

A PRUDÊNCIA SEGUNDO SANTO TOMÁS DE AQUINO

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
UNICAMP — Campinas, SP

Resumo: A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. A partir da tradição cristã e valendo-se da análise aristotélica no livro VI da *Ética a Nicômaco*, Tomás de Aquino constrói nas questões 47 a 56 da IIa IIae uma exposição sobre a prudência que se caracteriza pela sistematicidade e coerência. A primeira destas questões, contendo 16 artigos, condensa a substância destas questões. Propomos aqui uma leitura da questão 47 que procura pôr em relevo as principais articulações do texto de Tomás de Aquino e suas eventuais virtualidades para uma reflexão ética.

Palavras-chave: Prudência, razão prática, sabedoria, ação, decisão.

Summary: Prudence according to Saint Thomas Aquinas. Starting from the Christian tradition and using the aristotelian analysis in book VI of *Nicomachean Ethics*, Thomas Aquinas builds in questions 47 to 56 of the IIa IIae an 'exposé' about the virtue of prudence whose characteristics are systematicity and coherence. The first of these questions, with 16 articles, contains the substance of these questions. We propose here a reading of question 47 that tries to show the main articulations of the text of Saint Thomas Aquinas and his possible virtualities for an ethic reflection.

Key-words: Prudence, practical reason, wisdom, action, decision.

A perplexidade ou mesmo a descrença ética total de nosso tempo tem sido freqüentemente apontada. Este traço de nossa cultura revela-se na própria desqualificação do vocabulário ético. Palavras como *moral* ou *virtude* só podem ser utilizadas se acompanhadas de ressalvas e advertências, dadas as ressonâncias pouco respeitadas que as acompanham, de fato, no vocabulário cotidiano.

A palavra *prudência* foi vítima também desta desqualificação. Quando se recomenda a alguém que seja prudente, quer-se dizer: aja com moderação, comedimento, cautela, precaução, esquecendo-nos completamente do traço complementar da ousadia, do risco, da lucidez nas decisões. É-nos totalmente estranha a idéia de que a representação da prudência requeira dois rostos — o da velhice e o da juventude — ou até mesmo três — o da juventude, o da idade madura e o da velhice. Ela ficou reduzida à sisudez e cautela da velhice. O desgaste do vocabulário ético é tal que, em tradução recente da *Ética a Nicômaco* (Brasília, UnB, 1985), seu autor se viu obrigado a recorrer a *excelência moral* no lugar de virtude, *deficiência moral* em vez de vício e *discernimento* de preferência a *prudência*.

Não admira que se tenha procurado recuperar a análise aristotélica da práxis ética como forma de responder de algum modo à nossa perplexidade e preencher nosso vazio. De fato, o filósofo grego parece ter captado na sua originalidade própria a racionalidade de que é suscetível tal práxis, sem reduzi-la nem ao domínio da teoria pura nem à técnica, reduções estas que assombram como fantasmas a cultura ocidental, da Grécia antiga ao presente¹. Ora, no centro desta análise da práxis