de se fazer à semelhança do Exemplar divino.

<sup>94</sup> Ver NASCIMENTO (2004:267): “O esquema geral que sustenta a organização da segunda parte da *Suma* é a metáfora da viagem, da caminhada, da peregrinação de raízes paulinas e agostinianas.”

<sup>95</sup> ST, I-II, pr.

<sup>96</sup> Ver NASCIMENTO (2004:268): “Tomás anuncia que vai falar do ser humano, não mais à medida que este é obra do poder divino. Isso já foi tratado na primeira parte da *Suma*, mas “à medida que também ele é princípio de suas obras, por ter decisão livre e domínio de suas obras”. A segunda parte da *Suma* vai tratar do ser humano, não enquanto saído pronto das mãos de Deus, mas à medida que é também capaz de se fazer e de fazer o seu mundo, de escolher o que ele quer ser e fazer ser. Isso o ser humano pode, porque é dotado de intelecto, de decisão livre e de autodomínio. Isso ele o é justamente como imagem de Deus. Na sua própria escala, ele se faz e faz o seu mundo, como Deus é soberanamente e cria o mundo como obra de sua infinita sabedoria e de sua livre vontade.”

<sup>97</sup> Ver JOSAPHAT (2012:402-403): “Esse Prólogo conciso e preciso retoma o essencial do que foi dito na I Parte sobre o ser humano, esboçando esta transição audaciosa: depois de falar de Deus criador, é a hora de considerar a sua criatura, feita à sua semelhança, precisamente enquanto dotada de criatividade e mesmo de autocriatividade.”

E assim obtém-se a compreensão da ética com o rosto moderno da autonomia – pois o ser humano surge dotado de “poder por si mesmo” agir e realizar-se pela ação; e igualmente a ética se mostra qual modelo de teonomia, como vocação da criatura humana, como capacidade e exigência de se realizar conformando-se ao seu Criador. [...]

A valorização do humano vem manifestada bem exatamente como criatividade participada de Deus Criador.<sup>98</sup>

Por isso é que esta compreensão da imagem de Deus traduz a metáfora do “caminho” e permite expressar toda a busca humana em direção ao fim último. Como diz Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento:

Já na primeira parte da *Suma*, Tomás de Aquino tinha dedicado uma questão ao tema da imagem de Deus no homem (Ia, q. 93). Essa questão se apresenta como tratado do acabamento, da perfeição do ser humano. Tomás reconhece níveis em que se pode falar da imagem (a. 4): de acordo com a natureza humana dotada de inteligência e vontade, capaz de conhecer a Deus; de acordo com a graça, quando o ser humano conhece e ama a Deus (habitualmente ou em ato), mas de modo imperfeito; de acordo com a glória, quando conhecerá e amará a Deus em ato e de modo perfeito. Trata-se, conforme a Glosa, da imagem da criação, da restauração e da semelhança. Note-se a referência ao Salmo 4, 6-7 (“A luz da tua face Senhor está assinalada sobre nós”), citado também na Ia, q. 84, a. 5 a propósito do conhecimento e na IaIae, q. 91, a. 2 a respeito da lei natural. A relação com o princípio transcendente, longe de esvaziar a criatura, funda a autonomia desta. Além do mais, Tomás interpreta a expressão “à imagem” (*ad imaginem*) em sentido dinâmico (a. 1 *in fine*; cf. Ia, q. 35, a. 2, ad 3m). É o que faz dela uma tradução da metáfora do caminho e permite expressar toda a busca humana em direção ao fim último.<sup>99</sup>

Assim, as questões iniciais (de 1 a 5) da Segunda Parte tratam do fim último (ou felicidade, ou bem-aventurança) do homem. Nelas, Tomás vai mostrando, passo a passo, que nada menos que Deus pode satisfazer os anseios humanos de conhecer e amar<sup>100</sup>, e também que a felicidade eterna em Deus é um dom gratuito que está acima de todas as capacidades e aspirações da criatura humana<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> JOSAPHAT (2012:403).

<sup>99</sup> NASCIMENTO (2004:268-269).

<sup>100</sup> Ver NASCIMENTO (2004:269): “Para Tomás, toda a história humana é vista como polarizada por Deus, que finaliza todos os esforços humanos como conhecido e amado, constituindo para o ser humano a felicidade, a suprema realização. Para Tomás, o ser humano foi feito para ver a Deus. Nada menos que Deus pode satisfazer a mente e o coração humanos.”

<sup>101</sup> Ver JOSAPHAT (2012:415): “Aqui, no limiar da sua ética fundamental, o Mestre insiste sobre o apetite do Infinito, sobre o desejo inquieto de Deus que constitui o transcendência virtual, que habita o ser humano, qual aspiração incontida por uma felicidade que não se encontra nas coisas e bens finitos.

Como se indicou na leitura da Questão 12 da I Parte, Tomás explicará que o “desejo natural” é uma capacidade “de ser elevado” pelo dom da graça ao dom definitivo da plena e perfeita Visão de Deus.

A natureza não inclui nem reclama a graça como um direito. Mas a natureza humana é criatura privilegiada de Deus, ativada em seu íntimo pela sede de Deus. Essa antropologia transcendental exalta a grandeza da criatura humana como um ser para Deus, no sentido rigoroso de que nenhum dos bens criados, nem mesmo a totalidade da criação, pode saciar o infinito de seu desejo de felicidade.



Após tratar deste tema, Tomás explica, no prólogo da questão 6, o que será tratado no restante da Segunda Parte:

Porque é necessário chegar à bem-aventurança por alguns atos, é preciso consequentemente considerar os atos humanos, afim de que saibamos com que atos se chega à bem-aventurança ou quais impedem o caminho para ela. Ora, uma vez que as operações e os atos são a respeito de coisas singulares, por isso toda ciência operativa termina numa consideração particular. Portanto, porque a consideração moral é dos atos humanos, primeiramente deve ser tratada de modo universal e em seguida de modo particular.<sup>102</sup>

O restante da Segunda Parte versará sobre os caminhos pelos quais se chega à bem-aventurança e também sobre os descaminhos pelos quais se desvia dela. Tais caminhos e descaminhos são estudados como sendo “atos humanos”. Assim, por versar sobre atos e operações, a Segunda Parte constitui-se como uma ciência operativa, e, por versar sobre os atos humanos, constitui-se como uma consideração moral. Mas, como toda ciência operativa e moral deve completar-se numa consideração particular, uma vez que as operações e os atos são a respeito de coisas singulares, a Segunda Parte será apresentada, primeiramente, em uma consideração universal – na *Prima Secundae* (“primeira parte da Segunda Parte”) – e, em seguida, em uma consideração particular – na *Secunda Secundae* (“segunda parte da Segunda Parte”).

Ainda neste prólogo, Tomás afirma:

A respeito da consideração universal dos atos humanos, primeiro, ocorre considerar os mesmos atos humanos; em seguida, os seus princípios. Alguns dos atos humanos são próprios do homem; outros são comuns ao homem e aos animais. E porque a bem-aventurança é um bem próprio do homem, são mais próximos da bem-aventurança os atos que são propriamente humanos do que os atos que são comuns ao homem e aos outros animais. Portanto, primeiro devem-se considerar os atos que são próprios do homem; em seguida os atos que são comuns ao homem e aos outros animais e se chamam paixões da alma.<sup>103</sup>

A *Prima Secundae*, que consiste na consideração universal dos atos humanos, se subdivide basicamente em duas partes: uma primeira parte trata dos atos humanos mesmos, ao passo que uma segunda parte trata dos princípios destes atos. Quanto aos atos humanos, tratar-se-á, primeiramente, dos atos que são próprios do homem (nas questões de 6 a 21), e,

---

A criatura humana é feita como um primeiro dom divino, dotado de uma vocação ao Dom definitivo da felicidade na intimidade, na “visão direta e imediata de Deus”. Esse dom da felicidade eterna em Deus é a graça das graças, acima de todas as capacidades e aspirações da criatura humana. Mas Deus fez essa criatura na grandeza sem par de não pode encontrar a felicidade senão desejando e buscando o próprio Deus.”

<sup>102</sup> ST, I-II, q. 6, pr.

<sup>103</sup> Ibidem.

depois, dos atos que são comuns ao homem e aos animais, isto é, as paixões da alma (nas questões de 22 a 48); e a razão para esta ordem é que os atos próprios do homem são mais próximos da bem-aventurança, pois a bem aventurança é um bem próprio do homem.

Então, no prólogo da questão 49, Tomás afirma:

Depois dos atos e paixões há que considerar os princípios dos atos humanos. Primeiro, os princípios intrínsecos. Segundo, os princípios extrínsecos. Os princípios intrínsecos são a potência e o hábito; mas como já se tratou das potências na I Parte, resta agora considerar os hábitos. Primeiro, em geral; depois, as virtudes e os vícios, e outros hábitos semelhantes, que são princípio dos atos humanos.<sup>104</sup>

A partir daqui, tratar-se-á dos princípios dos atos humanos: primeiramente, dos princípios intrínsecos (nas questões de 49 a 89), e, depois, dos princípios extrínsecos (nas questões de 90 a 114). Os princípios intrínsecos são subdivididos em potências e hábitos. Como as potências já foram tratadas na Primeira Parte, resta, agora, apenas tratar dos hábitos. Então, os hábitos serão tratados, primeiramente, de modo geral (nas questões de 49 a 54), e, depois, de modo especial, isto é, estudando-se as virtudes e os vícios, e outros hábitos semelhantes (nas questões de 55 a 89). E, quanto aos princípios extrínsecos, Tomás afirma, no prólogo da questão 90<sup>105</sup>, que tratará do princípio que move ao bem, isto é, de Deus, que nos instrui pela lei e nos auxilia pela graça (a lei sendo tratada nas questões de 90 a 108, e a graça nas questões de 109 a 114).

A *Secunda Secundae*, que consiste na consideração particular dos atos humanos, é introduzida por Tomás em um prólogo que examinaremos dividindo-o em três partes. A primeira parte é:

Depois do tratado geral das virtudes e dos vícios e de outros dados referentes à moral, é necessário considerar cada ponto em particular. Porque, na moral, as generalidades são pouco úteis, já que as ações se realizam em situações particulares. Na moral, pode estudar-se algo em especial de duas maneiras: a primeira, a partir da própria matéria moral, quando, por exemplo, se estuda tal virtude ou tal vício; doutro modo, quanto aos estados especiais dos homens; assim, quando se estudam os súditos e os superiores; os de vida ativa ou contemplativa e todas as outras categorias. Portanto, em primeiro lugar, abordaremos o que convém a todas as categorias de homens; em segundo lugar, especialmente o que diz respeito a determinados estados.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> ST, I-II, q. 49, pr.

<sup>105</sup> Ver ST, I-II, q. 90, pr.: “Em seguida, devem-se considerar os princípios exteriores dos atos. O princípio, porém, que inclina exteriormente ao mal é o diabo, de cuja tentação tratou-se na I Parte. Já o princípio que move exteriormente ao bem é Deus, que nos instrui pela lei e ajuda pela graça. Onde, em primeiro lugar, se deve tratar da lei; em segundo da graça.”

<sup>106</sup> ST, II-II, pr.

Como as ações se realizam em situações particulares, a consideração universal da matéria moral não é tão útil quanto a consideração particular. A *Secunda Secundae*, portanto, oferecerá a consideração particular da matéria moral. No entanto, tal consideração particular pode ser feita de dois modos: de um modo, estudando-se em particular tal virtude ou tal vício, e de outro modo, estudando-se em particular os estados especiais dos homens, como os súditos e os superiores, os de vida ativa ou contemplativa, etc. Assim, de acordo com o segundo modo, a *Secunda Secundae* pode ser subdividida em duas partes: a primeira trata do que convém a todas as categorias de homens (nas questões de 1 a 170), ao passo que a segunda trata de determinados estados (nas questões de 171 a 189).

A segunda parte do prólogo é:

É preciso ter presente que se nós quisermos analisar separadamente as virtudes, os dons, os vícios e os preceitos, seremos obrigados a muitas repetições. Com efeito, quem quiser tratar plenamente deste preceito: *Não cometerás adultério*, é obrigado a estudar o adultério que é um tipo de pecado, cujo conhecimento depende do conhecimento da virtude oposta. Será, pois, um método mais rápido e mais cômodo se, no mesmo tratado, passarmos da virtude ao dom correspondente, aos vícios opostos, aos preceitos afirmativos e negativos. Este modo de considerar será aplicado aos próprios vícios, segundo sua espécie própria. Como foi mostrado anteriormente [I-II, q. 72], os vícios e os pecados se diversificam segundo sua matéria ou objeto, não segundo outras diferenças de pecados, como os de sentimento, de palavra e de obra; ou os pela fragilidade, a ignorância ou a malícia e outras diferenças desse tipo. É sobre a mesma matéria que a virtude age retamente, enquanto os vícios opostos agem sem retidão.<sup>107</sup>

Para que se faça a consideração particular da matéria moral de acordo com o primeiro modo, isto é, estudando-se em particular tal virtude ou tal vício, deve-se estudar, em um mesmo tratado: (1) uma virtude, (2) o dom que lhe corresponde, (3) os vícios que se lhe opõem, e (4) os seus preceitos afirmativos e negativos<sup>108</sup>. Assim, os vícios serão distinguidos entre si pelo mesmo critério segundo o qual as virtudes são distinguidas entre si, isto é, segundo a sua matéria ou objeto. Com isso, as repetições serão evitadas.

E a terceira parte do prólogo é:

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ver JOSAPHAT (2012:494-495): “Todo esse tratado elaborado com o costumeiro rigor, mas com certa dose de delicadeza, nos ajuda a aprofundar a compreensão da originalidade do paradigma de Tomás.

É o que se evidencia com um simples olhar sobre as grandes linhas em que se desdobra o mapa das virtudes teologais, indicando a especificidade de cada uma, seu objeto, seu sujeito, certas aplicações práticas, bem como apontando para os vícios que a elas se opõem e para os dons do Espírito Santo que as aperfeiçoam. [...]

Cada questão da II-II expõe uma ética muitíssimo pormenorizada das virtudes tendo um duplo extremo: o extremo negativo do pecado, o que faz dessa doutrina uma ética de conversão; e os Dons do Espírito Santo, a docilidade ao Espírito, a mística coroando a ética.”

Sintetizando, pois, toda a matéria moral no estudo das virtudes, podemos reduzir todas as virtudes a sete: três teologais, que abordaremos em primeiro lugar (q. 1-46), e quatro cardeais, que trataremos em seguida. Entre as virtudes intelectuais, uma delas é a prudência, que se arrola e enumera entre as virtudes cardeais (q. 47-56). A arte, contudo, não pertence à ciência moral, que trata do ‘agir’, enquanto a arte é o modo certo do ‘fazer’, como acima foi dito [I-II, q. 57, a. 3, 4]. As outras três virtudes intelectuais, isto é, sabedoria, inteligência e ciência, têm os mesmos nomes de alguns dons do Espírito Santo. Assim também as estudaremos, ao considerarmos os dons que a elas correspondem. Quanto às outras virtudes morais, todas se reduzem, de algum modo, às virtudes cardeais como está claro pelo que acima foi dito [I-II, q. 61, a. 3]. Portanto, na consideração de cada virtude cardeal, também serão estudadas todas as virtudes que a ela se relacionam sob qualquer título, assim como os vícios opostos. Dessa maneira, nada será omitido em nosso tratado de moral.<sup>109</sup>

Considerando-se a matéria moral de modo particular, isto é, de acordo com a distinção das virtudes, encontra-se que as virtudes são sete, das quais três são teologais e serão tratadas em primeiro lugar (a fé nas questões de 1 a 16, a esperança nas questões de 17 a 22, e a caridade nas questões de 23 a 46), ao passo que quatro são cardeais e serão tratadas em seguida (a prudência nas questões de 47 a 56, a justiça nas questões de 57 a 122, a fortaleza nas questões de 123 a 140, e a temperança nas questões de 141 a 170)<sup>110</sup>. Ademais, Tomás faz alguns esclarecimentos sobre as virtudes intelectuais e sobre as virtudes morais. Das cinco virtudes intelectuais, a arte não pertence à ciência moral, a prudência será tratada como uma das virtudes cardeais, e a sabedoria, a inteligência e a ciência serão tratadas na medida em que correspondam aos dons do Espírito Santo de mesmo nome. Quaisquer outras virtudes morais e seus vícios opostos serão estudados juntamente com as virtudes cardeais às quais estiverem relacionadas.

## 2.2 A prudência em si mesma

Obedecendo ao esquema de tratamento das virtudes, esboçado no prólogo da *Secunda Secundae*, o tratado sobre a prudência pode ser dividido assim: (1) nas questões de 47 a 51,

<sup>109</sup> ST, II-II, pr.

<sup>110</sup> Ver JOSAPHAT (2012:559): “Dentro desse quarteto das virtudes cardeais, o Mestre se empenha em propor e organizar todo o conjunto das virtudes morais, seguindo incansavelmente um método uniforme, buscando esclarecer *em que consiste tal virtude*, seu *objeto*, ou seu domínio e campo de ação; seu *sujeito*, isto é, quem a possui, e quais os caminhos ou problemas que se deparam na aquisição e no progresso dessa qualidade ética, as *partes* em que se divide ou os elementos que a compõem. Nem olvidam-se os pecados que a ela se opõem, nem o Dom do Espírito Santo que a vem robustecer e elevar, ajuntando-se uma explicação dos eventuais preceitos bíblicos sobre a matéria em questão.”

trata-se da própria virtude da prudência; (2) na questão 52, do dom do conselho, correspondente a ela; (3) nas questões de 53 a 55, dos vícios opostos a ela; e (4) na questão 56, dos preceitos relativos a ela<sup>111</sup>. Quanto à primeira parte do tratado, a questão 47 trata da prudência em si mesma, ao passo que as questões de 48 a 51 tratam das partes da prudência. Examinemos a questão 47.

Esta questão é subdividida em dezesseis artigos, os quais, como diz Carlos Arthur<sup>112</sup>, podem ser distribuídos da seguinte maneira: (1) os artigos de 1 a 5 elaboram a definição da prudência; (2) os artigos de 6 a 9 versam sobre a atividade própria da prudência; (3) os artigos de 10 a 12 tratam das divisões específicas da prudência; e (4) os artigos de 13 a 16 abordam os sujeitos, as causas e a perda da prudência.

Em primeiro lugar, quanto à definição da prudência, podemos dizer que:

Os cinco primeiros artigos da questão 47 estabelecem progressivamente a noção de prudência, partindo de uma consideração genérica (a. 1-3) e abordando em seguida (a. 4-5) o que lhe é específico. Estabelece-se assim, que a prudência diz respeito à razão (a. 1) em sua função prática (a. 2), aplicando à ação singular os princípios morais (a. 3). Constitui uma virtude em sentido estrito (a. 4) e uma virtude especial (a. 5).<sup>113</sup>

Assim, o artigo 1 busca saber se a prudência reside na parte cognoscitiva ou na parte apetitiva do homem:

Segundo Isidoro, “prudente significa o que vê ao longe, é perspicaz, vê o desenlace dos casos incertos”. A visão não pertence à potência apetitiva mas à cognoscitiva. Por isso é evidente que a prudência pertence diretamente à potência cognoscitiva. Não, porém, à sensitiva, porque, por meio desta, se reconhecem as coisas que estão presentes e aparecem aos sentidos, enquanto que conhecer o futuro a partir das coisas presentes ou passadas, o que é próprio da prudência, pertence à razão, dado que se faz por dedução. Portanto, resulta que a prudência reside propriamente na razão.<sup>114</sup>

A prudência reside na parte cognoscitiva do homem, porque, como diz Isidoro, “ver ao longe” é próprio do prudente, e a visão pertence à parte cognoscitiva e não à apetitiva. No

---

<sup>111</sup> Ver JOSAPHAT (2012:561-562): “O tratado da prudência aqui delineado (Q. 47-56) manifesta uma originalidade. Ele é todo dominado pela preocupação de dar uma ideia completa dessa primeira virtude cardeal. O que se traduz pelo empenho de descrever e examinar todas as partes ou espécies de prudência, todos os elementos que a compõem (Q. 48-51). Essa apresentação positiva vem em seguida completada pelos dados negativos, por um estudo minucioso dos vícios contrários à prudência, seja por uma oposição direta, seja por uma falsa imitação desse processo virtuoso (Q. 53-55).

Como para todas as virtudes importantes, vem assinalada sua elevação cristã pela docilidade ao Espírito mediante o Dom de Conselho (Q. 52) e pela consideração dos preceitos bíblicos que concernem a prudência (Q. 56).”

<sup>112</sup> Ver NASCIMENTO (1993:368).

<sup>113</sup> NASCIMENTO (1993:368-369).

<sup>114</sup> ST, II-II, q. 47, a. 1, co.

entanto, como a parte cognoscitiva pode ser distinguida em sensitiva e racional, deve-se indicar que a prudência pertence à razão e não aos sentidos externos, pois estes só conhecem o que está presente, ao passo que a razão pode deduzir o futuro a partir das coisas presentes ou passadas<sup>115</sup>.

O artigo 2 estuda se a prudência pertence à razão prática ou também à especulativa. A resposta de Tomás é sucinta:

[...] o Filósofo diz que a prudência é ‘a reta razão no agir’, o que é próprio somente da razão prática. Portanto, a prudência reside somente na razão prática. [...] Como diz o Filósofo, ‘é próprio do prudente o poder aconselhar bem’. Por sua vez, o conselho versa sobre coisas que devemos fazer para alcançar um fim. Ora, a razão dessas coisas é a razão prática. É, pois, evidente que a prudência consiste exclusivamente na razão prática.<sup>116</sup>

A prudência pertence apenas à razão prática, pois a “reta razão no agir”, como se define a prudência, pertence exclusivamente à razão prática; e, ademais, o conselho (ou deliberação), cujo ato é bem realizado pelo prudente, pertence exclusivamente à razão prática.

A resposta ao artigo 3 também é sucinta. Este artigo inquire se a prudência conhece os singulares:

[...] é próprio da prudência não só a consideração da razão, mas também a aplicação à obra, que é fim da razão prática. Ora, ninguém pode aplicar convenientemente uma coisa a outra sem conhecer ambas: o que é necessário aplicar, e aquilo ao que se deve aplicar. As ações, porém, acontecem nos singulares. Por isso, é necessário que o prudente conheça tanto os princípios universais da razão como os singulares, que são o objeto das ações.<sup>117</sup>

Como as ações acontecem nos singulares, e a prudência precisa aplicar os princípios universais da razão à ação, é necessário que a prudência conheça os singulares.

Até aqui, a prudência tem sido definida de maneira genérica: ela reside na razão, mais precisamente na função prática da razão, e conhece os singulares, aos quais aplica os princípios universais. “Os artigos 4 e 5 vão completar esta caracterização genérica da prudência como *recta ratio agibilium*, estabelecendo que ela é uma virtude no sentido estrito,

<sup>115</sup> Ver NASCIMENTO (1993:369): “Para mostrar que a prudência diz respeito ao conhecimento, Tomás de Aquino recorre ao testemunho da etimologia. De fato, segundo Sto. Isidoro, prudente provém de *vendo para diante* (*prudens dicitur quasi porro videns*). [...] Ora, isso mostra que comumente se costuma vincular a prudência ao domínio do conhecimento e mais precisamente do conhecimento racional, já que é uma atividade de previsão e implica um confronto de dados.”

<sup>116</sup> ST, II-II, q. 47, a. 2, s.c. e co.

<sup>117</sup> ST, II-II, q. 47, a. 3, co.

isto é, disposição permanente que torna bom o agente e sua ação [...] e constitui uma virtude particular”<sup>118</sup>.

Assim, o artigo 4 estabelece que, entre as virtudes intelectuais, a prudência é aquela que mais realiza o conceito de virtude:

[...] os hábitos que se referem à retidão do apetite realizam em grau maior a razão de virtude, porque eles se referem ao bem não só materialmente mas ainda formalmente, a saber, considerado sob a razão de bem. Ora, compete à prudência, como já foi dito, aplicar a reta razão à obra, o que não se faz sem apetite reto. É por isso que a prudência não realiza somente o conceito de virtude como as outras virtudes intelectuais, mas possui também a noção de virtude própria das virtudes morais, entre as quais ela está enumerada.<sup>119</sup>

A prudência é uma virtude não só intelectual, mas também moral, porque, à diferença das outras virtudes intelectuais, implica a retidão do apetite, na medida em que aplica, com reto apetite, a reta razão à obra<sup>120</sup>.

E o artigo 5 determina que a prudência é uma virtude especial, ou seja, distinta:

[...] se dirá que a prudência, estando na razão, como já foi dito, distingue-se das outras virtudes intelectuais segundo a diversidade material de objetos. Pois a sabedoria, a ciência e o intelecto têm como objetos coisas necessárias; a arte e a prudência, coisas contingentes. Mas, a arte tem por objeto as coisas a serem fabricadas, quer dizer, coisas que se constituem com matéria exterior, como uma casa, uma faca, etc., enquanto que a prudência tem como objeto o que deve ser feito, o que tem sua existência no próprio agente [...]. Mas, com relação às virtudes morais, a prudência se distingue segundo a razão formal distintiva das potências, a saber, da potência intelectual, sujeito da prudência; e da potência apetitiva, sujeito da virtude moral. Donde se evidencia que a prudência é uma virtude especial, distinta de todas as outras virtudes.<sup>121</sup>

A prudência é uma virtude especial, pois é distinta de todas as outras virtudes intelectuais e de todas as outras virtudes morais. Das outras virtudes intelectuais é distinta, segundo uma diversidade material de objetos. O objeto material da sabedoria, da ciência e do intelecto são coisas necessárias, ao passo que o objeto material da arte e da prudência são coisas contingentes. Entretanto, a prudência é distinta da arte, porque versa sobre as ações que devem ser feitas, ao passo que a arte versa sobre as coisas que devem ser fabricadas. E das

<sup>118</sup> NASCIMENTO (1993:370).

<sup>119</sup> ST, II-II, q. 47, a. 4, co.

<sup>120</sup> Ver JOSAPHAT (2012:564): “Ela brota do amor do bem e da retidão da vontade, o que faz dela uma virtude moral. Mas ela se realiza propriamente como uma atividade da inteligência prática, sendo assim, a justo título, uma qualidade ou virtude intelectual.

Como virtude intelectual, ela é irmã da sabedoria e da ciência, eminentes perfeições da inteligência teórica, bem como da técnica e da arte, qualidades próprias, é claro, à inteligência prática.”

<sup>121</sup> ST, II-II, q. 47, a. 5, co.

outras virtudes morais é distinta, segundo a razão formal que distingue as potências: todas as outras virtudes morais residem na potência apetitiva, ao passo que a prudência reside na potência intelectual.

Em segundo lugar, quanto à atividade própria da prudência, podemos dizer que:

Os artigos de 6 a 9 estudam a atividade própria da prudência, isto é, o papel que ela desempenha na vida moral. Os dois primeiros (6 e 7) delimitam essa atividade em relação às outras virtudes morais explicitando o que não lhe compete (predeterminar os fins das virtudes morais) e o que lhe cabe (encontrar o meio termo na atividade destas). Já o artigo 8 estuda seu ato principal, o preceito [ou comando], ao qual se subordinam a deliberação e o juízo. Finalmente, o artigo 9 focaliza a modalidade do seu ato próprio, a solicitude ou diligência.<sup>122</sup>

Assim, o artigo 6 procura saber se a prudência determina o fim para as virtudes morais:

Assim como na razão especulativa há certos conhecimentos naturais, que pertencem ao intelecto, e certos conhecimentos obtidos por meio daqueles, a saber, as conclusões que pertencem à ciência, assim também preexistem na razão prática algumas coisas como os princípios naturalmente conhecidos que são os fins das virtudes morais [...]. E certos conhecimentos estão na razão prática como conclusões; e são os conhecimentos relativos ao que é ordenado ao fim, aos quais chegamos a partir dos próprios fins. A prudência se refere a estes conhecimentos, pois, ela aplica os princípios universais às conclusões particulares no que se deve fazer. Por isso, não pertence à prudência estabelecer o fim às virtudes morais, mas somente dispor os meios.<sup>123</sup>

A prudência determina apenas o que é ordenado ao fim e não o fim, pois, assim como no domínio da especulação a ciência versa apenas sobre as conclusões, obtidas a partir dos primeiros princípios especulativos, naturalmente conhecidos, assim também no domínio da ação moral a prudência versa apenas sobre as “conclusões”, obtidas a partir dos primeiros princípios práticos, que são naturalmente conhecidos e que equivalem aos fins das virtudes morais<sup>124</sup>. Carlos Arthur observa que estes primeiros princípios práticos constituem o que Tomás chama de “sindérese”:

<sup>122</sup> NASCIMENTO (1993:371).

<sup>123</sup> ST, II-II, q. 47, a. 6, co.

<sup>124</sup> Ver NASCIMENTO (1993:371-372): “No que se refere à razão especulativa, há certos princípios evidentes por si mesmos, objeto da inteligência, e há enunciados que se tornam evidentes mediante tais princípios, isto é, as conclusões, objeto da ciência. Paralelamente, podemos distinguir no domínio da razão prática algo equivalente a princípios evidentes por si mesmos, quer dizer, os fins das virtudes morais, pois no domínio da ação, o que exerce um papel análogo ao do princípio no domínio da especulação é o fim. Há igualmente, no domínio da razão prática, algo que se comporta como as conclusões, quer dizer, o que se ordena ao fim e a que chegamos a partir do fim. É disto que se ocupa a prudência, ao aplicar os princípios universais às conclusões particulares no



Tomás de Aquino postula um *intellectus principiorum* na esfera da práxis e lhe subordina a prudência, à semelhança do que acontece com a *scientia* que se subordina ao *intellectus principiorum* no domínio da teoria. Esse *intellectus principiorum* da ordem prática é justamente o que ele chama de *sindérese*, o hábito dos primeiros princípios da ordem prática, isto é, dos preceitos da lei natural.<sup>125</sup>

A *sindérese*, como mostra Carlos Alberto Albertuni<sup>126</sup>, não pode ser uma potência, mas é um hábito natural, pois sempre se inclina para o bem; ademais, ela nunca erra, pois o erro só pode dar-se na aplicação particular do conhecimento e não nos primeiros princípios universais e naturais; e, além disso, ela jamais se extingue, pois é uma retidão imutável, um resquício da luz divina na natureza humana.

O artigo 7 indaga se a prudência estabelece o meio-termo nas virtudes morais:

A conformidade com a reta razão é o fim próprio de toda virtude moral [...]. E esse fim é imposto ao homem pela razão natural: ela dita a cada um agir de acordo com a razão. Mas, como e por quais caminhos o homem que age pode atingir o meio-termo da razão compete à disposição da prudência.<sup>127</sup>

Compete à prudência estabelecer o meio-termo nas virtudes morais, pois, para que o homem possa agir em conformidade com a reta razão, isto é, em conformidade com o fim próprio de toda virtude moral, ele precisa encontrar os meios ou caminhos corretos.

No artigo 8, Tomás determina que o comando é o ato principal da prudência:

A prudência é a reta razão do que deve ser feito, já foi dito. Portanto, é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão orientado ao que deve ser feito. Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar, como foi dito acima [I-II, q. 14, a. 1]. 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 efetiva, 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.<sup>128</sup>

O ato principal da prudência tem de ser o ato principal da “reta razão do que deve ser feito” (ou “reta razão no agir”), a qual (ao lado da arte) é uma das formas de razão prática. Esta forma de reta razão tem três atos: o primeiro é a deliberação (ou conselho), que consiste

---

domínio da ação. Não cabe, pois, à prudência preestabelecer o fim das virtudes morais, mas apenas ordenar o que se refere ao fim.”

<sup>125</sup> NASCIMENTO (1993:373).

<sup>126</sup> Ver ALBERTUNI (2006) e ALBERTUNI (2011).

<sup>127</sup> ST, II-II, q. 47, a. 7, co.

<sup>128</sup> ST, II-II, q. 47, a. 8, co.

em descobrir ou procurar; o segundo é o julgamento, que consiste em julgar o que foi descoberto; e o terceiro é o comando, que consiste em aplicar à ação o que foi descoberto e julgado<sup>129</sup>; e o principal deles é o comando, pois é o mais próximo do fim da razão prática, ou seja, da ação efetiva. Portanto, o ato principal da prudência é o comando.

Referindo-se ao comando como “decisão”, Carlos Josaphat diz:

O processo da decisão prudencial [...] se poderia representar sob a figura familiar de um funil, em que se lançam vários componentes de conhecimento e de afetividade, para que dele jorre esse ato simples em si, mas muito rico em sua estrutura e em seu dinamismo: a última decisão que desencadeia a ação.

Assim manifestam-se a fortaleza e a eficácia da prudência. Sua principal atividade não é acautelar-se, evitar riscos e perigos. É enfrentar, é um ato em que entra a coragem para chegar a decidir, a fazer valer a decisão, tem algo de decidir, de governar e afirmar lúcida e eficazmente o poder. É uma “providência”, declara Tomás, uma virtude de senhor, de alguém livre e empenhado na ação. O ser humano prudente é como um soberano que manda em seu reino interior.

Ser prudente é bem governar, bem governar-se e bem governar aqueles e aquilo que depende de nós. [...]

A preparação do ato prudencial de decisão se articula na tríplice atividade:

- informar-se e deliberar sobre o objeto da decisão, sobre sua oportunidade, sobre todas as circunstâncias e consequências da ação a empreender;
- julgar, pronunciando-se sobre a decisão a tomar, a recusar ou a protelar;
- a esses dois atos seguirá o ato da decisão.

A virtude da prudência exercerá uma influência sobre todo esse processo, fazendo com que seja animado pelo amor à verdade e pela busca do bem, de sorte que todas as atividades de conhecimento e de vontade sejam providas das qualidades de perfeita racionalidade e de inteira retidão.

Tomás analisa então com rigor e delicadeza o “*imperium*”, o universo interior que deve ser virtuoso, constituindo a “decisão” sábia e prudente.<sup>130</sup>

Ao estabelecer que a solícitude pertence à prudência, o artigo 9 vem a complementar o anterior, uma vez que caracteriza a modalidade do ato principal da prudência:

Segundo diz Isidoro, solícito vem de solers (sagaz) e de citus (rápido), enquanto alguém, a partir de certa sagacidade do espírito, é rápido para cumprir o que se deve fazer. Ora, isso pertence à prudência, cujo ato principal é comandar em matéria de ação aquilo que antes foi deliberado e julgado. Por isso, diz o Filósofo que “é preciso pôr em ação prontamente aquilo que foi deliberado, mas deliberar calmamente”. Donde se conclui que a solícitude tem propriamente relação com a prudência.<sup>131</sup>

Como “é preciso pôr em ação prontamente aquilo que foi deliberado, mas deliberar calmamente”, a solícitude tem de pertencer à prudência, visto que, com a solícitude, comanda-

<sup>129</sup> Sobre estes três atos, ver FERREIRA (2013).

<sup>130</sup> JOSAPHAT (2012:567-568).

<sup>131</sup> ST, II-II, q. 47, a. 9, co.

se sagazmente ou rapidamente em matéria de ação aquilo que antes foi calmamente deliberado e julgado.

Em terceiro lugar, as divisões específicas da prudência são tratadas nos artigos de 10 a 12.

O artigo 10 pergunta se a prudência se estende ao governo da multidão:

Como diz o Filósofo, alguns afirmaram que a prudência não se estende ao bem comum, mas somente ao bem próprio. Isto porque consideraram que o homem não deve procurar senão o bem próprio. Esta opinião, porém, se opõe à caridade, a qual “não procura sua vantagem”, como diz a Carta aos Coríntios. Também o Apóstolo diz de si mesmo: “É assim que eu me esforço por agradar a todos em tudo, não procurando o meu interesse pessoal, mas o do maior número, a fim de que sejam salvos”. É contrário também à reta razão que julga que o bem comum é melhor do que o bem particular. Portanto, porque compete à razão deliberar acertadamente, julgar e preceituar naquilo por que se chega ao fim devido, está claro que a prudência visa não somente o bem particular de um só, mas também o bem comum da multidão.<sup>132</sup>

Afirmar que a prudência se estende apenas ao bem próprio e não ao bem comum é, por um lado, contrário à caridade, e, por outro lado, contrário à reta razão. Portanto, a prudência visa não só o bem particular, mas também o bem comum da multidão<sup>133</sup>.

No artigo 11, Tomás faz uma precisão técnica em relação ao anterior, ao verificar se a prudência que visa o bem próprio é da mesma espécie daquela que se estende ao bem comum:

[...] as diversas espécies de hábito são diversificadas segundo a diversidade dos objetos a qual se considera segundo a razão formal. Pois bem, a razão formal dos meios é considerada segundo o fim [...]. Portanto, a relação com fins diversos diversifica necessariamente as espécies de hábitos. Ora, o bem próprio de um só, o bem da família, o bem da cidade e o bem da nação são fins diversos. Assim também, é necessário que as espécies de prudências difiram especificamente segundo a diferença desses fins, de modo que, há uma prudência propriamente dita, ordenada ao bem próprio; outra é a prudência doméstica, ordenada ao bem comum da casa ou da família; uma terceira, a prudência política, ordenada ao bem comum da cidade ou nação.<sup>134</sup>

<sup>132</sup> ST, II-II, q. 47, a. 10, co.

<sup>133</sup> Ver NASCIMENTO (1993:378): “O corpo do artigo 10, recorrendo a São Paulo e Aristóteles, deixa clara a perspectiva teológica em que Tomás de Aquino escreve e seu recurso às elaborações inspiradas na *Ética a Nicômaco*. As respostas aos argumentos retomam de modo extremamente sintético aspectos desenvolvidos a outros propósitos. O *ad 1m* retoma o conceito de justiça legal ou geral (IIaIIae q. 58, a. 5) e estabelece um paralelo entre ele e o de prudência política. O *ad 3m* vai na mesma direção. O *ad 2m* relembra a subordinação do bem próprio ao bem comum. Tese a ser equilibrada com a exposta na IaIIae q. 25, a. 4, *ad 3m*: “O ser humano não se ordena à comunidade política na sua totalidade e de acordo com tudo que é seu”.”

<sup>134</sup> ST, II-II, q. 47, a. 11, co.

Como o bem de uma pessoa, o bem comum da casa ou família, e o bem comum da cidade e do reino são fins especificamente distintos, pode-se distinguir três espécies de prudência: a prudência simplesmente dita, a prudência doméstica e a prudência política<sup>135</sup>.

E o artigo 12 inquire se a prudência está nos súditos ou somente nos governantes:

A prudência está na razão. Ora, dirigir e governar pertence propriamente à razão. É por isso que convém a cada um possuir a reta razão e a prudência enquanto participa da direção e do governo. Está claro, porém, que não pertence ao súdito enquanto súdito, ao escravo enquanto escravo, dirigir e governar, antes ser dirigido e governado. É por esta razão que a prudência não é uma virtude do escravo enquanto escravo, nem do súdito enquanto súdito. Mas, dado que todo homem, enquanto racional, participa em algo do governo segundo o julgamento da razão, nessa medida lhe convém possuir a prudência.<sup>136</sup>

A prudência é própria tanto dos governantes quanto dos súditos, na medida em que todo ser humano, por ser racional, participa em algo do governo segundo o juízo da razão<sup>137</sup>.

Finalmente, em quarto lugar, quanto aos sujeitos, às causas e à perda da prudência, podemos dizer que:

Os artigos finais (13-16) da questão 47 abordam o que poderia ser denominado de condições existenciais da prudência. Em quem ela se encontra (nos pecadores, nos que estão em estado de graça)? Este é o assunto dos artigos 13 e 14. O artigo 15 pergunta se ela é inata. É uma questão referente à origem da prudência. Enfim, o artigo 16 coloca o problema de como a perdemos.<sup>138</sup>

Assim, o artigo 13 busca saber se pode haver prudência nos pecadores:

A prudência pode ter três sentidos. Há, com efeito, uma prudência falsa, ou por semelhança. [...] todo aquele que dispõe, em vista de um fim mau, algumas coisas conformes a este fim, possui uma falsa prudência na medida em que toma como fim não um bem verdadeiro, mas uma semelhança de bem; é assim que se fala de um bom ladrão. [...] A segunda prudência é verdadeira porque encontra os caminhos adequados ao fim verdadeiramente bom, mas é imperfeita por dois motivos. Primeiro, porque este bem que ela toma como fim não é fim comum de toda vida humana, mas de alguma coisa especial. Por exemplo, aquele que descobre os

<sup>135</sup> Ver NASCIMENTO (1993:378): “O artigo 11 vai trazer uma precisão técnica ao que foi esboçado no artigo 10. Sua tese, em ligação com a *Ética a Nicômaco* VI, 8, 1141 b 30, é que fins especificamente distintos (bem comum da cidade e do reino, bem comum da casa ou família, bem de uma pessoa) determinam espécies distintas de prudência, já que esta se ocupa do que se refere ao fim e o que se refere ao fim se distingue de acordo com a distinção deste. Temos, assim, três espécies de prudência: a prudência pura e simples, a prudência doméstica e a prudência política.”

<sup>136</sup> ST, II-II, q. 47, a. 12, co.

<sup>137</sup> Ver NASCIMENTO (1993:379): “A peça central do argumento no corpo do artigo é constituída pela afirmação de que “visto todo ser humano, à medida que é racional, participar em algo do governo segundo o arbítrio da razão, nesta mesma medida lhe convém ter prudência”.”

<sup>138</sup> NASCIMENTO (1993:382-382).

caminhos apropriados para fazer comércio ou navegar é chamado negociante ou marinheiro prudente. – O segundo motivo é que falta aqui o ato principal da prudência. É o caso daquele que delibera com acerto e julga exatamente, [...] mas não comanda eficazmente.

A terceira prudência, verdadeira e perfeita ao mesmo tempo, é aquela que delibera, julga e comanda retamente em vista do fim bom da vida toda. Essa somente é chamada prudência de modo absoluto. Ela não pode se encontrar nos pecadores. – Enquanto que a primeira só se encontra neles. – Quanto à prudência imperfeita, ela é comum aos bons e aos maus, sobretudo aquela que é imperfeita em razão de seu fim particular. Pois, a que é imperfeita por deficiência do ato principal, também só se encontra nos maus.<sup>139</sup>

A prudência pode ser distinguida em três: (1) a falsa, (2) a verdadeira, mas imperfeita, e (3) a verdadeira e perfeita. A primeira é aquela que dispõe ou ordena o que é conveniente para a obtenção de um fim mau, ou seja, um bem aparente. A segunda é verdadeira na medida em que descobre os meios para um fim verdadeiramente bom, mas é imperfeita, seja porque se ordena apenas a um fim particular (como, por exemplo, comerciar ou navegar), seja porque não exerce eficazmente o ato do comando. E a terceira é aquela que delibera, julga e comanda retamente em vista do fim bom que é a vida em sua totalidade<sup>140</sup>. Esta terceira não pode encontrar-se nos pecadores. A segunda (sobretudo aquela que é imperfeita por ordenar-se apenas a um fim particular) é comum aos bons e aos maus. E a primeira só se encontra nos pecadores.

Por outro lado, o artigo 14 procura saber se a prudência encontra-se em todos os que têm a graça:

As virtudes são necessariamente conexas, de sorte que quem possui uma possui toda, como se mostrou anteriormente [I-II, q. 65]. Ora, quem quer que possua a graça possui a caridade. Assim, ele possui necessariamente todas as outras virtudes. Deste modo, a prudência sendo uma virtude, como já foi demonstrado, também deve ser possuída por ele.<sup>141</sup>

A prudência (infusa) encontra-se em todos os que têm a graça, pois todos os que têm a graça têm a caridade; e todas as virtudes, entre elas a prudência, estão conexas na caridade. Ademais, podemos ver que:

<sup>139</sup> ST, II-II, q. 47, a. 13, co.

<sup>140</sup> Ver NASCIMENTO (1993:382-383): “O *ad 2m* enfrenta o argumento de que, se a fé pode existir nos pecadores (cf. IIa IIae q. 4, a. 4), por que não a prudência? É que a fé, de si, não implica conformidade ou adequação com o apetite das obras retas, restringindo-se ao conhecimento. Mas, a prudência implica referência ao apetite reto: seja porque os princípios da prudência são os fins do que pode ser operado (os *operabilia*), dos quais se tem uma reta apreciação pelo hábito das virtudes morais que tornam o apetite reto, donde, não poder haver prudência sem as virtudes morais (cf. Ia IIae q. 55, a. 5); seja porque a prudência é preceptiva em relação às ações retas, o que não acontece sem o apetite reto; daí, embora a fé seja mais nobre que a prudência por causa do objeto, a prudência, por sua determinação própria, repugna mais ao pecado, o que procede da perturbação do apetite.”

<sup>141</sup> ST, II-II, q. 47, a. 14, co.

Esta resposta de princípio é confrontada com a experiência nas respostas ao 1º e 2º argumentos. A resposta ao 1º afirma que todos os que têm a graça, têm a prudência “suficiente no que é de necessidade para a salvação”, o que não implica que tenham uma prudência mais plena que qualifica alguém para prover a si e aos demais em tudo o que se refere à vida humana. A resposta ao 2º afirma, por sua vez, que aqueles que precisam recorrer à direção de outros têm pelo menos a prudência para solicitar conselhos e discernir entre os conselhos recebidos.

O *ad 3m* refere-se explicitamente à prudência adquirida e à prudência infusa (cf. Ia IIae q. 63, a. 3). Tomás de Aquino está tratando em todo este conjunto de questões 47-56 da prudência cristã (infusa) que começa por supor a realidade humana natural; “visto que a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa” (Ia q. 1, a. 8, *ad 2m*). Daí, a possibilidade de recorrer a tudo que os filósofos, sobretudo Aristóteles, disseram a respeito. As virtudes teológicas são especificamente cristãs e, portanto, escapam à alçada do filósofo. Diferentemente, as virtudes morais (cardeais) dizem respeito a uma realidade humana assumida e transposta pela graça cristã.<sup>142</sup>

Por fim, os artigos 15 e 16 “abordam a questão da gênese da prudência e de sua perda. Faz-se abstração da distinção entre prudência adquirida e infusa”<sup>143</sup>. O artigo 15 estuda se a prudência é inata, ou seja, se ela está em nós naturalmente:

Como está claro pelo que foi dito antes, a prudência inclui o conhecimento dos universais e também dos singulares que se devem fazer, aos quais o homem prudente aplica os princípios universais. Quanto, pois, ao conhecimento universal, é a mesma razão para a prudência e para a ciência especulativa. Porque uma e outra conhecem naturalmente os primeiros princípios universais, conforme se disse antes; com a diferença de que os princípios comuns da prudência são mais conaturais ao homem [...]. Mas, os princípios universais posteriores, seja da razão especulativa, seja da razão prática, não são naturais. São descobertos pela experiência, ou pela instrução.

Quanto ao conhecimento particular daquilo que é objeto da ação, é necessário distinguir de novo. Pois, a ação tem relação ou com o fim ou com os meios. Ora, os fins retos da vida humana são determinados. Por isso, pode haver inclinação natural com respeito a esses fins; como foi dito precedentemente, que alguns, por disposição natural, possuem certas virtudes que os inclinam para os fins retos, e, portanto, possuem por natureza também um reto julgamento relativo a esses fins. Mas, os meios para realizar o fim nas coisas humanas não são determinados; eles se diversificam de muitos modos segundo a diversidade das pessoas e negócios. E, porque a inclinação da natureza é sempre para algo determinado, um tal conhecimento não pode ser inato por natureza nos homens. Todavia um homem pode ser naturalmente mais apto que outro para discernir esses meios, como acontece também para as conclusões das ciências especulativas. Portanto, dado que a prudência não tem por objeto os fins mas os meios em vista do fim, como se viu acima, ela também não é natural no homem.<sup>144</sup>

<sup>142</sup> NASCIMENTO (1993:383).

<sup>143</sup> *Ibidem*.

<sup>144</sup> ST, II-II, q. 47, a. 15, co.

A prudência não é inata, ou seja, não está em nós naturalmente. A prudência implica conhecimento universal e conhecimento particular. O conhecimento universal da prudência é distinguido em dois: os primeiros princípios (sindérese) e os princípios posteriores. Os primeiros princípios são naturalmente conhecidos (e são mais conaturais ao homem do que os primeiros princípios especulativos), mas os princípios posteriores são descobertos pela experiência ou pela instrução. Sem experiência e instrução, não se pode ser prudente<sup>145</sup>. Ademais, o conhecimento particular da prudência também é distinguido em dois: os fins e os meios. Os fins retos da vida humana são determinados e, portanto, podem ser conhecidos por inclinação natural (e podem ser conhecidos mais facilmente por uns indivíduos do que por outros); mas os meios que são ordenados a esses fins não são naturalmente conhecidos, pois se diversificam segundo a diversidade das pessoas e negócios. Como a prudência versa sobre os meios e não sobre os fins, não se pode ser prudente sem o conhecimento dos meios, que não são naturalmente conhecidos (embora possam ser conhecidos mais facilmente por uns indivíduos do que por outros).

E o artigo 16 verifica se a prudência pode ser perdida por esquecimento:

O esquecimento se refere somente ao conhecimento. Pelo esquecimento pode-se perder totalmente uma arte, e de modo semelhante uma ciência, as quais residem na razão. Ora, a prudência não consiste unicamente no conhecimento, mas também na vontade: porque, como foi dito, seu ato principal é comandar, que consiste em aplicar o conhecimento ao desejo e à ação. É por isso que a prudência não desaparece diretamente pelo esquecimento. Ela, ao invés, corrompe-se pelas paixões, já que, segundo o Filósofo, “o deleitável e o triste pervertem o juízo da prudência”. Lê-se também no livro de Daniel: “A beleza te seduziu e a concupiscência perverteu teu coração”; e no Êxodo: “Não aceitarás propinas, porque elas cegam também os prudentes”. – Todavia, o esquecimento pode impedir a prudência, enquanto ela passa ao ato de comandar a partir de um conhecimento, que pode desaparecer pelo esquecimento.<sup>146</sup>

O que corrompe a prudência são as paixões, pois as paixões afetam diretamente a aplicação do comando, que implica o conhecimento e a vontade, e a prudência reside no conhecimento e na vontade, e consiste principalmente na aplicação do comando, isto é, na aplicação do conhecimento ao que deve ser desejado e feito. O esquecimento afeta apenas o conhecimento. Por isso, como a arte e a ciência residem apenas na razão, estas podem ser perdidas por esquecimento. Não obstante, o esquecimento afeta a prudência, na medida em que a aplicação do comando partir de algum conhecimento.

<sup>145</sup> Ver ST, II-II, q. 47, a. 15, s.c.: “o Filósofo diz que “a virtude nasce e cresce principalmente pelo ensinamento; é por isso que ela requer experiência e tempo”. Ora, a prudência é uma virtude intelectual, como se explicou anteriormente. Logo, não somos prudentes naturalmente, mas graças ao ensinamento e à experiência.”

<sup>146</sup> ST, II-II, q. 47, a. 16, co.

### 2.3 As partes da prudência

As questões de 48 a 51 tratam das partes da prudência. Na questão 48, Tomás atribui partes à prudência. Nas questões seguintes, ele estuda cada parte atribuída à prudência: as partes quase-integrantes são estudadas na questão 49; as partes subjetivas o são na questão 50; e as partes potenciais, na questão 51. Examinemos, em primeiro lugar, a questão 48, e, em seguida, as questões 49, 50 e 51 sucessivamente.

Excepcionalmente, a questão 48 é constituída por um único artigo e este artigo não apresenta argumentos “em sentido contrário” (ou seja, argumentos de “autoridades” a partir dos quais Tomás fundamenta a sua resposta própria). A pergunta que se procura responder é: estão bem assinaladas as partes da prudência? Inicialmente, apresentam-se cinco argumentos (isto é, objeções à posição de Tomás) afirmando que as partes da prudência não estão bem assinaladas. A primeira objeção é:

Com efeito, Túlio atribui três partes à prudência: memória, inteligência e providência. – Mas, Macróbio, segundo Plotino, atribui à prudência seis partes: “a razão, o intelecto, a circunspeção, a providência, a docilidade, a precaução”. – E Aristóteles atribui à prudência a *eubulia*, a *synesis*, a *gnome*. Menciona também, ao falar da prudência a “*eustochia* (vigilância) e a sagacidade, o sentido e o intelecto”. – Um outro filósofo grego diz que pertencem à prudência dez qualidades: a *eubulia*, a sagacidade, a providência, a arte de governar, a arte militar, a política, a econômica, a dialética, a retórica, a física. – Portanto, parece que ou uma dessas atribuições tem a mais ou outra a menos.<sup>147</sup>

De acordo com esta objeção, cada filósofo atribui um número diverso de partes à prudência, pois Túlio Cícero lhe atribui três (memória, inteligência e providência); Macróbio, seis (razão, intelecto, circunspeção, providência, docilidade e precaução); Aristóteles, quatro ou cinco (*eubulia*, *synesis*, *gnome*, *eustochia* e sagacidade); e um outro filósofo grego, dez (*eubulia*, sagacidade, providência, arte de governar, arte militar, política, econômica, dialética, retórica e física); portanto, ou algum deles atribui a mais, ou algum deles atribui a menos.

A segunda objeção é:

---

<sup>147</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, 1 arg.



Além disso, a prudência se opõe à ciência. Ora, a política, a econômica, a dialética, a retórica, a física, são também ciências. Logo, não são partes da prudência.<sup>148</sup>

De acordo com esta objeção, a política, a econômica, a dialética, a retórica e a física não podem ser partes da prudência, pois são ciências, e toda ciência é distinguida por oposição à prudência.

A terceira objeção é:

Ademais, as partes não excedem ao todo. Ora, a memória intelectual, ou a inteligência, a razão, o sentido e docilidade, não somente pertencem à prudência, mas, ainda a todos os hábitos de conhecimento. Logo, não podem ser consideradas como partes da prudência.<sup>149</sup>

Esta objeção afirma que a memória intelectual ou inteligência, a razão, o sentido e a docilidade não podem ser partes da prudência, pois são comuns à totalidade dos hábitos cognoscitivos, e o que é comum ou total não pode ser considerado como uma parte.

A quarta objeção é:

Ademais, assim com deliberar, julgar e comandar são atos da razão prática, também o é o ato de usar [...]. Portanto, assim como se agregam à prudência a *eubulia*, que pertence ao conselho e a *synesis* e a *gnome*, que pertencem ao juízo, deve-se assinalar também algo correspondente ao uso.<sup>150</sup>

Esta objeção afirma que, na atribuição de partes à prudência, deve-se também atribuir algo que corresponda ao uso efetivo do conhecimento e não apenas à “reta razão no agir”, à qual a *eubulia*, a *synesis* e a *gnome* são atribuídas (a primeira sendo atribuída à deliberação ou conselho, e as duas últimas ao juízo).

E a quinta objeção é:

Ademais, se, como foi dito [II-II, q. 47, a. 9], a solicitude pertence à prudência, deve-se incluí-la entre suas partes.<sup>151</sup>

Nesta objeção, argumenta-se que, na atribuição de partes à prudência, deve-se também incluir a solicitude, pois esta pertence à prudência.

A partir daqui, Tomás passa a elaborar a sua resposta própria. Em primeiro lugar, ele explica que há três tipos de partes:

<sup>148</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, 2 arg.

<sup>149</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, 3 arg.

<sup>150</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, 4 arg.

<sup>151</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, 5 arg.

[...] há três espécies de partes: integrantes, como as paredes, o teto e as fundações, são partes de uma casa; subjetivas, como o boi e o leão são partes do gênero animal; e partes potenciais, como as faculdades da nutrição e a potência sensitiva são partes da alma.<sup>152</sup>

A respeito desses tipos de partes, Carlos Arthur diz:

No *Comentário ao terceiro livro das Sentenças* e na *Suma de Teologia* (Ia q. 77, a. 1, *ad 1m*<sup>153</sup>) Tomás de Aquino caracteriza do seguinte modo os três tipos aludidos de parte. 1) Partes integrantes são as partes constitutivas. O exemplo tradicional é o da casa que tem como partes os alicerces, as paredes e o teto. Só têm partes integrantes propriamente ditas as realidades materiais. Donde, parecer que uma realidade espiritual e simples como o hábito virtuoso não possa ter partes integrantes (cf. Ia IIae q. 54, a. 4). Tomás de Aquino falará de partes quase-integrantes a propósito das virtudes. Não partes constitutivas, mas disposições que concorrem necessariamente para o ato perfeito da virtude em questão. São condições que integram uma virtude. 2) Partes subjetivas são as partes que recebem a predicação de um todo universal. Por exemplo, o gênero (animal) se predica de suas partes (espécies) como, por exemplo, o boi e o leão. 3) Partes potenciais nem integram o todo, nem recebem a predicação do mesmo, mas participam de algo que se encontra principal e perfeitamente no todo. Um exemplo seria o da faculdade nutritiva e sensitiva em relação à alma.<sup>154</sup>

Vemos que: (1) as partes integrantes são chamadas assim porque são predicadas como as partes de um todo integral, ou seja, como, por exemplo, os alicerces, as paredes e o teto são partes de uma casa, ainda que nenhuma delas, nem mesmo o conjunto delas, constitua uma casa propriamente dita; portanto, como a virtude é uma qualidade simples, ela será dita ter partes quase-integrantes, que concorrem necessariamente para o ato perfeito da virtude; (2) as partes subjetivas são chamadas assim porque são predicadas como as partes de um todo universal, assim como, por exemplo, o boi e o leão são partes (espécies) do gênero animal; e (3) as partes potenciais são chamadas assim porque são predicadas como as partes de um todo potencial, isto é, assim como as potências nutritiva e sensitiva são partes da alma, não tendo a potência inteira da alma.

<sup>152</sup> ST, II-II, q. 48, co.

<sup>153</sup> Ver ST, I, q. 77, a. 1, ad 1: “O todo universal se encontra em cada uma de suas partes, com toda a sua essência e com toda a sua potência, assim como *animal* com relação ao homem e ao cavalo. Pode-se, portanto, atribuir esse todo a qualquer uma das partes. O todo integral, pelo contrário, não está em cada uma das partes, nem com toda a sua essência, nem com toda a sua potência. Portanto, não se atribui de maneira alguma a cada uma delas individualmente. Mas atribui-se de algum modo, embora impropriamente, ao conjunto das partes. Diz-se, assim, que as paredes, o teto, os alicerces são a casa. O todo potencial se encontra em cada uma das partes com toda essência, mas não com sua potência inteira. Pode-se, pois, atribuí-lo de algum modo a cada parte, mas não tão propriamente como o todo universal.”

<sup>154</sup> NASCIMENTO (1993:381).

Tomás esclarece que é a partir deste esquema tripartido<sup>155</sup> que se pode atribuir partes a uma virtude. Então, em primeiro lugar, as seguintes partes são atribuídas à prudência como partes quase-integrantes:

Pode-se, pois, assinalar partes a uma virtude de três modos diferentes. Primeiro, à semelhança de partes integrantes: neste caso, chamam-se partes de uma virtude os elementos que concorrem necessariamente para o ato perfeito dessa virtude. E, assim, de todos os elementos enumerados, podem ser enumeradas oito partes da prudência: as seis enumeradas por Macróbio, às quais se acrescenta como sétima a memória proposta por Túlio, mais a *eustochia* ou sagacidade, proposta por Aristóteles (pois o sentido da prudência também se chama intelecto; pois, o Filósofo diz: “a respeito dessas coisas é preciso ter sentido: o que aqui chamamos intelecto”).<sup>156</sup>

As partes quase-integrantes da prudência são oito: as seis atribuídas por Macróbio (razão, intelecto, circunspeção, providência, docilidade e precaução); uma atribuída por Túlio Cícero (memória); e uma atribuída por Aristóteles (*eustochia* ou sagacidade).

No entanto, estas oito partes podem ser subdivididas em dois tipos:

Destas oito partes, cinco pertencem à prudência enquanto é cognoscitiva: a memória, a razão, o intelecto, a docilidade, a sagacidade; as outras três pertencem à prudência enquanto é preceptiva aplicando o conhecimento à ação: a providência, a circunspeção e a precaução. – A razão dessa diversidade é patente pelo fato de que três considerações devem ser feitas a respeito do conhecimento. Primeiramente, é preciso considerar o próprio conhecimento. Caso se refira ao passado, é a memória; se ao presente, sejam coisas contingentes, sejam necessárias, chama-se intelecto ou inteligência. – Em segundo lugar, a aquisição do conhecimento. A aquisição se faz pelo ensinamento, ao qual se refere a docilidade; ou por descoberta, ao que se refere a *eustochia*, que é conjecturar bem. A sagacidade, que consiste na rápida avaliação do meio-termo, é parte da *eustochia*, como diz Aristóteles. – Em terceiro lugar, o uso do conhecimento: enquanto que de coisas conhecidas se passa ao conhecimento e julgamento de outras coisas. Isso é próprio da razão. Mas, a razão, para comandar retamente, deve realizar três ações: primeiro, ordenar algo conveniente ao fim; isto concerne à providência. Segundo, ter em conta as circunstâncias da situação: o que é próprio da circunspeção. Terceiro, evitar os obstáculos: o que pertence à precaução.<sup>157</sup>

Na medida em que a prudência é cognoscitiva (ou implica conhecimento), atribuem-se a ela cinco daquelas oito partes (memória, razão, intelecto, docilidade, sagacidade); mas, na

<sup>155</sup> Sobre os precedentes deste esquema, ver NASCIMENTO (1993:380-381): “Tomás de Aquino fala de três tipos de partes das virtudes: integrantes, subjetivas e potenciais. Serviu-se pela primeira vez deste esquema no seu *Comentário às Sentenças* (III, Dist. 33, q. 3, art. 1, sol. 1), justamente a propósito da prudência, mas reconhecendo que a divisão se aplica às demais virtudes. De fato, Alberto Magno já tinha usado esta divisão tripartida, complementando uma divisão bipartida proposta por Aristóteles na *Metafísica* (1023 b 13-25) que está na origem das partes integrantes e subjetivas. A estas Alberto Magno acrescenta as partes potenciais.”

<sup>156</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, co.

<sup>157</sup> Ibidem.

medida em que ela é preceptiva (ou aplica o conhecimento à ação; ou comanda retamente), atribuem-se a ela três daquelas oito partes (previdência, circunspeção, precaução). A memória e o intelecto (ou inteligência) são atribuídos à prudência na medida em que se considera o próprio conhecimento: considerando-se o passado, atribui-se a memória; mas considerando-se o presente (sejam coisas necessárias ou contingentes), atribui-se o intelecto. A docilidade e a *eustochia* (ou sagacidade) são atribuídas à prudência na medida em que se considera a aquisição do conhecimento: considerando-se a aquisição feita pelo ensinamento, atribui-se a docilidade; mas considerando-se a aquisição feita pela descoberta, atribui-se a *eustochia*, que consiste em conjecturar bem e que tem como parte a sagacidade, que consiste na rápida avaliação do meio-termo. A razão é atribuída à prudência na medida em que se considera o uso do conhecimento, isto é, na medida em que a prudência passa de coisas conhecidas para outras coisas que devem ser conhecidas e julgadas. A previdência, a circunspeção e a precaução são atribuídas à prudência na medida em que se considera o que se requer para comandar retamente: para se ordenar ao fim algo conveniente, requer-se a previdência; para se ter em conta as circunstâncias da situação, requer-se a circunspeção; e para se evitar os obstáculos, requer-se a precaução.

Em segundo lugar, as seguintes partes são atribuídas à prudência como partes subjetivas:

Segundo, chamam-se partes subjetivas de uma virtude suas diversas espécies. Assim consideradas, são partes da prudência em sentido próprio, a prudência pela qual alguém se autogoverna e a prudência pela qual se governa a multidão. Essas se diferem pela espécie, como se disse anteriormente. E, por sua vez, a prudência que governa a multidão se divide em diversas espécies, segundo as espécies de multidão. Há uma multidão reunida em vista de uma função especial, tal como um exército reunido para o combate: para o governo desta multidão põe-se a prudência militar. Há uma multidão reunida para toda a vida como a multidão de uma casa ou família, para cujo governo dá-se a prudência econômica; ou ainda a multidão formando uma cidade ou reino, cuja prudência de governo está no príncipe, e nos súditos está a prudência política, sem outra determinação.<sup>158</sup>

A individual, a militar, a econômica, a de governo e a política são as partes subjetivas da prudência, e o são em sentido próprio. De modo geral, a individual é aquela pela qual alguém se autogoverna, ao passo que as demais são aquelas pelas quais se governa alguma multidão. Mas estas são distinguidas entre si de acordo com as espécies de multidão: pela militar, governa-se uma multidão reunida em vista de uma função especial, como um exército reunido para o combate; pela econômica, governa-se uma multidão reunida para toda a vida,

---

<sup>158</sup> Ibidem.

como a multidão de uma casa ou família; pela de governo, o príncipe governa uma cidade ou reino; e pela política, os súditos são governados.

Entretanto, Tomás acrescenta que algumas outras partes podem ser atribuídas à prudência em sentido amplo, isto é, na medida em que a prudência inclui também a ciência especulativa:

Se, agora, a prudência é tomada em sentido amplo, enquanto inclui também a ciência especulativa [...], então, a dialética, a retórica e a física, são postas como suas partes, segundo os três modos usados nas ciências: em uma se procede por demonstração para se obter a ciência: é a função da física, compreendendo sob esse nome todas as ciências demonstrativas. Em outra, se procede a partir de probabilidades para fundar uma opinião: é a dialética. Em uma terceira, se procede a partir de conjecturas que criam uma suspeita ou certa persuasão: é o papel da retórica. – Pode-se dizer, no entanto, que essas três últimas se referem à prudência propriamente dita; porque raciocina, às vezes, a partir do necessário; às vezes, a partir do provável, ou, ainda, a partir de conjecturas.<sup>159</sup>

A física, a dialética e a retórica podem ser consideradas como partes da prudência, de acordo com os modos de proceder das ciências: a física (e, de modo geral, todas as ciências demonstrativas) pertence à prudência, quando esta raciocina a partir do necessário; a dialética pertence à prudência, quando esta raciocina a partir do provável; e a retórica pertence à prudência, quando esta raciocina a partir de conjecturas.

Finalmente, em terceiro lugar, as seguintes partes são atribuídas à prudência como partes potenciais:

Terceiro, chamam-se partes potenciais de uma virtude as virtudes conexas ordenadas a atos ou matérias secundárias, significando com esse nome que elas não possuem toda a potência da virtude principal. Neste sentido são atribuídas à prudência como partes: a *eubulia*, que concerne ao conselho, a *synesis*, que se refere ao juízo relativo às circunstâncias ordinárias, a *gnome*, que se refere ao juízo sobre casos, em que como se diz, é preciso se afastar da lei comum. Quanto à prudência, ela se refere ao ato principal, que é comandar.<sup>160</sup>

As partes potenciais da prudência são a *eubulia*, a *synesis* e a *gnome*: a *eubulia* diz respeito ao conselho; a *synesis*, ao julgamento de casos ordinários; e a *gnome*, ao julgamento de casos extraordinários.

É assim que, a partir daquele esquema tripartido dos tipos de partes, Tomás atribui à prudência as partes que os filósofos, sem convergência aparente entre eles, lhe atribuem.

Como diz Carlos Josaphat:

---

<sup>159</sup> Ibidem.

<sup>160</sup> Ibidem.

A compreensão integral da prudência é o resultado de uma síntese cultural de várias contribuições e correntes histórico-doutrinárias, levando à visão de uma confluência do conhecimento e da afetividade, da razão e da vontade, pressupondo e exigindo toda a afetividade sensível.<sup>161</sup>

Como diz também Carlos Arthur:

Não se deve ver neste esforço apenas uma paciente bricolagem ou uma caprichosa marchetaria intelectual. Tomás de Aquino está atento ao caráter de totalidade, plenitude e perfeição que a virtude implica. Mas, quer pensá-lo em continuidade com o legado filosófico-teológico que a ele chegou. Certamente podemos ver aí uma das manifestações do estilo de leitura de textos (das *auctoritates*) próprio de Tomás de Aquino, isto é, a busca simultânea do pensamento do autor (de sua *intentio*) e da verdade (da *veritas rerum*).<sup>162</sup>

No entanto, após elaborar a sua resposta própria, Tomás prossegue, fornecendo respostas a cada uma das objeções iniciais. À primeira objeção, que argumenta que as partes da prudência não estão bem assinaladas, porque cada filósofo atribui à prudência um número diverso de partes, Tomás responde que:

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que as diversas enumerações diferem, porque consideram diferentes gêneros de partes ou porque uma enumeração inclui em uma parte várias de outra enumeração. Assim, Túlio Cícero inclui na “previsão” a precaução e a circunspeção, e na “inteligência”, a docilidade e a sagacidade.<sup>163</sup>

A diversidade na atribuição de partes à prudência se dá, porque uma atribuição abrange, sem distinguir, tipos diversos de partes, ou porque uma atribuição abrange em uma única parte várias partes de outra atribuição, como, por exemplo, a atribuição feita por Túlio Cícero abrange em uma única parte várias partes: na previsão a precaução e a circunspeção, e na inteligência a docilidade e a sagacidade.

À segunda objeção, que argumenta que a política, a econômica, a dialética, a retórica e a física não são partes da prudência, porque são ciências, Tomás responde que:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que não tomamos, aqui, a economia e a política como ciências, mas como gêneros da prudência. Com relação às outras três, é patente a resposta a partir do que já se falou.<sup>164</sup>

A economia e a política são consideradas por Tomás como partes subjetivas (ou espécies) da prudência, e não como ciências. A dialética, a retórica e a física podem ser

<sup>161</sup> JOSAPHAT (2012:567).

<sup>162</sup> NASCIMENTO (1993: 381).

<sup>163</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, ad 1.

<sup>164</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, ad 2.

atribuídas à prudência, na medida em que a prudência raciocina, respectivamente, a partir do provável, a partir de conjecturas, e a partir do necessário.

À terceira objeção, segundo a qual a memória intelectual (ou inteligência), a razão, o sentido e a docilidade não são partes da prudência, pois são comuns a todos os hábitos cognoscitivos, Tomás afirma:

Quanto ao 3º, deve-se dizer que todas essas partes não são atribuídas à prudência segundo um sentido amplo; mas, enquanto se referem às coisas que pertencem à prudência.<sup>165</sup>

Tais partes são consideradas por Tomás somente na medida em que pertencem à prudência, e não à totalidade dos hábitos cognoscitivos.

À quarta objeção, segundo a qual deve-se também atribuir algo que corresponda ao uso efetivo do conhecimento, Tomás afirma:

Quanto ao 4º, deve-se dizer que comandar bem e fazer bom uso estão sempre juntos; porque o preceito da razão é seguido pela obediência das potências inferiores, o que se refere ao uso.<sup>166</sup>

O que é atribuído à aplicação do comando é atribuído também ao uso, pois comandar bem e fazer bom uso estão sempre juntos (portanto, a providência, a circunspeção e a precaução, que são atribuídas à aplicação do comando, são atribuídas também ao uso).

E à quinta objeção, segundo a qual deve-se também atribuir a solícitude à prudência, Tomás afirma:

Quanto ao 5º, deve-se dizer que a solícitude está incluída na razão de providência.<sup>167</sup>

A solícitude é atribuída à prudência na medida em que a providência o é.

As questões 49, 50 e 51 caracterizam cada uma das partes da prudência de modo particular. A questão 49 trata das partes quase-integrantes; a questão 50, das partes subjetivas; e a questão 51, das partes potenciais.

De modo geral, quanto às partes quase-integrantes e potenciais, Carlos Josaphat diz:

[...] para que a decisão prudencial seja virtuosa, é necessária, embora não baste a vontade de ser prudente. A partir dessa vontade e por ela sustentado, é indispensável todo um cortejo de qualidades, animando e orientando as diversas etapas desse percurso que leva à decisão boa e ajustada à situação.  
[...]

<sup>165</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, ad 3.

<sup>166</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, ad 4.

<sup>167</sup> ST, II-II, q. 48, a. 1, ad 5.

Santo Tomás considera o duplo ponto de vista:

- De um lado, há os elementos que fazem parte do processo que forma uma boa decisão.
- De outro, estão as qualificações que asseguram o desenrolar e o bom êxito da decisão prudencial.<sup>168</sup>

Mas, em particular, a respeito das partes quase-integrantes, Carlos Josaphat diz:

Os elementos integrantes da decisão são necessários e intervêm diretamente em uma decisão longa e difícil.

Entre esses elementos ou partes integrantes do processo prudencial de uma decisão, o Mestre lembra:

- Uma boa informação sobre os dados do problema e uma boa formação moral para saber apreciá-lo convenientemente;
- Uma boa inteligência, à altura das dificuldades, uma capacidade de dominar racionalmente o assunto;
- Uma experiência na matéria em questão, uma memória viva e completa dos dados passados que são susceptíveis de ajudar a apreciação da situação e a tomada da decisão;
- No caso de deficiência dos três itens anteriores, a oportunidade de recorrer ao conselho de alguém competente, ponderando as razões, indicações ou sugestões, guardando sempre sua própria responsabilidade de decidir;
- Capacidade de prospectiva, de previsão do que há de empreender, das consequências futuras e do modo de enfrentá-las;
- Fineza na apreciação das circunstâncias, sabendo optar pelo que é mais oportuno, agir com prontidão ou abster-se de agir, ou apenas protelar a ação, tendo em conta o momento e as disposições próprias e as reações atuais ou previsíveis de outros;
- Atitude de cautela diante dos riscos e dificuldades; elemento importante, mas não o principal, e menos ainda a qualidade constitutiva da prudência, como se costuma pensar e dizer, mesmo nos dicionários.<sup>169</sup>

Os dois primeiros elementos correspondem conjuntamente à razão, ao intelecto e à sagacidade; o terceiro corresponde à memória; o quarto, à docilidade; o quinto, à previdência; o sexto, à circunspeção; e o sétimo, à precaução. Examinemos como Tomás caracteriza, na questão 49, essas partes quase-integrantes da prudência.

Cada um dos oito artigos da questão 49 tem três objeções. Aristóteles é citado em sete objeções (em duas do artigo 1, duas do artigo 2, duas do artigo 4, e uma do artigo 5). Isidoro e Boécio são citados em uma objeção do artigo 6, e Agostinho é citado em uma objeção do artigo 8. Os argumentos “em sentido contrário” são feitos a partir de Túlio Cícero (no artigo 1), de Túlio Cícero e Macróbio (nos artigos 2 e 6), de Macróbio (nos artigos 3, 5 e 7), de Isidoro (no artigo 4), e da sagrada Escritura (no artigo 8).

O artigo 1 trata da memória. Poderia parecer que a memória não é uma parte da prudência, pois se diz que a memória está na parte sensível da alma e não na parte racional, na

---

<sup>168</sup> JOSAPHAT (2012:568-569).

<sup>169</sup> JOSAPHAT (2012:569-570).



qual está a prudência; ademais, ela está em nós como dom natural e não é adquirida pelo exercício, como a prudência; e além disso, ela versa sobre o passado e não sobre o futuro, como a prudência. Porém, a memória é parte da prudência, porque, como o modo de proceder da prudência tem de ter princípios e conclusões do mesmo tipo, então a prudência versará corretamente sobre as conclusões que são as ações contingentes, somente se partir de princípios do mesmo tipo, que são aquilo que ocorre comumente, isto é, aquilo que ocorre na maioria dos casos. Como o que ocorre comumente só pode ser conhecido por experiência, e a experiência resulta de muitas recordações, então a memória tem de ser uma parte da prudência<sup>170</sup>. A prudência requer muitos elementos sensíveis, visto que as ações particulares são conhecidas pelos sentidos<sup>171</sup>. Ademais, a memória também é aperfeiçoada pela arte e pela habilidade<sup>172</sup>. E além disso, a memória do passado é necessária para deliberar acertadamente sobre o futuro<sup>173</sup>.

O artigo 2 estuda o intelecto. Poderia parecer que o intelecto não é parte da prudência, pois o intelecto é uma virtude distinta da prudência; ademais, ele é um dom do Espírito Santo que não corresponde à prudência; e além disso, ele conhece o universal e o imaterial e não as ações particulares, como o faz a prudência. Entretanto, o intelecto é parte da prudência, porque todo o processo da razão deve proceder de proposições aceitas como primeiras e evidentes por si, que são fornecidas pelo intelecto<sup>174</sup>. Para aplicar adequadamente os princípios universais aos casos particulares, a prudência implica um duplo intelecto: com um deles, conhecem-se os primeiros princípios universais práticos (sindérese), e, com o outro, também se conhece algo “primeiro”: o fim singular, contingente e operável<sup>175</sup>. Ademais, o

---

<sup>170</sup> ST, II-II, q. 49, a. 1, co.: “A prudência [...] trata das ações contingentes. Nessas ações o homem não pode ser dirigido por verdades absolutas e necessárias, mas, pelo que sucede comumente. É preciso, com efeito, que os princípios sejam proporcionados às conclusões e que, de tais princípios, se tirem tais conclusões, como diz o Filósofo.

Ora, o que é verdade na maioria dos casos, não pode ser sabido senão por experiência: também o Filósofo diz que “a virtude intelectual nasce e cresce graças à experiência e ao tempo”. Por sua vez, “a experiência resulta de muitas recordações”, diz ele ainda. Consequentemente, a prudência exige a memória de muitas coisas. Portanto, é conveniente que a memória seja considerada como parte da prudência.”

<sup>171</sup> ST, II-II, q. 49, a. 1, ad 1: “a prudência aplica o conhecimento universal às ações particulares, das quais os sentidos se ocupam; por isso, a prudência necessita de muitos elementos sensíveis, entre os quais a memória.”

<sup>172</sup> ST, II-II, q. 49, a. 1, ad 2: “assim como a prudência tem uma aptidão natural, mas recebe seu acabamento pelo exercício ou pela graça; também, como diz Túlio, a memória não tem seu acabamento unicamente pela natureza, mas ela deve muito também à arte e à habilidade.”

<sup>173</sup> ST, II-II, q. 49, a. 1, ad 3: “do que é passado, se deve tirar argumentos para o futuro. Assim, a memória do passado é necessária para deliberar acertadamente a respeito do futuro.”

<sup>174</sup> ST, II-II, q. 49, a. 2, co.: “Ora, toda dedução da razão procede de proposições aceitas como primeiras. Portanto, é necessário que todo processo da razão proceda de algo conhecido. Porque a prudência é a reta razão do que se deve fazer, é necessário que seu desenvolvimento todo inteiro proceda do intelecto. É por isso que o intelecto é considerado como uma das partes da prudência.”

<sup>175</sup> ST, II-II, q. 49, a. 2, ad 1: “[...] o raciocínio da prudência atinge seu termo em uma ação particular que é como uma conclusão, à qual é aplicado o conhecimento universal [...]. Ora, uma conclusão particular se obtém pela via

intelecto não é entendido, aqui, como o dom do Espírito Santo<sup>176</sup>. E além disso, as ações singulares são conhecidas por um sentido interior que é considerado tanto um intelecto, enquanto se refere a um princípio, quanto um sentido, enquanto se refere a algo particular<sup>177</sup>.

O artigo 3 versa sobre a docilidade. Poderia parecer que a docilidade não é uma parte da prudência, pois ela é necessária a todas as virtudes intelectuais e não apenas à prudência; ademais, não está em nosso poder ser dóceis, mas trata-se de uma disposição natural; e além disso, a prudência convém mais aos mestres do que aos discípulos. Contudo, a docilidade é uma parte da prudência, porque, como a prudência versa sobre as ações particulares, mas não é possível que um só homem seja plenamente informado, em um tempo curto, de tudo o que se refere a elas, visto que a diversidade nelas é quase infinita, ele necessita, para a sua prudência, da docilidade, que o dispõe a ser instruído por outro homem, e sobretudo pelos anciãos, que chegaram a formar um juízo são a respeito dos fins operáveis<sup>178</sup>. Embora a docilidade seja útil a todas as virtudes intelectuais, ela o é sobretudo à prudência<sup>179</sup>. Ademais, para o desenvolvimento da docilidade, requer-se o esforço humano, isto é, que o homem “atenda com solicitude, assiduidade e respeito ao ensinamento dos mais velhos, evitando negligenciá-los por preguiça, nem desprezá-los por soberba”<sup>180</sup>. E além disso, os súditos e até mesmo os superiores precisam ser dóceis, pois não há pessoa que se baste em tudo<sup>181</sup>.

O artigo 4 diz respeito à sagacidade. Poderia parecer que a sagacidade não é parte da prudência, pois a prudência não é demonstrativa como a sagacidade, que descobre facilmente

---

do silogismo a partir de uma proposição universal e de uma proposição particular. É preciso, portanto, que a razão da prudência proceda de um duplo intelecto. Um deles é conhecedor das universais e figura entre as potências intelectuais; porque nós conhecemos naturalmente, não somente os princípios universais especulativos, mas também os práticos, como, por exemplo, “não se deve fazer o mal a ninguém”. – O outro intelecto, como diz Aristóteles, é aquele que conhece “o extremo”, quer dizer, algo primeiro, singular e contingente operável, como a proposição menor, a qual deve ser particular em um silogismo de prudência [...]. Ora, este primeiro singular é um fim singular [...]. Portanto, o intelecto que figura como parte da prudência é a reta avaliação de um fim particular.”

<sup>176</sup> ST, II-II, q. 49, a. 2, ad 2: “a inteligência, entendida como um dom do Espírito Santo, é certa percepção aguda das realidades divinas [...]. É em outro sentido que se toma o intelecto como parte da prudência.”

<sup>177</sup> ST, II-II, q. 49, a. 2, ad 3: “a mesma avaliação reta do fim particular é chamada de *intelecto*, enquanto ele se refere a um princípio, e é chamada *sentido*, enquanto particular. Isso é o que diz o Filósofo: “deve existir um sentido para estes, quer dizer, os singulares, e este sentido é o intelecto”. Não se deve entender isso do sentido particular pelo qual conhecemos os sensíveis próprios, mas do sentido interior pelo qual julgamos o particular.”

<sup>178</sup> ST, II-II, q. 49, a. 3, co.: “[...] a prudência concerne às ações particulares, nas quais a diversidade é quase infinita. Não é possível que um só homem seja plenamente informado de tudo o que a isso se refere, nem em um tempo curto, senão em um longo tempo. Por isso, no que se refere à prudência, em grande parte, o homem tem necessidade de ser instruído por outro; e, sobretudo pelos anciãos, que chegaram a formar um juízo são a respeito dos fins das operações. [...] Ora, pertence à docilidade dispor-se alguém para receber bem a instrução.”

<sup>179</sup> ST, II-II, q. 49, a. 3, ad 1: “ainda que a docilidade seja útil a toda virtude intelectual, o é sobretudo para a prudência [...]”.

<sup>180</sup> ST, II-II, q. 49, a. 3, ad 2.

<sup>181</sup> ST, II-II, q. 49, a. 3, ad 3: “pela prudência o homem comanda não somente os outros mas também a si mesmo [...]. Portanto, ela se encontra também nos súditos a cuja prudência pertence a docilidade. Não obstante, os superiores devem ser dóceis quanto a certas coisas, porque não há pessoa que se baste em tudo, nas matérias referentes à prudência [...]”.

o meio-termo nas demonstrações; ademais, a deliberação deve ser lenta e não rápida como a sagacidade; e além disso, a sagacidade pertence mais à retórica do que à prudência. No entanto, a sagacidade é uma parte da prudência, porque é considerada como uma parte da *eustochia*. Enquanto a *eustochia* consiste em uma boa conjectura sobre qualquer assunto, a sagacidade é “a conjectura fácil e rápida a respeito dos meios”, e dispõe alguém a adquirir, por si mesmo, a reta avaliação do que se deve fazer<sup>182</sup>. A sagacidade descobre o meio-termo não só nas demonstrações, mas também na ordem prática<sup>183</sup>. Ademais, a boa conjectura é necessária em certas ocasiões, como quando ocorre, de improviso, algo que se deve fazer<sup>184</sup>. E além disso, nada impede que um mesmo ato, como o raciocínio sobre a ação, pertença tanto à retórica quanto à prudência<sup>185</sup>.

O artigo 5 trata da razão. Poderia parecer que a razão não é uma parte da prudência, pois a razão é a potência na qual reside a prudência, não podendo ser uma parte desta; ademais, ela é necessária a todas as virtudes intelectuais, principalmente à sabedoria e à ciência, e não apenas à prudência; e além disso, ela não é uma potência essencialmente distinta do intelecto, que é parte da prudência. Porém, a razão é parte da prudência, porque, de modo geral, raciocinar é passar de uns conhecimentos a outros. Então, a prudência implica o raciocínio (isto é, a razão) na medida em que delibera acertadamente (uma vez que deliberar é uma pesquisa que, partindo de certos dados, passa para outros)<sup>186</sup>. A razão não é entendida, aqui, simplesmente como a potência na qual a prudência reside, mas como o bom raciocínio usado pela prudência<sup>187</sup>. Ademais, a razão implica o raciocínio na medida em que aplica

---

<sup>182</sup> ST, II-II, q. 49, a. 4, co.: “É próprio do prudente ter um juízo reto do que se deve fazer. [...] a sagacidade dispõe para adquirir a reta avaliação por si mesmo. Assim, a sagacidade é tomada no sentido de *eustochia*, da qual é parte. Com efeito, a *eustochia* bem conjectura sobre qualquer assunto; a sagacidade, porém, é “a conjectura fácil e rápida a respeito dos meios”, como diz o Filósofo.”

<sup>183</sup> ST, II-II, q. 49, a. 4, ad 1: “a sagacidade não somente se refere ao meio-termo nas demonstrações, mas também na ordem prática. Se, por exemplo, alguém vê que alguns se tornam amigos, conjectura que têm um inimigo comum, como fiz o Filósofo no texto citado”.

<sup>184</sup> ST, II-II, q. 49, a. 4, ad 2: “Alguém pode ter boa deliberação mesmo que o faça com mais tempo ou lentamente. Nem por isso se exclui que a boa conjectura valha para aconselhar bem. Ademais, às vezes é necessária; assim, quando, de improviso, ocorre algo que se deve fazer.”

<sup>185</sup> ST, II-II, q. 49, a. 4, ad 3: “a retórica também raciocina sobre a ação. Nada impede, por conseguinte, que o mesmo se refira à retórica e à prudência. E, no entanto, o ato de conjecturar não se entende aqui somente das conjecturas usadas pelos oradores, mas no sentido em que se fala de conjecturar a verdade, em certos casos”.

<sup>186</sup> ST, II-II, q. 49, a. 5, co.: “A obra do prudente é a de deliberar acertadamente, como diz o Filósofo. E a deliberação é uma pesquisa que, partindo de certos dados, passa para outros. Isto é obra da razão. Portanto, a prudência requer que o homem saiba raciocinar bem. [...]”

<sup>187</sup> ST, II-II, q. 49, a. 5, ad 1: “não se trata, aqui, da razão como potência, mas do seu bom uso”.

adequadamente os princípios universais aos casos particulares<sup>188</sup>. E além disso, o ato da razão, que é a pesquisa discursiva, é diferente do ato do intelecto<sup>189</sup>.

O artigo 6 estuda a previdência. Poderia parecer que a previdência não é uma parte da prudência, pois ambas parecem ser idênticas; ademais, a previdência pode ser especulativa e não apenas prática, como o é a prudência; e além disso, a previdência não parece implicar o comando, nem o julgamento, nem o conselho, como a prudência os implica. Entretanto, a previdência é uma parte da prudência, porque é próprio à prudência versar sobre os meios, ordenando-os ao devido fim, e a previdência versa propriamente sobre as ações presentes como meios, ordenando-as ao fim no qual consiste a vida humana<sup>190</sup>. A previdência é a principal entre todas as partes da prudência, pois, para que algo seja ordenado retamente ao fim, todas as outras partes da prudência são pressupostas pela previdência; daí que o termo “prudência” venha de “previdência”<sup>191</sup>. Ademais, não há propriamente previdência na especulação, mas apenas na ação<sup>192</sup>. E além disso, para que se ordene corretamente algo ao fim, pressupõe-se a retidão da deliberação, do julgamento e do comando<sup>193</sup>.

O artigo 7 versa sobre a circunspecção. Poderia parecer que a circunspecção não é uma parte da prudência, pois a infinidade de circunstâncias não pode ser abarcada pela razão; ademais, considerar as circunstâncias pertence mais às virtudes morais e não tanto à prudência; e além disso, a previdência, pela qual se vê ao longe, é suficiente para considerar as circunstâncias, que estão ao redor. Contudo, a circunspecção é uma parte da prudência, porque ela permite comparar os meios, que são muito diversos, com o fim, apreciando se tais

---

<sup>188</sup> ST, II-II, q. 49, a. 5, ad 2: “[...] requer-se para a prudência sobretudo que o homem seja capaz de raciocinar corretamente, de modo que ele possa aplicar adequadamente os princípios universais aos casos particulares, que são variados e incertos.”

<sup>189</sup> ST, II-II, q. 49, a. 5, ad 3: “mesmo que o intelecto e a razão não sejam potência diferentes, no entanto, tomam seu nome de atos diferentes. Com efeito, a palavra inteligência se toma da íntima penetração da verdade; e o nome de razão é tomado da pesquisa discursiva”.

<sup>190</sup> ST, II-II, q. 49, a. 6, co.: “[...] a prudência se refere propriamente aos meios, e sua função própria consiste em ordená-los para o devido fim. [...] os contingentes futuros, enquanto ordenáveis pelo homem ao fim da vida humana, pertencem à prudência. Ora, o termo previdência implica ambas as coisas: implica, com efeito, que o olhar se prenda a qualquer coisa distante como a um termo ao qual devem ser ordenadas as ações presentes. A previdência é, pois, uma parte da prudência”.

<sup>191</sup> ST, II-II, q. 49, a. 6, ad 1: “todas as vezes que muitas coisas são requeridas para uma ação, uma delas é necessariamente a principal à qual todas as outras são ordenadas. Também há em cada todo uma parte formal e dominante, da qual o todo recebe sua unidade. Neste sentido, a previdência é principal entre todas as partes da prudência: porque, todas as outras coisas requeridas para a prudência são necessárias para que algo se ordene retamente ao fim. Por esta razão, o próprio termo prudência deriva de previdência, como de sua parte principal.”

<sup>192</sup> ST, II-II, q. 49, a. 6, ad 2: “a especulação tem como objeto o universal e o necessário, realidade que, de per si, não estão distantes, pois elas estão em toda parte e sempre. Elas não são distantes senão em relação a nós, enquanto não chegamos a conhecê-las bem. É por isso que não há propriamente previdência na especulação, mas somente na ação”.

<sup>193</sup> ST, II-II, q. 49, a. 6, ad 3: “na ordenação correta ao fim, incluída na razão de previdência, está compreendida a retidão da deliberação, do julgamento e do preceito, sem os quais não pode haver uma ordem reta em relação ao fim”.

meios são oportunos ou não, em tais circunstâncias, para tal fim<sup>194</sup>. Embora as circunstâncias sejam infinitas, em uma dada situação elas não o são<sup>195</sup>. Ademais, cabe à prudência determinar as circunstâncias, e cabe às virtudes morais serem aperfeiçoadas pela determinação das circunstâncias<sup>196</sup>. E além disso, cabe à providência examinar o que convém por si ao fim, mas cabe à circunspeção considerar se algo convém ao fim, conforme as circunstâncias<sup>197</sup>.

E o artigo 8 diz respeito à precaução. Poderia parecer que a precaução não é parte da prudência, pois ninguém faz mau uso das virtudes; ademais, a providência é suficiente para não apenas prover o bem, mas também precaver do mal; e além disso, ninguém pode precaver-se de todos os males. No entanto, a precaução é parte da prudência, porque, para versar sobre as ações contingentes, que são variáveis e confusas, a prudência precisa da precaução, a qual permite escolher os bens e evitar os males.<sup>198</sup> A precaução é necessária não para se precaver dos atos virtuosos, mas para prevenir contra o que pode impedir os atos morais<sup>199</sup>. Ademais, a precaução é distinta da providência, pois evita os impedimentos extrínsecos<sup>200</sup>. E além disso, ela se refere aos males que ocorrem frequentemente, que podem ser abarcados pela razão; quanto aos males que ocorrem com menor frequência e por acaso, o homem não pode se precaver deles totalmente<sup>201</sup>.

---

<sup>194</sup> ST, II-II, q. 49, a. 7, co.: “Compete principalmente à prudência ordenar corretamente alguma coisa a seu fim, como já foi explicado. Isso só é possível se o fim for bom e se o que é ordenado ao fim é também bom e conveniente ao fim. Ora, porque a prudência, como se disse, tem como objeto as ações singulares, às quais concorrem muitas coisas, acontece que alguma coisa, considerada em si mesma, seja boa e conveniente ao fim, a qual, entretanto, pode tornar-se má ou inoportuna ao fim. [...] É por isso que a circunspeção é necessária para a prudência a fim de que se compare o que é ordenado ao fim com as circunstâncias.”

<sup>195</sup> ST, II-II, q. 49, a. 7, ad 1: “ainda que as circunstâncias possam ser infinitas, em uma dada situação elas não o são. Apenas poucas coisas modificam o julgamento da razão sobre o que deve ser feito.”

<sup>196</sup> ST, II-II, q. 49, a. 7, ad 2: “as circunstâncias referem-se à prudência enquanto ela deve determiná-las; referem-se às virtudes morais, enquanto estas são aperfeiçoadas pela determinação das circunstâncias”.

<sup>197</sup> ST, II-II, q. 49, a. 7, ad 3: “como pertence à providência examinar o que por si convém ao fim, assim pertence à circunspeção considerar de convém ao fim, conforme as circunstâncias. Ora, uma e outra comportam uma dificuldade especial.”

<sup>198</sup> ST, II-II, q. 49, a. 8, co.: “A matéria da prudência são as ações contingentes, nas quais assim como o verdadeiro se mistura com o falso, o mal se mistura com o bem, devido à grande variedade dessas ações nas quais o bem é frequentemente impedido pelo mal e nas quais o mal assume a aparência de bem. É por isso que a precaução é necessária à prudência para escolher os bens e evitar os males.”

<sup>199</sup> ST, II-II, q. 49, a. 8, ad 1: “a precaução não é necessária nos atos morais para se precaver dos atos virtuosos; mas para que se previna contra aquilo que pode impedir tais atos”.

<sup>200</sup> ST, II-II, q. 49, a. 8, ad 2: “precaver-se dos males opostos e buscar o bem têm a mesma razão. Mas evitar os impedimentos extrínsecos é algo diferente. Por isso a precaução e a providência são distintas, ainda que ambas pertençam à virtude da prudência”.

<sup>201</sup> ST, II-II, q. 49, a. 8, ad 3: “entre os males que o homem deve evitar, alguns acontecem frequentemente. É possível abrangê-los pela razão. É contra tais males que se dirige a precaução, para que sejam evitados totalmente ou para que causem menos dano. Outros, porém, acontecem com menor frequência e por acaso. Sendo eles infinitos não podem ser abrangidos pela razão, nem o homem pode precaver-se deles totalmente. Embora o homem possa, com a ajuda da razão, dispor-se contra os contratempos do acaso para que seja menos prejudicado”.

A questão 50 trata das partes subjetivas da prudência. De modo geral, sobre estas partes, Carlos Josaphat diz:

Assim, Mestre Tomás estabelece certa tipologia da prudência, sabedoria universal.

A prudência é a sabedoria prática, orientadora do agir. É a virtude do governo de si e dos outros. É a dimensão intelectual da responsabilidade pessoal, comunitária e social.

A prudência revestirá, portanto, as diferentes formas de governo ou de responsabilidade, que correspondem às missões gerais de que cada ser humano é responsável e às funções especiais de cada membro da vida social.<sup>202</sup>

No prólogo desta questão 50, Tomás esclarece que, “como já se falou da prudência pela qual cada um governa-se a si mesmo, resta tratar das espécies de prudência, cuja função é o governo da multidão”<sup>203</sup>. A respeito destas espécies de prudência, Carlos Arthur diz:

De um modo global, a temática dos artigos 10-12 da q. 47 é retomada na q. 50. Nesta se estuda, além da prudência política (tanto do governante [a. 1], como do governo [a. 2]), a prudência doméstica (a. 3) e a prudência militar (a. 4).<sup>204</sup>

Examinemos como Tomás caracteriza estas quatro espécies ou partes subjetivas da prudência. Cada um dos quatro artigos da questão 50 tem três objeções. Aristóteles é citado em cinco objeções (em três do artigo 1, uma do artigo 3, e uma do artigo 4), e Isidoro é citado em uma objeção do artigo 1. Os argumentos “em sentido contrário” são feitos a partir de Aristóteles (nos artigos 1, 2 e 3), e da sagrada Escritura (no artigo 4).

O artigo 1 trata da prudência do governante. Poderia parecer que a ciência do governante (*regnativa*) não é uma parte da prudência, pois ela pertence mais à justiça do que à prudência; ademais, dentre as formas de regime político, não se encontra nenhuma espécie de prudência; e além disso, promulgar leis não pertence apenas aos governantes, mas também a outras autoridades, como o povo. Porém, a ciência do governante é uma parte da prudência, porque uma espécie de prudência é distinguida de acordo com a razão especial (distinta) de dirigir e comandar. Portanto, como a prudência do governante, pela qual se dirige e se comanda uma cidade ou reino, implica uma razão especial de dirigir e comandar, ela é distinguida como uma espécie de prudência. Esta espécie é não só especial, mas também perfeita, uma vez que a comunidade sobre a qual ela versa (a cidade ou reino) é não só

<sup>202</sup> JOSAPHAT (2012:570).

<sup>203</sup> ST, II-II, q. 50, pr.

<sup>204</sup> NASCIMENTO (1993:379).

especial, mas também perfeita, na medida em que é a mais universal<sup>205</sup>. A justiça e a prudência são as virtudes mais apropriadas ao governante, mas a ciência do governante é considerada mais como uma espécie de prudência do que de justiça, pois ela é diretiva, ao passo que a justiça é executiva<sup>206</sup>. Ademais, a prudência do governante recebe o seu nome do melhor regime político (a realeza), e compreende em si os demais regimes bons, mas não os maus<sup>207</sup>. E além disso, ainda que promulgar leis convenha a outras autoridades, isso só lhes convém enquanto participam de algum modo do governo do rei<sup>208</sup>.

O artigo 2 estuda a prudência política. Poderia parecer que a política não é uma parte da prudência, pois a ciência do governo é uma parte da prudência política, que é um todo; ademais, a ciência do governo e a política são uma só espécie de prudência, pois têm o mesmo objeto; e além disso, uma espécie de prudência chamada política é desnecessária, pois cada súdito se dirige a si mesmo pela prudência tomada em sua acepção geral. Entretanto, a política é uma parte da prudência, porque é aquela pela qual os escravos ou os súditos, com certa retidão de governo, se dirigem a si mesmos pelo livre-arbítrio, ao prestar obediência aos seus chefes<sup>209</sup>. Como a prudência dos súditos é inferior à prudência de governo, ela retém para si o nome genérico de prudência política, assim como, em lógica, o predicável que não significa a essência tem o nome genérico de “próprio”<sup>210</sup>. Ademais, o objeto da ciência do governante e da política é considerado por cada uma segundo uma razão distinta, visto que a ciência do

<sup>205</sup> ST, II-II, q. 50, a. 1, co.: “Como foi dito anteriormente, compete à prudência dirigir e comandar. Portanto, onde há uma razão especial de direção e de comando nos atos humanos, haverá também uma razão especial de prudência. É evidente, portanto, que naquele que deve governar não somente a si mesmo, mas a comunidade perfeita de uma cidade ou reino, encontra-se uma razão especial e perfeita de governo. Um regime é tanto mais perfeito quanto mais universal, estendendo-se a um maior número de bens e atingindo um fim mais elevado. Por isso, a prudência é própria de quem governa uma cidade ou reino, segundo uma razão especial e perfeitíssima. Por isso se considera a ciência do governo uma espécie de prudência.”

<sup>206</sup> ST, II-II, q. 50, a. 1, ad 1: “[...] a justiça e a prudência são as virtudes mais apropriadas ao governante [...]. Entretanto, como dirigir é mais próprio do governante, e obedecer dos súditos, por isso a ciência do governo, que é diretiva, se considera antes espécie de prudência do que de justiça, que é executiva”.

<sup>207</sup> ST, II-II, q. 50, a. 1, ad 2: “a realeza é o melhor entre os regimes políticos, como diz Aristóteles. Por isso, uma espécie de prudência devia receber seu nome de realeza, mas compreendendo nela os demais regimes bons e não os perversos que se opõem à virtude e não pertencem, por isso, à prudência”.

<sup>208</sup> ST, II-II, q. 50, a. 1, ad 3: “o Filósofo denomina a prudência de governo pelo ato principal do rei, que é promulgar leis. Mesmo que isso convenha a outros, só lhes convém enquanto participam de algum modo do governo do rei”.

<sup>209</sup> ST, II-II, q. 50, a. 2, co.: “O escravo, é movido pela ordem de seu senhor e o súdito pela de seu chefe. Mas, de modo diferente daquele como são movidos os seres irracionais e inanimados. Pois estes somente agem por um outro, e não agem por si mesmos, porque não são senhores de seus atos pelo livre-arbítrio. É, por isso, que a retidão do comando que os dirige não está neles, mas naqueles que os movem. Mas, homens escravos ou súditos, de tal modo são movidos por outros por meio do comando, que eles se movem a si mesmos pelo livre-arbítrio. Por isso, exige-se neles certa retidão de governo pela qual eles podem se dirigir a si próprios na obediência que prestam a seus chefes. É nisto que consiste a espécie de prudência que se chama política.”

<sup>210</sup> ST, II-II, q. 50, a. 2, ad 1: “a ciência do governo é a mais perfeita espécie de prudência. É por isso que a prudência dos súditos, inferior à prudência de governo, retém para si o nome genérico e se chama prudência política. É assim que, em lógica, o predicável que não significa a essência, tem o nome genérico de ‘próprio’”.

governante é mais universal do que a política<sup>211</sup>. E além disso, a prudência tomada em sua acepção geral serve para que o homem se dirija a si mesmo com vistas ao próprio bem, mas a prudência política serve para que o homem se dirija com vistas ao bem comum<sup>212</sup>.

O artigo 3 versa sobre a prudência econômica (ou doméstica). Poderia parecer que a econômica não é uma parte da prudência, pois ela é ordenada a um fim particular, isto é, às riquezas, e não ao fim de “viver totalmente bem”, como a prudência; ademais, ela pode encontrar-se também nos maus e não apenas nos bons, como a prudência; e além disso, ela não poderia ser distinguida em duas como a política, isto é, em paterna e econômica. Contudo, a econômica é uma parte da prudência, porque as espécies de prudência podem ser distinguidas de acordo com a distinção entre o universal e o particular ou de acordo com a distinção entre o todo e a parte. Assim, a prudência econômica é distinguida, na medida em que versa sobre a família (ou lar), que é, por um lado, um todo do qual uma pessoa individual é parte, e, por outro lado, uma parte da cidade ou do reino. A família também é, por um lado, mais universal do que uma pessoa, e, por outro lado, menos universal do que a cidade ou reino, ocupando, portanto, o meio entre elas<sup>213</sup>. A econômica é ordenada ao fim de viver totalmente bem na comunidade doméstica, e as riquezas são como um instrumento para o fim<sup>214</sup>. Ademais, alguns pecadores podem prover quanto aos bens particulares que interessam à família, mas não quanto ao viver totalmente bem, que requer vida virtuosa<sup>215</sup>. E além disso, embora haja alguma semelhança entre o poder do pai na família e o poder do rei no reino, não

---

<sup>211</sup> ST, II-II, q. 50, a. 2, ad 2: “a diversa razão de objeto diversifica especificamente o hábito [...]. Ora, as mesmas ações a serem feitas são consideradas pelo governante segundo uma razão mais universal do que pelo sujeito que obedece segundo uma razão menos universal. Com efeito, muitos obedecem a um único e mesmo rei nas suas diversas funções. É por isso que a ciência do governo se compara à prudência política de que falamos agora, como a arte arquitetônica à do operário”.

<sup>212</sup> ST, II-II, q. 50, a. 2, ad 3: “pela prudência geral o homem se dirige a si mesmo, com vista ao próprio bem; mas, pela prudência política, de que se fala, com vista ao bem comum”.

<sup>213</sup> ST, II-II, q. 50, a. 3, co.: “A razão do objeto, diversificada segundo o universal e o particular, ou segundo o todo e a parte, diversifica as artes e as virtudes; e, devido a essa diversidade, uma é principal em relação a outra. Ora, está claro que a família ocupa o meio entre uma pessoa individual e a cidade ou reino; pois, como uma pessoa individual é uma parte da família, assim, a família é uma parte da cidade ou do reino. Por conseguinte, assim como a prudência em geral, que governa uma só pessoa, se distingue da prudência política, de igual modo a econômica deve ser distinta de ambas.”

<sup>214</sup> ST, II-II, q. 50, a. 3, ad 1: “as riquezas se referem à econômica não como fim último, senão como instrumento, como se lê em Aristóteles. Ora, o fim último da econômica é o viver totalmente bem na comunidade doméstica. O Filósofo afirma, como exemplo, as riquezas como fim da econômica, já que é a preocupação de muitos”.

<sup>215</sup> ST, II-II, q. 50, a. 3, ad 2: “alguns pecadores podem prover convenientemente aos bens particulares que interessam à família, mas não ao viver totalmente bem, para o que se requer da comunidade doméstica sobretudo vida virtuosa”.



há uma espécie de prudência chamada paterna, pois o pai não tem o pleno poder de governo que o rei tem<sup>216</sup>.

E o artigo 4 diz respeito à prudência militar. Poderia parecer que a militar não é uma parte da prudência, pois ela é uma arte e não uma espécie de prudência; ademais, os assuntos militares estão contidos no político, assim como muitos outros negócios da cidade o estão; e além disso, a militar pertence mais à virtude da fortaleza do que à prudência. No entanto, a militar é uma parte da prudência, porque, além da prudência política, pela qual as coisas que pertencem ao bem comum são convenientemente dispostas, é preciso que haja a prudência militar, pela qual os ataques dos inimigos são repelidos<sup>217</sup>. Enquanto tem regras para o bom uso de coisas exteriores, a militar pode ser uma arte, mas, enquanto é ordenada ao bem comum, tem razão de prudência<sup>218</sup>. Ademais, os vários negócios da cidade são ordenados a fins particulares, mas a militar é ordenada à proteção da totalidade do bem comum<sup>219</sup>. E além disso, o exercício da militar pertence à fortaleza, mas a sua direção pertence à prudência, sobretudo quanto ao chefe do exército<sup>220</sup>.

Então, a respeito destas quatro espécies ou partes subjetivas da prudência (a do governante, a política, a econômica e a militar), Carlos Arthur observa:

Um aspecto que parece importante é justamente acerca do fato de Tomás de Aquino atribuir estes domínios a tipos de prudência. Situa-se ele aqui na linha de Aristóteles que evita fazer da política, da economia e da estratégia, seja objetos de pura ciência, seja de técnica. Sem dúvida, há nestes domínios aspectos passíveis de estudo científico ou de agenciamento técnico, mas tais aspectos permanecem subordinados à finalidade global da vida humana e, portanto, à prudência que se ocupa de tudo que se ordena a este fim.<sup>221</sup>

<sup>216</sup> ST, II-II, q. 50, a. 3, ad 3: “o pai, na família, tem alguma semelhança com o poder do rei, como se lê em Aristóteles. Todavia, ele não possui o pleno poder de governo que o rei detém. É por isso que não se considera a ciência paterna uma espécie distinta de prudência, como há uma ciência do governo”.

<sup>217</sup> ST, II-II, q. 50, a. 4, co.: “As obras da arte e da razão devem ser conformes às obras da natureza instituídas pela razão divina. Ora, a natureza visa dois fins: primeiro, governar cada coisa em si mesma; segundo, resistir aos ataques exteriores e às causas de destruição. É por isso que ela deu aos animais não somente a potência concupiscível pela qual são movidos a procurar as coisas convenientes à saúde, mas, ainda, a potência irascível pela qual o animal resiste àqueles que o atacam. Consequentemente, em tudo o que é dirigido pela razão, não somente deve haver prudência política, pela qual se disponham convenientemente as coisas que pertencem ao bem comum, mas também a prudência militar, pela qual se repelem os ataques dos inimigos.”

<sup>218</sup> ST, II-II, q. 50, a. 4, ad 1: “‘militar’ pode ser uma arte enquanto tem certas regras sobre o bom uso de algumas coisas exteriores, como as armas e os cavalos; mas a arte militar enquanto ordenada ao bem comum, tem mais razão de prudência”.

<sup>219</sup> ST, II-II, q. 50, a. 4, ad 2: “as outras atividades exercidas na cidade têm como fim utilidades particulares, enquanto que a arte militar tem por fim proteger a totalidade do bem comum”.

<sup>220</sup> ST, II-II, q. 50, a. 4, ad 3: “o exercício da arte militar é próprio da fortaleza; porém, a sua direção pertence à prudência, sobretudo enquanto diz respeito ao chefe do exército”.

<sup>221</sup> NASCIMENTO (1993:380).

E, finalmente, as partes potenciais da prudência – *eubulia*, *synesis* e *gnome* – são tratadas na questão 51. De modo geral, sobre estas partes, Carlos Josaphat diz:

Manifesta-se assim todo um conjunto de qualificações éticas que são necessárias para assegurar a boa decisão da prudência. Elas dizem respeito à dupla etapa preparatória do ato mesmo de decisão: a deliberação e a apreciação dos dados do problema a resolver. Essas qualificações especiais se fazem necessárias, quando se trata de questões e de circunstâncias particularmente difíceis e melindrosas. [...]

Nos casos especialmente complexos e delicados, a apreciação prudencial requer fineza de consciência e de julgamento, sobretudo nos casos que não são previstos pela lei comum ou que escapam à previsão do legislador.<sup>222</sup>

Examinemos como as três partes potenciais da prudência são caracterizadas por Tomás. A questão 51 se subdivide em quatro artigos: o primeiro pergunta se a *eubulia* é uma virtude; o segundo, se a *eubulia* é uma virtude especial, distinta da prudência; o terceiro, se a *synesis* é uma virtude especial; e o quarto, se a *gnome* é uma virtude especial. Cada um desses artigos tem três objeções. Aristóteles é citado em seis objeções (em uma do artigo 1, duas do artigo 2, duas do artigo 3, e uma do artigo 4), e Agostinho é citado em uma objeção do artigo 1. Os argumentos “em sentido contrário” são feitos a partir de Aristóteles (nos artigos 1, 2 e 4).

No artigo 1, vê-se que poderia parecer que a *eubulia* não é uma virtude, pois é possível empregar conselhos astutos para conseguir fins maus ou tramar pecados com a finalidade de conseguir fins bons, o que não pode ocorrer com uma virtude; ademais, a *eubulia* implica dúvida e investigação, o que não pertence à virtude, que é certa perfeição; e além disso, ela não tem conexão com as outras virtudes, visto que há pecadores que deliberam bem e justos que são tardos em deliberar. Porém, a *eubulia* é uma virtude, porque um dos atos próprios do homem é o de deliberar, ou seja, o de realizar uma busca conduzida pela razão a respeito do que se deve fazer, em termos da vida humana. O que torna bom este ato é uma virtude, e esta virtude se chama *eubulia*<sup>223</sup>. Buscar um fim mau ao deliberar, ou encontrar vias más para atingir um fim bom, é contrário à razão da *eubulia*<sup>224</sup>. Ademais, nem tudo o que é matéria de

<sup>222</sup> JOSAPHAT (2012:570).

<sup>223</sup> ST, II-II, q. 51, a. 1, co.: “[...] é da razão da virtude humana tornar bom o ato humano. Entre os demais atos, é próprio do homem deliberar, porque implica uma busca conduzida pela razão relativamente à ação no que consiste a vida humana, pois a vida especulativa está acima do homem, segundo o Filósofo. Ora, a *eubulia* requer a bondade da deliberação. De fato, esta palavra é formada de *eu*, que significa bem, e de *boulé*, que significa conselho ou deliberação, como se dissesse *o ato de bem deliberar*, ou antes, *o que aconselha bem*. É, pois, evidente que a *eubulia* é uma virtude humana.”

<sup>224</sup> ST, II-II, q. 51, a. 1, ad 1: “a deliberação não é boa, ou porque se busca um fim mau ao deliberar, ou porque se encontram vias más para atingir um fim bom. [...] É por isso que cada um dos dois casos é contrário à razão da *eubulia*, como diz o Filósofo”.

virtude importa em perfeição<sup>225</sup>. E além disso, em nenhum pecador, enquanto tal, encontra-se a *eubulia*, e todo homem virtuoso sabe deliberar bem nas coisas que são ordenadas ao fim da virtude, ainda que não o saiba em outros assuntos<sup>226</sup>.

O artigo 2 trata da *eubulia*. Poderia parecer que a *eubulia* não é uma virtude especial, distinta da prudência, pois deliberar bem é próprio ao prudente; ademais, a *eubulia* e a prudência tendem ao mesmo fim; e além disso, o indagar, que corresponde à *eubulia*, e o determinar, que é próprio à prudência, são funções que pertencem a uma mesma virtude, assim como nas ciências especulativas o indagar e o determinar competem a uma mesma ciência. Entretanto, a *eubulia* é uma virtude especial, porque, como os três atos da razão ordenados à ação (deliberação, juízo e comando) são diversos, é preciso que as virtudes que os aperfeiçoam também sejam diversas. Assim como o ato da deliberação é ordenado ao ato do comando como ao ato principal, assim também a virtude da *eubulia* é ordenada à virtude da prudência como à virtude principal. Portanto, a *eubulia* é distinta da prudência, mas depende desta<sup>227</sup>. Deliberar bem compete à prudência de modo imperativo e à *eubulia* de modo executivo<sup>228</sup>. Ademais, todos os atos são ordenados ao mesmo fim, que é viver totalmente bem, mas a deliberação e o juízo são ordenados a ele de modo remoto, ao passo que o comando é ordenado a ele de modo próximo<sup>229</sup>. E além disso, mesmo nas ciências especulativas, distinguem-se duas ciências: uma ciência chamada dialética, pela qual se busca descobrir a verdade, e a ciência demonstrativa, pela qual se determina a verdade<sup>230</sup>.

<sup>225</sup> ST, II-II, q. 51, a. 1, ad 2: “ainda que a virtude seja essencialmente uma perfeição, isso não quer dizer que tudo o que é matéria de virtude importe em perfeição. Com efeito, as virtudes devem aperfeiçoar toda a vida humana, não somente os atos da razão, entre os quais está a deliberação, mas as paixões do apetite sensitivo, que são ainda mais imperfeitas. [...]”.

<sup>226</sup> ST, II-II, q. 51, a. 1, ad 3: “em nenhum pecador, enquanto tal, encontra-se a *eubulia*. Todo pecado é oposto ao bom conselho. [...] Ao contrário, todo homem virtuoso sabe deliberar bem naquelas coisas que se ordenam ao fim da virtude, ainda que seja inábil para deliberar em assuntos particulares, por exemplo, no comércio, ou em assuntos militares ou em outros”.

<sup>227</sup> ST, II-II, q. 51, a. 2, co.: “[...] os atos da razão ordenados à ação são diversos e não têm a mesma razão de bondade: um faz com que o homem delibere bem; outro, que julgue bem, e, um terceiro causa a retidão do comando. A prova é que, às vezes, essas perfeições se encontram separadas. Por isso, deve-se estabelecer como virtudes distintas a *eubulia*, que faz o homem deliberar bem, e a prudência, que o faz comandar retamente. E, assim como a deliberação se ordena ao comando, como ao ato mais importante, de modo semelhante, a *eubulia* se ordena à prudência como à virtude principal; sem a qual ela mesma não seria virtude, como tampouco as virtudes morais poderiam existir sem a prudência, nem as demais, sem a caridade.”

<sup>228</sup> ST, II-II, q. 51, a. 2, ad 1: “compete à prudência bem deliberar, de modo imperativo, e à *eubulia*, de modo executivo”.

<sup>229</sup> ST, II-II, q. 51, a. 2, ad 2: “todos os atos se ordenam ao mesmo fim último, que é o “viver totalmente bem”, ainda que segundo certa gradação: em primeiro lugar a deliberação, ao que segue o juízo, e, finalmente, o preceito, que se encontra mais próximo do fim último, enquanto que os outros se referem a ele remotamente. Estes, por sua vez, têm seus próprios fins próximos: a deliberação, a indagação a respeito do que se deve fazer, e o juízo, a certeza. [...]”

<sup>230</sup> ST, II-II, q. 51, a. 2, ad 3: “mesmo na especulação, uma é a ciência racional chamada dialética, pela qual se busca descobrir a verdade, outra é a ciência demonstrativa, pela qual se determina a verdade”.

O artigo 3 estuda a *synesis*. Poderia parecer que a *synesis* não é uma virtude, pois as virtudes não são inatas em nós, como a *synesis* o é em alguns; ademais, a *synesis* pode se encontrar também nos maus e não só nos bons, como as virtudes em geral; e além disso, se houvesse uma virtude ordenada a bem julgar, não seria necessária uma virtude ordenada a bem comandar, como a prudência. Contudo, a *synesis* é uma virtude, porque, como deliberar bem e julgar bem são efeitos de causas diversas, devem corresponder a virtudes diversas. Portanto, enquanto a *eubulia* é a virtude que torna boa a deliberação, a *synesis* é a virtude que torna reto o juízo sobre as ações particulares<sup>231</sup>. A boa disposição da potência cognoscitiva para julgar bem provém da natureza, mas, quanto à sua perfeição, depende do exercício ou do dom da graça<sup>232</sup>. Ademais, nos maus, pode-se encontrar um juízo reto quanto ao universal, mas não quanto à ação singular<sup>233</sup>. E além disso, a prudência é necessária para que se comande retamente, ainda que uma ação bem julgada possa ser feita sem diligência<sup>234</sup>.

E o artigo 4 versa sobre a *gnome*. Poderia parecer que a *gnome* não é uma virtude especial, pois a *synesis* se estende a tudo o que se deve julgar, não sendo necessária outra virtude que julgue bem; ademais, como é só uma a virtude da boa deliberação (a *eubulia*) e é só uma a virtude do comando reto (a prudência), deve ser só uma a virtude julgamento reto (a *synesis*); e além disso, não há reta razão que verse sobre coisas que acontecem raramente e que se afastam das leis comuns, isto é, coisas casuais. No entanto, a *gnome* é uma virtude especial, porque, enquanto a *synesis* é a virtude pela qual se julga de acordo com as regras comuns da ação, a *gnome* é a virtude pela qual se julga de acordo com princípios mais elevados do que as regras comuns<sup>235</sup>. Nos casos em que é preciso fazer algo à margem das

<sup>231</sup> ST, II-II, q. 51, a. 3, co.: “A *synesis* implica um juízo reto não nas coisas de ordem especulativa, mas nas ações particulares, que são também objeto da prudência. [...] Ora, a diversidade de virtudes deve corresponder à diferença de atos que não se reduzem à mesma causa. Com efeito, é evidente que a bondade da deliberação e a bondade do juízo não se reduzem à mesma causa; porque muitos são de boa deliberação, mas não são de bom senso, isto é, dotados de um julgamento reto. [...] Por tudo isso, se necessita, além da *eubulia*, de outra virtude que julgue bem, a qual se chama *synesis*.”

<sup>232</sup> ST, II-II, q. 51, a. 3, ad 1: “[...] A boa disposição da potência cognoscitiva para receber as coisas como são em si mesmas provém radicalmente da natureza, e, quanto à sua perfeição, depende do exercício ou do dom da graça. [...]”

<sup>233</sup> ST, II-II, q. 51, a. 3, ad 2: “nos maus pode-se encontrar um juízo reto somente no plano do universal; porém, com respeito à ação singular, seu juízo é sempre defeituoso [...]”

<sup>234</sup> ST, II-II, q. 51, a. 3, ad 3: “acontece, às vezes, que uma ação bem julgada é diferida, ou se faz sem diligência, ou desordenadamente. Por isso, além da virtude de julgar bem, é necessária uma virtude final principal que comande retamente, ou seja, a prudência”.

<sup>235</sup> ST, II-II, q. 51, a. 4, co.: “Os hábitos cognoscitivos distinguem-se segundo princípios mais ou menos elevados; como a sabedoria considera os princípios mais elevados, no âmbito especulativo, do que a ciência. Por isso se distinguem entre si. O mesmo deve se dar nas ações. [...] Acontece, às vezes, haver a necessidade de fazer algo à margem das regras comuns da ação. Por exemplo, não devolver um depósito ao inimigo da pátria, e outras coisas semelhantes. Por isso, se deve julgar a respeito desses casos segundo princípios mais elevados do que as regras comuns, segundo as quais a *synesis* julga. E, segundo estes princípios mais elevados, exige-se também

regras comuns da ação, a *gnome* é necessária<sup>236</sup>. Ademais, o juízo deve ser feito a partir dos princípios próprios das coisas, e, embora a *eubulia* seja uma só e o comando seja um só, a *synesis* não é uma só<sup>237</sup>. E além disso, “considerar tudo o que pode suceder à margem do curso normal da natureza pertence somente à providência divina; mas, entre os homens, o que for mais perspicaz pode conhecer por sua razão muitas delas”<sup>238</sup>.

---

uma potência justificativa [*iudicativa*] mais elevada: esta chama-se *gnome*, e ela implica certa perspicácia no julgamento.”

<sup>236</sup> ST, II-II, q. 51, a. 4, ad 1: “a *synesis* julga bem todos os casos que caem sob as regras comuns. Mas, outras ações devem ser julgadas à margem das regras comuns [...]”.

<sup>237</sup> ST, II-II, q. 51, a. 4, ad 2: “o juízo deve ser tomado a partir dos princípios próprios das coisas; e a investigação se faz conforme princípios comuns. [...] Por isso, a *eubulia*, cuja função é a investigação da deliberação, é uma só; não assim a *synesis*, que tem por função julgar. [...]”

<sup>238</sup> ST, II-II, q. 51, a. 4, ad 3.

## CAPÍTULO 3 – A CARACTERIZAÇÃO DA FILOSOFIA MORAL POR ALGUNS INTÉRPRETES DE TOMÁS DE AQUINO

Trataremos, neste Terceiro Capítulo, do seguinte tema: a caracterização da filosofia moral por alguns intérpretes de Tomás de Aquino. No Segundo Capítulo, vimos que a prudência é definida como uma virtude que é intelectual (porque reside na razão), prática (porque é a reta razão no agir, implica o conselho e conhece as ações singulares), moral (pois é com reto apetite que aplica a reta razão à obra), e especial (pois é distinta tanto das outras virtudes intelectuais quanto das outras virtudes morais); ademais, ela não versa sobre os fins, mas apenas sobre os meios (que não são determinados), o seu ato principal é o comando, e ela se origina pela experiência ou instrução. Jacques Maritain e João de Santo Tomás, ao caracterizarem a filosofia moral, comparam-na com a prudência. Para Jacques Maritain, a filosofia moral pode ser caracterizada como uma ciência “especulativamente prática” ou como uma ciência “praticamente prática”, não sendo como as ciências especulativas nem como a prudência. E para João de Santo Tomás, a filosofia moral pode ser caracterizada como prática, enquanto inclui a prudência, ou como especulativa, enquanto exclui a prudência. No entanto, essas duas posições são criticadas por alguns autores. Portanto, neste capítulo, veremos, primeiramente (em 3.1), como Jacques Maritain caracteriza a filosofia moral e como esta caracterização é criticada, e, depois (em 3.2), como João de Santo Tomás caracteriza a filosofia moral e como esta caracterização é criticada.

### 3.1 A caracterização da filosofia moral por Jacques Maritain e a sua crítica

Primeiramente, examinemos como a filosofia moral é caracterizada por Jacques Maritain a partir da divisão das ciências em especulativas e práticas.

Segundo Maritain<sup>239</sup>, as ciências são distinguidas em especulativas e práticas da seguinte maneira:

---

<sup>239</sup> Ver MARITAIN (1932:885).

FIN	OBJET	MODE	SCIENCE	EXEMPLES
Conaître – pour conaître	de pure spéculation	spéculatif	spéculative	Philosophie spéculative
Conaître – pour agir – pour diriger de loin l’action	d’opération	spéculatif (quant à la structure des notions)	speculativement pratique	Philosophie morale / Médecine théorique
Conaître – pour agir – pour diriger de près l’action	d’opération	pratique	pratiquement pratique	Sciences morales pratiques / Médecine pratique
Conaître – pour agir – pour diriger immédiatement l’action	d’opération	pratique (au suprême degré)		Prudence

As ciências são distinguidas de acordo com três critérios: o do fim, o do objeto (ou matéria) e o do modo de conhecer. Assim, há quatro tipos ou graus de ciência. A ciência do primeiro tipo é denominada “especulativa”, pois tem por fim conhecer para conhecer, por objeto um objeto de pura especulação (isto é, não operável), e por modo de conhecer o modo especulativo. Exemplo desta ciência é a filosofia especulativa em geral. A ciência do segundo tipo é denominada “especulativamente prática”, pois tem por fim conhecer para agir (dirigindo a ação de longe), por objeto um objeto operável, e por modo de conhecer o modo especulativo (quanto à estrutura das noções). Exemplos desta ciência são a filosofia moral e a medicina teórica. A ciência do terceiro tipo é denominada “praticamente prática”, pois tem por fim conhecer para agir (dirigindo a ação de perto), por objeto um objeto operável, e por modo de conhecer o modo prático. Exemplos desta ciência são as ciências morais práticas e a medicina prática. E o saber do quarto tipo é a “prudência”, pois tem por fim conhecer para agir (dirigindo a ação imediatamente), por objeto um objeto operável, e por modo de conhecer o modo prático, ao máximo grau.

Essa divisão das ciências é baseada principalmente (embora não exclusivamente) em duas passagens de Tomás de Aquino: *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 3, a. 3, co., e *Suma de Teologia*, I, q. 14, a. 16, co. Examinemo-las.

Na primeira passagem, vemos que:

Como se diz em *Da Alma*: “O intelecto [*intellectus*] prático difere do especulativo quanto ao fim”. Pois o fim do especulativo é a verdade absolutamente, mas o fim do prático, como lemos na *Metafísica*, é a ação.

Mas um conhecimento é chamado de prático porque é ordenado a uma obra. Isso acontece de dois modos. No primeiro modo, ele é ordenado em ato – isto é, quando ele é atualmente ordenado a alguma obra, como o é a forma que um artista preconcebe e pretende introduzir na matéria. Este é chamado de conhecimento prático atual [*actu practica*] e é a forma pela qual o conhecimento ocorre. Outras vezes, entretanto, há um tipo de conhecimento que é capaz de ser ordenado [*ordinabilis*] a um ato, mas esta ordenação não é atual. Por exemplo, um artista cogita uma forma para a sua obra, sabe como ela pode ser feita, mas não pretende fazê-la. Este é um conhecimento prático, não atual, mas habitual ou virtual [*practica habitu vel virtute*].<sup>240</sup>

Tomás começa mencionando duas passagens de Aristóteles (vistas na Seção 1.2) para afirmar, a partir delas, que “um conhecimento é chamado de prático porque é ordenado a uma obra”. No entanto, ele acrescenta que há dois modos pelos quais um conhecimento prático é ordenado a uma obra<sup>241</sup>: (1) de um modo, enquanto está ordenado em ato a uma obra, e, assim, é chamado de “prático em ato” (*actu practica*); e (2) de outro modo, enquanto é ordenável a uma obra, mas não está ordenado em ato a uma obra, e, por isso, é chamado de “prático em hábito ou em virtude” (*practica habitu vel virtute*). Tomás continua:

Ainda outras vezes, um conhecimento é totalmente incapaz de ser ordenado ao ato [*nullo modo est ad actum ordinabilis*]. Tal conhecimento é puramente especulativo [*pure speculativa*]. Isso também acontece de dois modos. Primeiro, o conhecimento é sobre aquelas coisas cujas naturezas são tais que não podem ser produzidas pelo conhecimento do cognoscente, como é o caso, por exemplo, quando pensamos sobre [*cognoscimus*] as coisas naturais. Segundo, pode ocorrer que a coisa conhecida é algo que é produzível [*operabilis*] pelo conhecimento mas não é considerada como produzível; pois a existência de uma coisa é dada por uma operação produtiva, e há certas realidades que podem ser separadas no intelecto embora não possam existir separadamente. Portanto, quando consideramos uma coisa [*res*] que é capaz de produção [*operabilis*] pelo intelecto e distinguimos, umas das outras, realidades que não podem existir separadamente, este conhecimento não é conhecimento prático, seja atual ou habitual, mas é apenas especulativo [*speculativa tantum*]. Este é o tipo de conhecimento que um artista tem quando pensa sobre uma casa refletindo apenas sobre o seu gênero, suas diferenças, suas propriedades e outras coisas assim, que não têm existência separada na própria coisa. Mas uma coisa é considerada como

<sup>240</sup> DV, q. 3, a. 3, co.: “As is said in *The Soul*: “Practical knowledge [*intellectus*] differs from speculative knowledge in its end.” For the end of speculative knowledge is simply truth, but the end of practical knowledge, as we read in the *Metaphysics*, is action. Now, some knowledge is called practical because it is directed to a work. This happens in two ways. In the first way, it is directed in act—that is, when it is actually directed to a certain work, as the form is which an artist preconceives and intends to introduce into matter. This is called actual practical [*actu practica*] knowledge and is the form by which knowledge takes place. At other times, however, there is a type of knowledge that is capable of being ordered [*ordinabilis*] to an act, but this ordering is not actual. For example, an artist thinks out a form for his work, knows how it can be made, yet does not intend to make it. This is practical knowledge, not actual, but habitual or virtual [*practica habitu vel virtute*].”

<sup>241</sup> Sobre as gradações do conhecimento prático, ver NAUS (1959).



operável [*operabilis*] quando se considera, a respeito dela, tudo aquilo que é simultaneamente requerido para a sua existência.<sup>242</sup>

O conhecimento especulativo é aquele que não é ordenável à operação. Mas há dois modos pelos quais um conhecimento especulativo não é ordenável à operação: (1) de um modo, enquanto versa sobre coisas cujas naturezas não são operáveis (ou produzíveis) pelo conhecimento do cognoscente; e, (2) de outro modo, enquanto versa sobre alguma coisa operável, mas não a considerando como operável, e sim como especulável. O primeiro tipo de conhecimento pode ser chamado de “puramente especulativo” (*pure speculativa*) e o segundo, de “apenas especulativo, embora de coisa operável” (*speculativa tantum, res operabilis*). Ademais, o segundo não é conhecimento “prático em ato” nem conhecimento “prático em hábito ou em virtude”.

Portanto, por um lado, o conhecimento prático pode ser distinguido em dois segundo o modo pelo qual ele for ordenado à operação, e, por outro lado, o conhecimento especulativo pode ser distinguido em dois segundo o modo pelo qual ele não for ordenável à operação.

Isso pode ser ilustrado com o seguinte quadro:

<b>Conhecimento (tipo)</b>	<b>Natureza das coisas conhecidas</b>	<b>Fim</b>	<b>Exemplo de coisa conhecida</b>
Puramente especulativo	Não operável	Conhecer a verdade	Coisas naturais
Apenas especulativo, embora de coisa operável	Operável	Conhecer a verdade	Casa
Prático em hábito ou em virtude	Operável	Operar (fim em hábito ou em virtude)	--
Prático em ato	Operável	Operar (fim em ato)	--

Na segunda passagem, vemos que:

<sup>242</sup> Ibidem: “At still other times, knowledge is utterly incapable of being ordered to execution [*nullo modo est ad actum ordinabilis*]. Such knowledge is purely speculative [*pure speculativa*]. This also happens in two ways. First, the knowledge is about those things whose natures are such that they cannot be produced by the knowledge of the knower, as is true for example, when we think about [*cognoscimus*] natural things. Second, it may happen that the thing known is something that is producible [*operabilis*] through knowledge but is not considered as producible; for a thing is given existence through a productive operation, and there are certain realities that can be separated in understanding although they cannot exist separately. Therefore, when we consider a thing [*res*] which is capable of production [*operabilis*] through the intellect and distinguish from each other realities that cannot exist separately, this knowledge is not practical knowledge, either actual or habitual, but only speculative [*speculativa tantum*]. This is the kind of knowledge a craftsman has when he thinks about a house by reflecting only on its genus, differences, properties, and other things of this sort which have no separate existence in the thing itself. But a thing is considered as something capable of execution [*operabilis*] when there are considered in its regard all the things that are simultaneously required for its existence.”

[...] é preciso saber que uma ciência pode ser dita especulativa de três maneiras:

1. Da parte das coisas conhecidas, e que não são realizáveis [*operabiles*] por aquele que sabe: como é a ciência que o homem tem das coisas da natureza ou de Deus.
2. Quanto à maneira de conhecer [*modum sciendi*], como, por exemplo, um arquiteto que estuda uma casa, definido-a, dividindo-a e considerando suas características gerais [*universalia predicata*]. Proceder assim é considerar coisas realizáveis [*operabilia*], de modo especulativo e não enquanto são realizáveis [*operabilia*]; porque uma coisa se realiza pela aplicação de uma forma a uma matéria, não pela redução [*per resolutionem*] do composto em seus princípios universais [*principia universalia formalia*]<sup>243</sup>.
3. Quanto ao fim, pois como se diz no tratado *Sobre a alma*: “O intelecto prático difere do intelecto especulativo pela finalidade”. O intelecto prático visa ao fim da ação, o fim do intelecto especulativo é a consideração da verdade. Assim, se um arquiteto considera uma casa, como poderia ser construída, não com a finalidade de construí-la [*non ordinans ad finem operationis*], mas apenas para conhecer, seria esta consideração, tendo em conta o fim, uma consideração especulativa, ainda que se refira a algo realizável [*re operabili*].<sup>244</sup>

As ciências podem ser distinguidas em especulativas e práticas de acordo com três critérios: (1) o das coisas conhecidas (ou da matéria), (2) o do modo de conhecer, e (3) o do fim. De acordo com as coisas conhecidas, as ciências podem ser distinguidas assim: algumas ciências (as especulativas) versam sobre coisas não operáveis pelo cognoscente, e outras (as práticas) versam sobre coisas operáveis pelo cognoscente. De acordo com o modo de conhecer, as ciências podem ser distinguidas assim: as ciências que versam sobre coisas não operáveis pelo cognoscente só podem proceder de modo especulativo, mas as ciências que versam sobre coisas operáveis pelo cognoscente podem ser de dois tipos: uma procede de modo especulativo, considerando as coisas operáveis não enquanto são operáveis, mas enquanto são especuláveis; e a outra procede de modo prático, considerando as coisas operáveis enquanto são operáveis. E, de acordo com o fim, as ciências podem ser distinguidas assim: as ciências que versam sobre coisas não operáveis pelo cognoscente só podem ser ordenadas ao fim de considerar a verdade (ou de conhecer); a ciência que versa sobre coisas operáveis pelo cognoscente e procede de modo especulativo só pode ser ordenada ao fim de considerar a verdade; mas a ciência que versa sobre coisas operáveis pelo cognoscente e

<sup>243</sup> Neste trecho do texto, Tomás assimila o modo especulativo de conhecer ao modo “resolutivo” de conhecer, e o modo prático de conhecer ao modo “compositivo” de conhecer. Em geral, conhecer de modo “resolutivo” consiste em resolver algo composto em algo mais simples, ao passo que conhecer de modo “compositivo” consiste em aplicar algo mais simples a algo composto. Para um estudo sobre como Tomás usa os termos *resolutio* e *compositio* em suas obras, ver DOLAN (1950).

<sup>244</sup> ST, I, q. 14, a. 16, co.

procede de modo prático pode ser de dois tipos: uma é ordenada apenas ao fim de considerar a verdade, e a outra é ordenada apenas ao fim de operar.

Há, portanto, quatro tipos de ciência, denominadas por Tomás da seguinte maneira:

Assim, a ciência que é especulativa em razão da coisa conhecida é apenas especulativa [*speculativa tantum*]; a que é especulativa quanto ao modo ou quanto à finalidade é segundo certo aspecto especulativa e segundo outro prática [*secundum quid speculativa et secundum quid practica*]; e quando é ordenada à finalidade da operação, será apenas prática [*simpliciter practica*].<sup>245</sup>

Isso pode ser ilustrado com o seguinte quadro:

<b>Ciência (tipo)</b>	<b>Coisas conhecidas (tipo)</b>	<b>Modo de conhecer</b>	<b>Fim</b>	<b>Exemplo de coisa conhecida</b>
Apenas especulativa	Não operáveis	Especulativo	Considerar a verdade	Coisas da natureza, ou Deus
Especulativa sob certo aspecto (quanto ao modo de conhecer) e prática sob outro	Operáveis	Especulativo	Considerar a verdade	Casa
Especulativa sob certo aspecto (quanto ao fim) e prática sob outro	Operáveis	Prático	Considerar a verdade (fim em ato)	Casa
Apenas prática	Operáveis	Prático	Operar	--

Estes quatro tipos de ciência são idênticos àqueles dos quais Tomás fala na primeira passagem, pois a ciência que, na primeira, é chamada de “puramente especulativa” (*pure speculativa*) é chamada, na segunda, de “apenas especulativa” (*speculativa tantum*); a ciência que, na primeira, é chamada de “apenas especulativa, embora de coisa operável” (*speculativa tantum, res operabilis*) é chamada, na segunda, de “especulativa sob certo aspecto, quanto ao modo de conhecer, e prática sob outro” (*secundum quid speculativa et secundum quid practica, quantum ad modum sciendi*); a ciência que, na primeira, é chamada de “prática em hábito ou em virtude” (*practica habitu vel virtute*) é chamada, na segunda, de “especulativa sob certo aspecto, quanto ao fim, e prática sob outro” (*secundum quid speculativa et*

<sup>245</sup> Ibidem.

*secundum quid practica, quantum ad finem*); e a ciência que, na primeira, é chamada de “prática em ato” (*actu practica*) é chamada, na segunda, de “apenas prática” (*simpliciter practica*).

Pode-se fazer uma observação sobre a ciência “especulativa sob certo aspecto, quanto ao fim, e prática sob outro” (ou “prática em hábito ou em virtude”): na primeira passagem, Tomás enfatiza que o seu fim é operar, mas este fim está apenas em “hábito ou em virtude”, ao passo que, na segunda passagem, ele enfatiza que o seu fim é considerar a verdade. A partir disso, podemos dizer que esta ciência tem dois tipos de fim<sup>246</sup>: um prático e um especulativo, mas o prático está apenas “em hábito ou em virtude”, ao passo que o especulativo está, por assim dizer, “em ato”.

Assim, a ciência “especulativamente prática” e a ciência “praticamente prática”, tais como postuladas por Jacques Maritain, parecem corresponder, respectivamente, à ciência “especulativa sob certo aspecto, quanto ao modo de conhecer, e prática sob outro” e à ciência “especulativa sob certo aspecto, quanto ao fim, e prática sob outro”. Segundo Maritain, a ciência “especulativamente prática” busca saber não para saber, mas para operar, tem um objeto operável, e procede de modo prático quanto às suas finalidades próprias e às condições do objeto conhecido, mas de modo especulativo quanto ao equipamento fundamental do conhecimento, considerando o universo da ação segundo as suas razões de ser e estruturas inteligíveis<sup>247</sup>. Exemplo dessa ciência é a filosofia prática de Aristóteles, isto é, a ética, a econômica, a política, etc. A ciência “praticamente prática”, embora mais particularizada do que a ética, permanece no nível do universal e das razões de ser, e procede de modo inteiramente prático, isto é, compositivo, como a arte e a prudência, preparando para a ação e atribuindo suas regras próximas, e pressupondo a experiência prudencial e o reto apetite<sup>248</sup>.

<sup>246</sup> Sobre o fim da ética, ver REESE (2014).

<sup>247</sup> Ver MARITAIN (1932:618-620): “Puis, lorsque revenant au monde de l’existence considéré comme tel, il prend pour terme l’action humaine, qui s’accomplit dans ce monde-là, l’esprit, philosopant cette fois dans l’ordre pratique, s’applique à connaître non plus seulement pour connaître mais pour agir, et à acquérir d’un *objet* qui est quelque chose de pratique (un acte à accomplir), un *savoir* qui, procédant de façon pratique quant à ses finalités propres et quant aux conditions de l’objet, reste encore cependant, quant à l’équipement général ou fondamental de la connaissance, *de mode spéculatif ou explicatif*, et envisage l’univers lui-même de l’agir et des valeurs opératives au point de vue des raisons d’être et des structures intelligibles qui lui sont immanentes. C’est là ce qu’Aristote appelait la philosophie pratique: éthique, économique, politique, etc.”

<sup>248</sup> Ver também MARITAIN (1932:624-625): “c’est la science pratique au sens étroit du mot, disons le *savoir pratiquement pratique*. C’est encore une science, parce que, si elle est beaucoup plus particularisée que la théologie morale ou l’éthique, si elle considère le détail de cas, c’est encore cependant en brassant, comme son objet propre, de l’universel et des raisons d’être. Mais elle procède, quant à l’équipement fondamental lui-même de la connaissance, ou à la structure même des notions et définitions, suivant un tout autre *mode* que l’éthique ou la théologie morale. La méthode elle-même du savoir s’est renversée, le mode entier du savoir est ici pratique. [...] Il s’agit de préparer l’action et d’en assigner les règles prochaines. [...] C’est en ce sens pleinement caractéristique que les thomistes enseignent que les sciences pratiques (pratiquement pratiques) procèdent *modo compositivo* comme l’art et la prudence. [...] ces sciences pratiques, elles aussi [...] sont liées à l’expérience

Exemplos dessa ciência são a ética de Confúcio e a de grandes escritores modernos, como Montaigne e Shakespeare<sup>249</sup>.

No entanto, para Maritain, no estado de natureza decaída e redimida, um completo saber moral da ordem puramente filosófica não é possível, quer ele proceda de modo especulativo ou prático; mas um saber moral filosófico inteiramente verdadeiro é possível, desde que seja iluminado pela teologia e subalternado a ela<sup>250</sup>. Assim, tal saber faria parte de uma “filosofia cristã”<sup>251</sup>.

Examinemos, agora, como a caracterização da filosofia moral feita por Jacques Maritain é criticada por alguns autores.

Segundo Richard Geraghty, Maritain propõe que a filosofia moral, tal como concebida tradicionalmente, é especulativamente prática, e acrescenta à tradição a noção de uma ciência moral praticamente prática que requer que o seu possuidor seja prudente<sup>252</sup>. Então, entre a ciência simplesmente especulativa de um lado e a prudência do outro, há uma ciência moral que é dupla: a especulativamente prática e a praticamente prática. Esta proposta não está de acordo com Tomás de Aquino, mas tem o mérito de lembrar que, para Tomás, há uma conexão íntima entre a ciência moral e a prudência.

Ademais, prossegue Geraghty, para Tomás, a escolha humana pode ser considerada ou especulativamente ou praticamente; mas o objeto da filosofia moral é a escolha humana

prudentielle et revêtent en quelque mesure ses conditions), impliquent et présupposent [...] les droites dispositions du vouloir et une certaine purification de l'appétit [...].”

<sup>249</sup> Ver MARITAIN (1932:626-627): “Chez bien des grands moralistes, chez un Confucius par exemple, c'est encore plus une science de praticien qu'une science de philosophe que nous recontrons. [...] de Montaigne et Pascal à Nietzsche, de Shakespeare à Racine et à Baudelaire, de Swift ou Meredith à Balzac et Dostoïevsky; ces puissants observateurs de l'homme ne sont pas de purs observateurs, ce ne sont pas des “psychologues”: ce sont proprement des moralistes, non pas des philosophes mais des praticiens de la science des moeurs.”

<sup>250</sup> Ver MARITAIN (1932:895): “Nous ne pensons pas que dans l'état de nature déchu et racheté soit possible un savoir moral complet (qu'il soit de modo spéculatif ou de mode pratique) d'ordre *purement* philosophique. Mais nous pensons qu'en s'éclairant auprès de la théologie et en se “*subalternant*” à elle un savoir philosophique entièrement vrai des actes humains est possible, et, dans la même ligne rationnelle, un savoir moral pratiquement pratique, [qui différera de la science pratiquement pratique d'ordre théologique non pas certes par la direction effective imprimée aux actes humains, mais par le mode ou le style des considérants. Qu'ils soient fidèles à toutes ses exigences ou qu'ils se trompent plus ou moins gravement, c'est de ce savoir moral pratiquement pratique que relèvent un Pascal, un Joubert, un Manzoni, un Nietzsche, un Emerson...]

<sup>251</sup> Sobre o conceito de filosofia moral cristã, ver MARITAIN (1940), Parte 2 e Apêndice; e MARITAIN (1955), Capítulo 4 e Notas. Para discussões sobre este conceito, ver KLUBERTANZ (1949), CAUCHY (1955), MCGOVERN (1962), e JOHNSON (1963).

<sup>252</sup> Ver GERAGHTY (1980:192-193): “As was shown before, Maritain [...] maintains that moral philosophy as traditionally conceived is speculatively practical rather than simply speculative. Judging that such a science is not adequate to meet the needs of the practical man, Maritain introduces into the tradition the notion of a practically practical moral science which requires that its possessor also be a prudent man. According to Maritain, then, the middle category between speculative science on the one hand and prudence on the other is occupied by a moral science which is twofold in nature. There is speculatively practical and the practically practical. While this proposal of Maritain is not in accord with St. Thomas, it has the merit of calling attention to the Thomistic view that there is an intimate connection between moral science and prudence.”

considerada praticamente<sup>253</sup>. Neste caso, o agente considera as variáveis da ação humana em vista de escolher bem, generalizando a sua própria experiência para formular normas flexíveis que serão aplicadas ao reino das ações particulares. Esse processo requer que o agente seja prudente. Por isso, as normas universais derivam a sua validade da conformidade com o reto apetite e derivam a sua eficácia do fato de que o prudente, raciocinando sinteticamente da causa ao efeito, acomoda as normas flexíveis às circunstâncias variáveis de sua vida. Assim, a ciência moral no reino prático não é parte da ciência especulativa nem lhe é subordinada, mas usa as verdades da ciência especulativa ao seu próprio modo e para os seus próprios fins<sup>254</sup>.

E, segundo Domingo Basso, Maritain coloca entre a ciência moral especulativamente prática e a prudência uma ciência moral praticamente prática, cuja função própria seria reunir uma ampla informação não contida nos outros dois hábitos<sup>255</sup>. No entanto, esta ciência ou é o resultado de um raciocínio e então pertence com todo o direito à ética ou ciência moral, ou é o efeito das partes integrais da prudência e então pertence a esta virtude. Não pode haver uma tal ciência intermediária.

### 3.2 A caracterização da filosofia moral por João de Santo Tomás e a sua crítica

---

<sup>253</sup> Ver GERAGHTY (1980:194-195): “What is the view of St. Thomas? His view is that human choice may be considered either speculatively or practically. [...]”

When, however, human choice is considered practically, Aquinas maintains it to be the object of moral philosophy. Here the agent considers the variables of human action for the sake of choosing well, a variable goal. To construct an intellectual aid for dealing with this variable object, the agent generalizes his own experience in order to formulate flexible norms which are to be applied to the realm of particular actions. This process requires that the agent be a prudent man. The universal norms, then, derive their validity from conformity, not to the way things are, but to right desire. And they derive their effectiveness from the fact that the prudent man, reasoning synthetically from cause to effect, accommodates flexible norms to the variable circumstances of his own life. Finally, moral science in the practical realm is neither subordinate to nor part of speculative science. It uses the truths of speculative science, but in its own way for its own purposes.”

<sup>254</sup> A propósito da posição de Geraghty, pode-se notar que, em algumas passagens, Tomás enfatiza que a filosofia moral será destruída, se se afirmar que o homem escolhe por necessidade, ou que a vontade humana não está no próprio homem, isto é, em sua parte racional; ver *De Malo*, q. 6, co.; *Contra Gentiles*, l. 2, c. 60, n. 5.

<sup>255</sup> Ver BASSO (1993:231-232): “La teoría del prestigioso y meritorio filósofo francés es aún más peregrina. Coloca entre la ciencia moral especulativo-práctica y la prudencia práctico-operable, otra ciencia moral práctico-práctica, cuya función propia sería reunir una amplia información no contenida en los otros dos hábitos. [...] Para éste [Santo Tomás], en el concepto de conocimiento científico entra todo conocimiento logrado mediante un raciocinio. Lo que define una ciencia y la constituye es el modo discursivo de alcanzar su objeto, es decir, el “lumen sub quo”, y no el método científico. Esos conocimientos prácticos, mencionados por Maritain, o son el resultado de un razonamiento y entonces pertenecen con todo derecho a la ciencia moral o ética (aunque no se hayan obtenido por el método científico escolástico o por cualquier otro método), o son efectos de las partes integrales de la prudencia, y entonces pertenecen a esta virtud, como explica claramente Santo Tomás en el comentario al libro VI de la *Ética a Nicómaco*. No caben términos medios.”

Primeiramente, examinemos como a filosofia moral é caracterizada por João de Santo Tomás.

A mais conhecida afirmação de João de Santo Tomás sobre a filosofia moral é encontrada em um artigo da “Arte Lógica” do *Cursus Philosophicus Thomisticus* (obra pertencente ao contexto da Segunda Escolástica), que pergunta se a lógica é uma ciência especulativa ou prática. A resposta de João é a de que a lógica é uma ciência essencialmente especulativa. No entanto, ao tratar de uma objeção que argumenta que a lógica é prática, porque ensina as regras para dirigir os atos da razão, assim como a ciência moral é prática, porque ensina as regras para dirigir os atos da vontade, João afirma:

[...] pode-se considerar a ciência moral de dois modos. De um modo, como que inclui também a prudência; de outro modo, como que a exclui, e, especulando, versa somente sobre o conhecimento das virtudes. Do primeiro modo, tem a razão do prático por parte da prudência, que inclui; e usa este princípio prático: “o bem deve ser feito” de modo prático. Então, dá-se uma disparidade entre ela e a lógica. A prudência dirige as obras da vontade pela escolha e pelo comando. Por serem livres e não tenderem naturalmente ao objeto, as obras da vontade são em si capazes de direção real e de moção moral. A lógica, por sua vez, como foi dito, versa sobre os objetos conhecidos por princípios especulativos e procede só por moção resolutive, sem introduzir qualquer ordenação real no conceito, uma vez que o conceito tende ao objeto por semelhança natural e não artificiosa. Se a ciência moral exclui e trata só da matéria das virtudes, definindo, dividindo, etc., é especulativa, como se dá em teologia, na *Prima Secundae*. Não usa princípios práticos ou modo prático, isto é, como que movendo e inclinando afetivamente, mas precisamente especulativos, enquanto conhecem a natureza das virtudes e da prudência na razão do verdadeiro, como se pode ver no livros éticos e em toda a *Prima Secundae*. Bem pode dar-se que alguém seja insigne ético e teólogo, e pecador imprudente. Não é inconveniente algum que não se dê ciência prática, se é ciência verdadeira e propriamente: a ciência procede resolvendo e definindo, e a prática, movendo e compondo.<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> AL, II, q. 1, a. 4: “[...] de dos modos puede considerarse la ciencia moral. De un modo, como que incluye también la prudencia; de otro modo, como que la excluye, y, especulando, versa solamente sobre el conocimiento de las virtudes. Del primer modo, tiene la razón de lo práctico por parte de la prudencia, que incluye; y usa este principio práctico: “Ha de hacerse el bien” de modo práctico. Se da entonces disparidad entre ella y la lógica. La prudencia dirige las obras de la voluntad por la elección y el imperio. Por ser libres y no tender naturalmente al objeto, las obras de la voluntad son en sí capaces de dirección real y de moción moral. La lógica, en cambio, como se dijo, versa sobre los objetos conocidos por principios especulativos y procede sólo por moción resolutive sin introducir ninguna ordenación real en el concepto, que el concepto tiende al objeto por semejanza natural y no artificiosa. Si la ciencia moral excluye y trata sólo de la materia de las virtudes definiendo, dividiendo, etc., es especulativa, como acaece en teología, en *Prima Secundae*. No usa principios prácticos o modo práctico, esto es, como que mueven e inclinan afectivamente sino precisamente especulativos en cuanto que conocen la naturaleza de las virtudes y de la prudencia en la razón de lo verdadero, como puede verse en los éticos y en toda la *Prima Secundae*. Bien puede darse que alguien sea insigne ético y teólogo, y pecador imprudente. No es tampoco inconveniente ninguno que no se dé ciencia práctica, si es ciencia verdadera y propriamente: la ciencia procede resolvendo y definiendo, y la práctica moviendo y componiendo.”

Para refutar a objeção, que argumenta que a lógica é prática tal como a ciência moral é prática, João de Santo Tomás procura mostrar que ela erra duplamente, pois: (1) se se comparar a lógica com a ciência moral enquanto esta inclui a prudência, ver-se-á que elas são díspares, pois a lógica é especulativa e a ciência moral é prática; e (2) se se comparar a lógica com a ciência moral enquanto esta exclui a prudência, ver-se-á que ambas são especulativas. A respeito da ciência moral, portanto, João afirma que ela pode ser considerada de dois modos: de um modo, como prática, enquanto inclui a prudência, e, de outro modo, como especulativa, enquanto exclui a prudência. Como prática, ela usa o princípio prático: “o bem deve ser feito” de modo prático, e procede movendo e compondo. Como especulativa, ela usa princípios especulativos de modo especulativo, procede resolvendo e definindo, e conhece a natureza das virtudes e da prudência na razão do verdadeiro, como se dá, por exemplo, na *Prima Secundae* da *Suma de Teologia* e nos livros éticos. Assim, não há “ciência prática”, isto é, não há ciência que use simultaneamente princípios e modos especulativos e práticos. Por isso, pode dar-se que alguém tenha a ciência moral enquanto especulativa, mas não tenha a prudência.

No entanto, há uma segunda passagem em que João de Santo Tomás caracteriza a ciência moral. Ela se encontra em um artigo da mesma “Arte Lógica”, que pergunta de onde se toma a unidade ou a diversidade específica das ciências na razão do cognoscível. A resposta de João é a de que a unidade ou a distinção específica das ciências é tomada da diversa imaterialidade, adquirida por abstração. No entanto, uma objeção argumenta que não é da abstração que se toma a unidade ou diversidade específica das ciências, porque, por exemplo, a ciência moral e a lógica não tomam a sua especificação da abstração. Em resposta a esta objeção, João afirma:

Para a explicação dos exemplos que são aduzidos, deve-se notar que a imaterialidade do objeto constitui sua inteligibilidade em si. [...] Ao primeiro exemplo se diz que a ciência racional, que é a lógica, toma sua unidade da abstração que tem, certamente semelhante à da metafísica, mas diversa dela, porque é só abstração negativa. [...] Mas a ciência moral, se for tomada praticamente, é o mesmo que a prudência, e assim não pertence aos hábitos especulativos, mas aos práticos, dos quais não tratamos aqui. Mas se for tomada especulativamente como a ciência ética, que trata da natureza das virtudes, assim pertence à filosofia e é parte sua, porque, como trata da alma intelectual, consequentemente deve tratar de seus atos morais.<sup>257</sup>

<sup>257</sup> AL, II, q. 27, a. 1: “Y, para la explicación de los ejemplos que se aducen, hay que advertir que la inmaterialidad del objeto constituye su inteligibilidad en sí. [...] Luego al primer ejemplo se dice que la ciencia racional, que es la lógica, toma su unidad de la abstracción que tiene, ciertamente semejante a la de la metafísica, pero diversa de ella, porque es sólo abstracción negativa. [...] Pero la ciencia moral, si se toma prácticamente, es lo mismo que la prudencia, y así no pertenece a los hábitos especulativos, sino a los prácticos, de los cuales no tratamos al presente. Pero si se toma especulativamente por la ciencia ética, que trata de la naturaleza de las



A lógica e a ciência moral também tomam a sua unidade ou diversidade específica da imaterialidade adquirida por abstração. A lógica é especificada por uma abstração negativa. E a ciência moral, enquanto especulativa, pertence à filosofia natural, sendo uma de suas partes. Portanto, enquanto especulativa, a ciência moral é especificada pela mesma abstração que especifica a filosofia natural. Como a filosofia natural trata da alma intelectiva, deve tratar, consequentemente, dos atos morais desta. Mas, enquanto prática, a ciência moral é idêntica à prudência e pertence aos hábitos práticos.

Examinemos, agora, como a caracterização da filosofia moral feita por João de Santo Tomás é interpretada ou criticada por alguns autores.

Jacques Maritain propõe a seguinte interpretação a respeito da ciência moral enquanto especulativa. A razão pela qual a filosofia prática é distinguida da filosofia especulativa é que, desde a origem, ela se ordena à operação e considera o objeto operável enquanto é operável<sup>258</sup>. Por isso, a filosofia moral procede de modo prático e compositivo quanto às condições do objeto conhecido, que são os atos humanos<sup>259</sup>. Entretanto, ela procede de modo especulativo quanto ao equipamento fundamental do conhecimento e quanto à estrutura das noções e definições<sup>260</sup>. Portanto, em outras palavras, a filosofia moral procede de modo prático quanto ao procedimento do raciocínio, e de modo especulativo quanto aos meios de apreender e julgar<sup>261</sup>.

Entretanto, segundo Leopoldo Eulogio Palacios, esta interpretação não representa aquilo que João de Santo Tomás quer dizer, pois, ao falar da ciência moral enquanto especulativa, João quer dizer que ela é uma ciência inteiramente especulativa<sup>262</sup>.

virtudes, así pertenece a la filosofía y es parte suya, porque, ya que trata del alma intelectiva, consiguientemente debe tratar de sus actos morales.”

<sup>258</sup> Ver MARITAIN (1932:881): “si la philosophie pratique, comme saint Thomas ne cesse de l’enseigner, se distingue essentiellement de la philosophie spéculative, c’est que dès l’origine elle est tournée vers l’opération (cf. Aristote, *Eth.*, II, 2; Saint Thomas, *in Ethic.*, lib. I, lect. 1 et 2; *in Metaph.*, lib. II, lect. 2), et considère l’opérable *en tant même qu’opérable*, de telle sorte que la raison formelle sous laquelle elle atteint son objet, l’oeuvre scientifique à laquelle elle est ordonnée, la lumière spirituelle qui l’anime et la dirige, sont autres que celles des sciences spéculatives.”

<sup>259</sup> Ver MARITAIN (1932:882): “Entendons que le mode du savoir est ici, comme nous l’avons dit, pratique et compositif *quant aux conditions de l’objet connu* (les actes humains), lequel est considéré dans ses relations avec ses fins et dans ses valeurs pratiques, et rapporté aux premiers principes de la syndérèse.”

<sup>260</sup> Ver MARITAIN (1932:882-883): “Ainsi le mode du savoir, dans la philosophie morale, n’est pas pratique mais spéculatif *quant à l’équipement fondamental de la connaissance et quant à la structure même des notions et définitions*.”

<sup>261</sup> Ver MARITAIN (1932:883): “la philosophie morale procède *modo practico* quant aux conditions de l’objet connu et à la marche du raisonnement, et *modo speculativo* quant aux moyens eux-mêmes d’appréhender et de juger.”

<sup>262</sup> Ver PALACIOS (1944:563-564): “En su primera parte se admite que para un adversario que sostiene el carácter práctico de la lógica la paridad con la ciencia moral es posible, pues ésta, considerada en cuanto incluye la prudencia, es práctica. Es menester mostrar entonces que uno de los supuestos del adversario es erróneo, a

Para Yves Simon, a caracterização da filosofia moral que é feita por João de Santo Tomás não está de acordo com a concepção de Aristóteles sobre a filosofia moral nem com o juízo que Tomás faz sobre a filosofia moral de Aristóteles<sup>263</sup>. Simon fundamenta a sua posição naquela passagem do *Comentário à Ética a Nicômaco* em que Tomás afirma que, em toda ciência prática, deve-se proceder de modo compositivo, etc.<sup>264</sup>. A partir desta passagem<sup>265</sup>, vê-se que, para Tomás, a filosofia moral exhibe o modo compositivo, característico do conhecimento prático, e deve medir os seus procedimentos de acordo com as exigências do movimento do desejo<sup>266</sup>. Portanto, ao falar da filosofia moral como uma ciência especulativa que procede de modo resolutivo e que é alheia ao movimento do desejo, João diverge de Tomás<sup>267</sup>. Ademais, à luz de uma familiaridade com a obra de Aristóteles, esta opinião de João é paradoxal e dificilmente justificável<sup>268</sup>, pois, a partir da divisão da filosofia em natural, racional e moral, que se tornou corrente no período pós-aristotélico, pode-se ver claramente que a filosofia moral pertence a um domínio inteiramente diferente dos outros domínios<sup>269</sup>.

E, finalmente, para Domingo Basso, a caracterização da filosofia moral que é feita por João de Santo Tomás é inaceitável, uma vez que, para Tomás, a ciência moral é *simpliciter* e formalmente prática sem incluir a prudência<sup>270</sup>. De um modo, João de Santo Tomás erra, na

---

saber, el que afirma que la lógica es práctica. Y así lo muestra. En la segunda parte, considerando la ciencia moral con exclusión de la prudencia, Juan de Santo Tomás muestra que el error del adversario es aún mayor; pues entonces éste no sólo supone que la lógica es práctica, sino que también lo es la ciencia moral, y no acierta en ninguno de los supuestos, ya que las dos ciencias comparadas son especulativas. El contexto da, portanto, la razón a quienes [...] ven en la opinión de Juan de Santo Tomás acerca del carácter especulativo de la ciencia moral una sentencia discrepante con la de Maritain y la mayoría de los tomistas. La mayoría, pero no todos.”

<sup>263</sup> Ver SIMON (2002:45): “he also gives all of the *Ethics* as an example of speculative science of moral matters, which does not seem to be what Aristotle had in mind, or how St. Thomas judged the work of Aristotle.”

<sup>264</sup> Ver a Seção 1.2.2 e SIMON (2002:45): “In this science, St. Thomas writes in the prologue to his commentary on the *Ethics*, one applies universal and simple principles to particular cases where action takes place.”

<sup>265</sup> Richard Geraghty também se baseia nesta passagem para argumentar que a posição de João de Santo Tomás não está de acordo com a de Tomás; ver GERAGHTY (1980:191-192): “John of St. Thomas [...] overlooks the explicit statement in the commentary of St. Thomas on the *Ethics* that moral philosophy is a practical science employing the synthetic method. [...] But this scheme bears only a superficial resemblance to that of St. Thomas.”

<sup>266</sup> Ver SIMON (2002:46): “Thus, for St. Thomas, moral philosophy displays the synthetic method characteristic of practical knowledge, and must measure its procedures according to the exigencies of the movement of desire [...]”

<sup>267</sup> Ver *ibidem*: “We are far from that speculative science defined by John of St. Thomas, analytic in method and a stranger to the reactions of will. [...] John of St. Thomas, against his usual practice, departs here from the thought of his master without, however, showing any awareness that he is doing so.”

<sup>268</sup> Ver SIMON (1991:59): “In the light of a familiar acquaintance with the work of Aristotle, these views of John of St. Thomas’ are paradoxical and can hardly be accounted for [...]”

<sup>269</sup> Ver SIMON (1991:60): “[...] it is absolutely clear that the *Ethics* belongs to an entirely distinct domain, and it can safely be said that the division of philosophy into logic, physics, and ethics, which became current in the post-Aristotelian period, is well-grounded in the work of Aristotle.”

<sup>270</sup> Ver BASSO (1993:229): “Esta teoría [...] es, sin embargo, rechazada por la inmensa mayoría de los autores tomistas por considerarla infiel al pensamiento de Santo Tomás, para quien la ciencia moral es “simpliciter” y formalmente práctica sin incluir la prudencia.”

medida em que não considera a analogia do conceito de praticidade<sup>271</sup> e, por isso, considera o “prático” em sentido unívoco, uniforme e demasiado restringido, que só pode ser aplicado ao objeto da prudência e da arte<sup>272</sup>. De outro modo, João erra, na medida em que não considera que há uma dupla ordenação (mediata e imediata) à operação e que uma ordenação não atual e mediata é suficiente para a existência de um conhecimento *simpliciter* prático<sup>273</sup>.

Quanto à analogia do conceito de praticidade, Basso explica<sup>274</sup> que, assim como na ordem especulativa há conclusões ou proposições que são obtidas não só a partir dos primeiros princípios especulativos, mas também por investigação racional ou por experiência, assim também na ordem prática há conclusões ou proposições que são obtidas não só a partir dos primeiros princípios práticos, mas também por investigação racional ou por experiência. Estas proposições práticas constituem uma ciência moral prática, que não se identifica inteiramente com a prudência e que não necessariamente se identifica com uma ciência moral sistemática<sup>275</sup>.

---

<sup>271</sup> Ver BASSO (1993:231): “Todo consiste en admitir la analogía del concepto de practicidad [...]”

<sup>272</sup> Ver BASSO (1993:229-230): “El error de Juan de Santo Tomás [...] está vinculado con su concepción de lo práctico, que considera en un sentido unívoco, uniforme y demasiado restringido [...]. [...] Considerado lo práctico en este sentido tan restringido, evidentemente sólo puede ser aplicado al objeto de la prudencia y del arte.”

<sup>273</sup> Ver BASSO (1993:230-231): “[...] Santo Tomás distingue una doble ordenación (mediata e inmediata) a la operación. [...] una ordenación no-actual y mediata es suficiente para la existencia de un conocimiento "simpliciter" práctico.”

<sup>274</sup> Ver BASSO (1993:255): “En el orden especulativo es casi imposible que el entendimiento, sin echar mano de un tercer elemento, pueda progresar discursivamente: los principios son aplicados por la razón a los nuevos términos experimentalmente logrados, pues, si de algo juzga a la luz de los principios, se ha de admitir por fuerza que de alguna parte surge ese "algo". Si esto es verdad en el orden especulativo, entonces, en virtud de la analogía existente entre ambos, también lo será en el práctico. Esos principios intermedios o conclusiones de la ciencia práctica son llamados por Santo Tomás "*propositiones quae innotescunt per inquisitionem rationis*" (proposiciones conocidas por investigación racional); y eso es lo formal de un conocimiento presumiblemente científico [...].”

<sup>275</sup> Ver BASSO (1993:154): “[...] Santo Tomás, aunque entienda claramente que la disposición generada por el hábito de los primeros principios y por la ciencia sobre los postulados del orden moral no basta para juzgar rectamente de lo particular operable, admite con no menor claridad la necesidad de esa previa disposición para el perfecto desarrollo de la prudencia. Si la prudencia agrega algo sobre el juicio científico, es porque lo supone. No significa esto que para la existencia de la prudencia individual o monástica sea menester en el sujeto un conocimiento desarrollado de la ciencia moral sistemática, [...] pero sí es necesario un cierto conocimiento racional o razonado [...].”

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reunamos os principais resultados encontrados. No Primeiro Capítulo, tratamos dos seguintes temas: (a) as virtudes intelectuais, e (b) as ciências especulativas e as ciências práticas morais. Quanto ao primeiro, encontramos que as virtudes intelectuais dizem respeito apenas à verdade, porque são tipos ou modos de reta razão: o entendimento versa retamente sobre os primeiros princípios, a ciência versa retamente sobre as conclusões, a sabedoria versa retamente sobre as causas mais elevadas (divinas), a prudência versa retamente sobre as ações que devem ser feitas (e que aperfeiçoam o agente), e a arte versa retamente sobre as obras que devem ser produzidas (e que são exteriores ao agente). Estas virtudes podem ser distinguidas em especulativas e práticas, de acordo com a parte da alma racional que aperfeiçoam: a sabedoria, a ciência e o entendimento são especulativas por pertecerem à parte especulativa, que versa sobre coisas necessárias, ao passo que a prudência e a arte são práticas por pertencerem à parte prática, que versa sobre coisas contingentes e operáveis. Ademais, pode-se dizer que as virtudes intelectuais são análogas, porque têm alguma proporção não só em relação a uma primeira verdade ou primeira reta razão, mas também em relação umas às outras. Por isso, todas elas têm alguma relação com a ordem moral e são de algum modo necessárias, devido à perfeita unidade da atividade humana.

Quanto ao segundo tema, encontramos, em primeiro lugar, que as ciências podem ser distinguidas em especulativas e práticas de acordo com o critério do fim e o da matéria: são especulativas as ciências que têm por fim a consideração da verdade e por matéria uma matéria não operável, ao passo que são práticas as ciências que têm por fim a operação e por matéria uma matéria operável. Em segundo lugar, encontramos que a filosofia especulativa é dividida em natural, matemática e divina, de acordo com o objeto especulável: a ciência natural versa sobre um objeto que depende da matéria quanto ao ser e quanto ao que é inteligido; a matemática versa sobre um objeto que depende da matéria quanto ao ser, mas não quanto ao que é inteligido; e a ciência divina versa sobre um objeto que não depende da matéria quanto ao ser. Há, ademais, dois outros modos pelos quais a filosofia pode ser dividida: de um modo, ela pode ser dividida em teórica e prática, de acordo com o fim da felicidade, e assim a filosofia teórica tem por fim a felicidade contemplativa, e a filosofia prática tem por fim a felicidade ativa; e, de outro modo, ela pode ser dividida em natural, racional e moral, de acordo com a ordem que a razão considera ou produz, e assim a filosofia natural versa sobre uma ordem que a razão considera, mas não produz; a filosofia racional

versa sobre uma ordem que a razão produz no seu próprio ato de consideração; e a filosofia moral versa sobre a ordem das ações voluntárias. Estas duas divisões são compatíveis entre si, na medida em que a filosofia natural e a filosofia racional correspondem à filosofia teórica, e a filosofia moral corresponde à filosofia prática. Além disso, procede-se raciocinativamente na ciência natural, disciplinativamente na matemática, e intelectivamente na ciência divina. Um modo de proceder pode ser chamado de “raciocinativo” (ou “racional”) em três sentidos: (1) por parte dos princípios, na medida em que se usa a lógica como uma doutrina nas outras ciências; (2) por parte do termo no qual se detém, na medida em que a investigação racional se detém na própria investigação, deixando ao investigador caminho em direções distintas, e procedendo por razões prováveis, as quais produzem opinião ou fé; e (3) a partir da potência racional, na medida em que se segue o modo próprio da alma racional no conhecer. O primeiro sentido é atribuído ao modo de proceder da filosofia racional (lógica), o segundo, ao da filosofia moral, e o terceiro, ao da filosofia natural. A matemática procede disciplinativamente, na medida em que conduz a um conhecimento certo que é chamado de ciência. E a divina procede intelectivamente, na medida em que versa sobre as coisas divinas, que são inteligíveis por si mesmas.

Quanto ao modo de proceder que é “raciocinativo” por parte do termo no qual se detém, nota-se que ele é semelhante ao modo “científico”, mas também é distinto deste. Ambos conhecem coisas contingentes, mas o científico conhece as suas noções universais e necessárias e procede demonstrativamente, ao passo que o raciocinativo conhece as coisas contingentes enquanto são contingentes, particulares e operáveis. Ambos são partes da alma racional, mas o científico resolve as conclusões de um raciocínio na quiddidade, ao passo que o raciocinativo não pode realizar tal resolução e chegar à quiddidade, por causa da incerteza da existência das coisas contingentes. Ambos conhecem o seu objeto sob a mesma razão de ente e de verdadeiro, mas o científico conhece o necessário perfeitamente, ao passo que o raciocinativo conhece o contingente imperfeitamente. Conhecer o perfeito e o imperfeito em ato não diversifica duas potências, mas diversifica os atos quanto ao modo de operar e, portanto, os princípios dos atos e os mesmos hábitos.

Em terceiro lugar, encontramos que a filosofia moral é dividida de acordo com a ordem de operações que considera; assim, ela é dividida em: (1) individual, que considera a ordem das operações de um indivíduo, isto é, a ordem destas operações a um fim; (2) doméstica, que considera a ordem das operações do grupo doméstico; e (3) política, que considera a ordem das operações do grupo civil. Estas são as ciências práticas morais. A prudência também pode ser distinguida em três: aquela pela qual alguém se dirige a si mesmo;

a doméstica, pela qual se administra um lar; e a política, que, por sua vez, é distinguida em duas: a legislativa, que diz respeito a fazer leis, e a executiva, que diz respeito a executar as leis. Enquanto residem apenas na razão, a individual, a doméstica e a política são ciências práticas morais, mas, enquanto residem não só na razão, mas também têm algo na potência apetitiva, elas são espécies de prudência. Ademais, o modo de proceder da filosofia moral deve ser adequado à natureza da matéria sobre a qual ela versa. Portanto, como a filosofia moral versa sobre matéria variável e procede a partir de premissas variáveis, tanto aquele que ensina esta ciência quanto aquele que a aprende devem observar tal adequação. Assim, por parte daquele que a ensina, a verdade deve ser apresentada: (1) de modo compositivo, (2) de acordo com um delineamento ou uma aproximação, e (3) de acordo com o que ocorre na maioria dos casos dos atos voluntários. E, por parte daquele que a aprende, ele deve receber, dentro dos mesmos pressupostos, as proposições apresentadas por aquele que a ensina. Há três tipos de aprendizes da filosofia moral: o inapto, que é jovem demais ou inexperiente; o improfícuo, que segue as paixões; e o bom, que, em seus desejos e ações, segue a ordem da razão. Um jovem não pode ser prudente, porque a prudência diz respeito não só ao universal, mas também aos casos particulares, que são conhecidos por experiência. Por isso, para que um jovem aprenda a ciência moral, requer-se que ele tenha aprendido a lógica, a matemática e a ciência natural, e que seja dotado de suficientes experiência e caráter. A ciência moral tem por fim uma operação que não é ato de ciência, nem ato de arte, mas ato de virtude.

No Segundo Capítulo, tratamos do seguinte tema: a prudência, segundo Tomás de Aquino. Encontramos, primeiramente, que a prudência é tratada como uma das virtudes cardiais na *Secunda Secundae* da *Suma de Teologia*, isto é, na parte moral desta obra, onde se trata da matéria moral de modo particular. Em segundo lugar, encontramos que, a respeito da prudência em si mesma, Tomás determina que: (1) quanto à sua definição, a prudência é uma virtude intelectual, prática e moral, e, por isso, é distinta de todas as outras virtudes intelectuais e de todas as outras virtudes morais; (2) quanto à sua atividade própria, a prudência não versa sobre os fins, mas apenas sobre os meios, e tem por ato principal o comando, cuja modalidade de operação se caracteriza pela solícitude; (3) quanto às suas divisões específicas, a prudência não se estende apenas ao bem particular de um só, mas também ao bem comum da multidão, distinguindo-se, por isso, em prudência simplesmente dita, prudência doméstica e prudência política, e sendo própria tanto dos governantes quanto dos súditos, na medida em que todo ser humano, por ser racional, participa em algo do governo; e (4) quanto aos seus sujeitos, às suas causas e à sua perda, a prudência pode encontrar-se nos pecadores na medida em que é falsa, não pode encontrar-se neles na medida

em que é verdadeira e perfeita, pode ser comum aos bons e aos maus na medida em que é verdadeira, mas imperfeita, e encontra-se em todos os que têm a graça; ademais, ela não é inata, pois se origina pela experiência ou instrução, e a sua perda se deve às paixões e, de certo modo, ao esquecimento.

Em terceiro lugar, encontramos que, a respeito das partes da prudência, Tomás estabelece que a prudência tem: (a) oito partes quase-integrantes: seis atribuídas por Macróbio – razão, intelecto, circunspecção, previdência, docilidade e precaução – mais uma atribuída por Túlio Cícero – memória – mais uma atribuída por Aristóteles – *eustochia* ou sagacidade; (b) quatro partes subjetivas: aquelas atribuídas por um outro filósofo grego – a do governante, a política, a econômica (doméstica) e a militar; e (c) três partes potenciais: as outras três partes atribuídas por Aristóteles – *eubulia*, *synesis* e *gnome*. As partes quase-integrantes são necessárias à prudência e intervêm diretamente em uma decisão longa e difícil; as partes subjetivas correspondem às diferentes formas de governo ou de responsabilidade pelas quais se governa a si mesmo e aos outros; e as partes potenciais são qualificações éticas que dizem respeito à dupla etapa preparatória do ato de decisão: a deliberação e a apreciação dos dados do problema a resolver.

E, no Terceiro Capítulo, tratamos do seguinte tema: a caracterização da filosofia moral por alguns intérpretes de Tomás. Encontramos, em primeiro lugar, que, para Jacques Maritain, a filosofia moral, como a de Aristóteles, é “especulativamente prática”, tendo por fim conhecer para agir (dirigindo a ação de longe), por objeto um objeto operável, e por modo de conhecer o modo especulativo (quanto à estrutura das noções); ao passo que o saber moral, como o de alguns escritores modernos, é “praticamente prático”, tendo por fim conhecer para agir (dirigindo a ação de perto), por objeto um objeto operável, e por modo de conhecer o modo prático (compositivo). Richard Geraghty argumenta que esta caracterização não está de acordo com Tomás, pois ela divide a ciência moral em duas, embora tenha o mérito de lembrar que há uma conexão íntima entre a ciência moral e a prudência (no saber “praticamente prático”). Para Geraghty, a filosofia moral tem por objeto a escolha humana considerada praticamente, por fim escolher bem, por modo de proceder o raciocínio sintético que procede da causa ao efeito, e por agente o sujeito prudente. Domingo Basso, por sua vez, argumenta que a caracterização feita por Maritain é inaceitável, pois a ciência moral “praticamente prática” ou pertence à ética, ou pertence à prudência, não podendo ser intermediária entre elas.

Em segundo lugar, encontramos que, para João de Santo Tomás, a ciência moral pode ser considerada como prática ou como especulativa. Como prática, ela usa o princípio prático:

“o bem deve ser feito” de modo prático, e procede movendo e compondo, identificando-se com a prudência. Como especulativa, ela usa princípios especulativos de modo especulativo, procede resolvendo e definindo, e conhece a natureza das virtudes e da prudência na razão do verdadeiro, como se dá na *Prima Secundae* da *Suma de Teologia* e nos livros éticos. Por isso, não há “ciência prática”, isto é, não há ciência que use simultaneamente princípios e modos especulativos e práticos, e pode ocorrer que alguém tenha a ciência moral enquanto especulativa, mas não tenha a prudência. Ademais, a ciência moral, enquanto especulativa, pertence à filosofia natural, sendo uma de suas partes, e sendo, assim, especificada pela mesma abstração que especifica a filosofia natural.

Para Jacques Maritain, a filosofia moral “especulativa”, proposta por João de Santo Tomás, procede de modo prático quanto ao procedimento do raciocínio, e de modo especulativo quanto aos meios de apreender e julgar. No entanto, Leopoldo Eulogio Palacios rejeita esta interpretação, pois João de Santo Tomás quer dizer que a filosofia moral “especulativa” é uma ciência inteiramente especulativa. Entendendo que João de Santo Tomás propõe uma filosofia moral especulativa como uma ciência inteiramente especulativa, Yves Simon e Domingo Basso rejeitam esta proposta. Simon argumenta que João de Santo Tomás diverge de Tomás, porque: (1) a filosofia moral exhibe o modo compositivo, característico do conhecimento prático, e deve medir os seus procedimentos de acordo com as exigências do movimento do desejo; e (2) na divisão tripartida da filosofia, isto é, na divisão da filosofia em natural, racional e moral, a filosofia moral pertence a um domínio inteiramente diferente dos outros domínios. E Basso argumenta que a proposta de João de Santo Tomás é inaceitável, porque: (1) assim como na ordem especulativa pode existir alguma ciência especulativa obtida não só a partir dos primeiros princípios especulativos, mas também por investigação racional ou por experiência, assim também na ordem prática pode existir alguma ciência prática obtida não só a partir dos primeiros princípios práticos, mas também por investigação racional ou por experiência; e (2) há uma dupla ordenação (mediata e imediata) à operação e uma ordenação não atual e mediata é suficiente para a existência de uma ciência prática.

Podemos dizer que a afirmação mais controversa de João de Santo Tomás é a de que a filosofia moral, enquanto especulativa, é uma parte da filosofia natural. Se a filosofia moral, enquanto especulativa, é especificada pela mesma abstração que especifica a filosofia natural, segue-se que ela conhece, das coisas contingentes, as suas noções universais e necessárias – isto é, noções que são, de alguma maneira, abstraídas – e pertence, portanto, ao modo científico. Assim, restaria que a filosofia moral, enquanto prática – isto é, enquanto se identifica com a prudência – pertenceria ao modo raciocinativo, que conhece as coisas



contingentes enquanto são contingentes, particulares e operáveis. O que estaria pressuposto nesta caracterização da filosofia moral é que a filosofia moral estaria distinguida em dois hábitos (um especulativo e um prático), de acordo com a distinção entre o modo científico e o modo raciocinativo. No entanto, no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* (q. 6, a. 1, ad 4, a), Tomás atribui este modo raciocinativo à ciência moral, embora pudesse atribuí-lo também à prudência.

Em conclusão, podemos dizer que, de acordo com Tomás de Aquino, a filosofia moral pode ser caracterizada como uma ciência que tem por objeto um objeto operável (o que pode ser realizado pela ação humana, que é contingente), por modo de conhecer o modo prático (compositivo, ou raciocinativo por parte do termo no qual se detém), por fim “em ato” a consideração da verdade, e por fim “em hábito ou em virtude” a operação da prudência. Exemplo dessa ciência é a *Ética a Nicômaco*, tal como interpretada por Tomás. O possuidor dessa ciência pode ser: (1) o prudente, que tem por fim “em ato” a consideração da verdade e por fim “em virtude” a operação da prudência; (2) o incontinente, que tem por fim “em ato” a consideração da verdade e por fim “em hábito”<sup>276</sup> a operação da prudência; ou (3) o inapto, que tem apenas a consideração da verdade por fim<sup>277</sup>. Afinal, a representação da prudência requer dois rostos, ou até mesmo três:

Em resumo, a moral de Tomás de Aquino é uma moral das virtudes. Certamente, vale a pena ainda destacar o papel de uma delas – a prudência. Aqui, também, é preciso nos desfazermos do sentido degradado da palavra, em geral associada com cautela, moderação, comedimento, precaução. Ora, a representação tradicional da prudência requer dois rostos – o da velhice e o da juventude – ou até mesmo três – o da juventude, o da idade madura e o da velhice. A prudência de Tomás de Aquino é uma “sabedoria nas coisas humanas” (IIa IIae, q. 47, a. 2, ad 1m). Ela é uma verdadeira arte de viver [...].<sup>278</sup>

<sup>276</sup> Em *In Ethic.*, I, 7, 1. 3, 1338-1339, Tomás chama de “habitual” a ciência prática do incontinente.

<sup>277</sup> Em ST, I, q. 1, a. 6, ad 3, Tomás afirma: “existe outra maneira de julgar, a saber, por conhecimento: como o instruído em ciência moral pode julgar os atos de uma virtude, ainda que não a possua”.

<sup>278</sup> NASCIMENTO (2004:272).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES (2001). *Ética a Nicômaco*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Martin Claret, 5ª edição (2012).

\_\_\_\_\_ (2002). *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 3ª edição (2013).

\_\_\_\_\_ (2011). *Da Alma*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1ª edição.

SANTO TOMÁS, João de (1929/1948). *Cursus Philosophicus Thomisticus: secundm exactam veram, genuinam Aristotelis et doctoris angelici mentem*. Nova Editio a P. Beato Reiser. Torino: Marietti, vol. 1: Arts logica: seu de forma et materia ratiocinandi; vol. 2: Naturalis philosophiae.

\_\_\_\_\_ (1993). *Teoría aristotélica de la ciencia*. Introducción y traducción de Mauricio Beuchot. Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_ (1994). *Sobre la naturaleza de la lógica*. Introducción de Mauricio Beuchot. Traducción de Gabriel Ferrer. Universidad Nacional Autónoma de México.

TOMÁS DE AQUINO (1952). *Truth*. Volume I. Questions I-IX. Translated from the definitive Leonine text by Robert W. Mulligan. Chicago: Henry Regnery Company.

\_\_\_\_\_ (1993). *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger. Foreword by Ralph McInerny. Notre Dame: Dumb Ox Books.

\_\_\_\_\_ (1995). *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Translation and Introduction by John P. Rowan. Preface by Ralph McInerny. Notre Dame: Dumb Ox Books.

\_\_\_\_\_ (1999). *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

\_\_\_\_\_ (2001). *Suma Teológica*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, vols. I-IX, 3ª edição (2009).

\_\_\_\_\_ (2004). *Sobre o ensino (De magistro). Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_ (2007). *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*. Translation, introduction, and commentary by Richard Berquist. Preface by Ralph McInerny. Notre Dame: Dumb Ox Books.

\_\_\_\_\_ (2012). *Corpus Thomisticum*. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 12 ago. 2014.

## FONTES SECUNDÁRIAS

AGUIRRE DE CÁRCER, Rafael Pascual (2003). *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), Pontificia Universitas Gregoriana, Roma.

ALBERTUNI, Carlos Alberto (2006). *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_ (2011). Sindérese, o intellectus principiorum da razão prática segundo Tomás de Aquino. *Veritas*, v. 56, n. 2:141-164.

ARREGUI, Jorge Vicente (1980). El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás. *Anuario Filosófico*, 13:101-128.

BARKER, Mark J. (2012). Experience and experimentation: the meaning of experimentum in Aquinas. *The Thomist*, 76:37-71.

BASSO, Domingo M. (1963). Estructura psicológica y analogía de la recta razón en la moral de Santo Tomás. *Estudios Teológicos y Filosóficos*, 1:37-70.

\_\_\_\_\_ (1993). *Las normas de la moralidad: Génesis y desarrollo del orden moral*. Buenos Aires: Editorial Claretiana.

BIRD, Otto (1953). How to Read an Article of the Summa. *The New Scholasticism*, Volume 27, Issue 2:129-159.

BRENNAN, Rose E. (1941). *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*. Palo Alto: Pacific Books Publishers.

BURGOS, Juan Manuel (1995). *La inteligencia ética: la propuesta de Jacques Maritain*. Bern: Peter Lang.

CAMPOS, Fernando Arruda (1998). *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus.

CAUCHY, Venant (1955). A defense of natural ethics. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Volume 29:208-220.

CHENU, Marie-Dominique (1954). *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.

CONWAY, Pierre H.; ASHLEY, Benedict M. (1959). The liberal arts in St. Thomas Aquinas. Reprint from *The Thomist*, Vol. XXII, No. 4, October 1959. Washington, D.C.: The Thomist Press.

COPLESTON, Frederick (1963). *A history of philosophy: Late Mediaeval and Renaissance philosophy*. Volume III, Part II. New York: Image Books.

DE BONI, Luis Alberto, org. (2000). *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

DOIG, James C. (2001). *Aquinas's philosophical Commentary on the Ethics*. Kluwer Academic Publishers.

DOLAN, Edmund (1950). Resolution and composition in speculative and practical discourse. Extrait du *Laval Théologique et Philosophique*, vol. VI, no 1:9-62.

ELDERS, Leo J. (1987). St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics. In: *Autour de saint Thomas d'Aquin*. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique, t. 1, pp. 77-122.

\_\_\_\_\_ (1992). *Sobre el método en santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina.

\_\_\_\_\_ (2006). The ethics of St. Thomas Aquinas. *Anuario Filosófico*, 39/2:439-463.

\_\_\_\_\_ (2010). Faith and reason: The synthesis of St. Thomas Aquinas. *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 8, No. 3, pp. 527-552.

ESPÍRITO SANTO, José Rafael (2010). *Arte e prudência em João Poinot (João de Santo Tomás): A recepção da doutrina aristotélica*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de Navarra, Pamplona.

FERREIRA, Anderson D'Arc (2013). *Sobre a prudência: os três atos da prudência em Tomás de Aquino*. João Pessoa: Editora da UFPB.

GERAGHTY, Richard P. (1980). *The object of moral philosophy according to St. Thomas Aquinas*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), University of Toronto, Toronto.

GONZÁLEZ, Ana Marta (1997). El estatuto de "lo moral": Reflexión histórico-crítica. *Anuario Filosófico*, 30:703-721.

\_\_\_\_\_ (2000). Moral, filosofía moral y metafísica en Tomás de Aquino. *Pensamiento*, 56:439-467.

GONZÁLEZ-AYESTA, Cruz (2006). *La verdad como bien según Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.

HALL, Douglas C. (1992). *The Trinity: An analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius*. Leiden: Brill.

IVANOV, Andrey (1998). *Cogitativa e a disposição do sensível para o intelecto em Santo Tomás de Aquino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo.

JOHNSON, Donald H. (1963). The ground for a scientific ethics according to St. Thomas. *The Modern Schoolman*, Volume 40, Issue 4:347-372.

JOSAPHAT, Carlos (2012). *Paradigma teológico de Tomás de Aquino: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia*. São Paulo: Paulus.

KLUBERTANZ, George P. (1949). Ethics and theology. *The Modern Schoolman*, Volume 27, Issue 1:29-39.

\_\_\_\_\_ (1965). *Habits and virtues. A philosophical analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts.

LÉRTORA MENDOZA, Celina A.; BOLZÁN, J. (1972). Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas (In Boethium de Trinitate, Q. VI, a. I). *Sapientia*, v. 27:37-50.

LIMA VAZ, Henrique C. de (1999). A ética medieval: Tomás de Aquino. In: *Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica 1*, pp. 199-240. São Paulo: Loyola.

MACLELLAN, Thomas M. (1956). The moral virtues and the speculative life. *Laval Théologique et Philosophique*, 12:175-232.

MARITAIN, Jacques (1932). *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris: Desclée de Brouwer et cie.

\_\_\_\_\_ (1940). *Science and wisdom*. Translated by Bernard Wall. New York: Charles Scribner's Sons.

\_\_\_\_\_ (1955). *An essay on Christian philosophy*. Translated by Edward H. Flannery. New York: Philosophical Library.

\_\_\_\_\_ (1973). *A filosofia moral: Exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora.

\_\_\_\_\_ (1977). *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Tradução, prefácio e notas de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora.

MASSINI CORREAS, Carlos I. (1995). Método y filosofía práctica. *Persona y Derecho*, 33:223-251.

MCGOVERN, Thomas (1962). Ethics as a science. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Volume 36:59-66.

MCINERNY, Ralph (1982). *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

\_\_\_\_\_ (1986). *Being and predication*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

\_\_\_\_\_ (1990). *Boethius and Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

MILLÁN-PUELLES, Antonio (2009). Las dimensiones morales del interés por la verdad. *Anuario Filosófico*, 42:531-553.

MULLAHY, Bernard I. (1947). Practical knowledge and relativity. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Volume 22:151-166.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do (1993). A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 62:365-385.

\_\_\_\_\_ (1998). *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: UNICAMP/IFCH.

\_\_\_\_\_ (2004). A moral de Santo Tomás de Aquino: A Segunda Parte da Suma de Teologia. In: DE BONI & COSTA. *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, pp. 265-274. Porto Alegre: EDIPUCRS.

\_\_\_\_\_ (2011). *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus.

NAUS, John E. (1959). *The nature of the practical intellect according to Saint Thomas Aquinas*. Roma: Libreria Editrice Dell'Università Gregoriana.

PALACIOS, Leopoldo Eulogio (1944). Juan de Santo Tomás y la ciencia moral. *Revista de Estudios Políticos*, 18:557-570.

PICH, Roberto Hofmeister (2011). Tomás de Aquino: ética e virtude. In: HOBUSS. *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 109-156.

POZZOLI, Lafayette; LIMA, Jorge da Cunha, org. (2012). *Presença de Maritain: Testemunhos*. São Paulo: LTr.

REESE, Philip Neri (2014). The end of ethics: A Thomistic investigation. *New Blackfriars*, Volume 95, Issue 1057:285–294.

REICHBERG, Gregory M. (1990). *Moral choice in the pursuit of knowledge: Thomas Aquinas on the ethics of knowing*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), Emory University.

RÜPPEL, Ernesto (1974). *A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino*. Braga: Livraria Cruz.

SANGUINETI, Juan José (1977). *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. Pamplona: EUNSA.

SELLÉS, Juan Fernando (2008). *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.

SIMON, Yves R. (1991). *Practical knowledge*. Edited by Robert J. Mulvaney. New York: Fordham University Press.

\_\_\_\_\_ (2002). *A critique of moral knowledge*. Translated with an Introduction by Ralph McInerny. New York: Fordham University Press.

SWEENEY, Eileen C. (1986). *Aquinas' notion of science: Its 12th century roots and Aristotelian transformation*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), University of Texas at Austin, Austin.

TORRELL, Jean-Pierre (1999). *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Edições Loyola.

\_\_\_\_\_ (2005). *Aquinas's Summa: Background, structure, and reception*. Translated by Benedict M. Guevin. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

VÁZQUEZ RAMOS, David (2009). *La virtud de la studiositas y el conocimiento: Un estudio desde Santo Tomás de Aquino*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidad de Navarra, Pamplona.

WEISHEIPL, James A. (1965). Classification of the sciences in medieval thought. *Medieval Studies*, 27, 1:54-90.

\_\_\_\_\_ (1974). *Friar Thomas d'Aquino*. New York: Doubleday.

WHITE, Alfred Leo (1997). *The experience of individual objects in Aquinas*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), Catholic University of America, Washington, D.C.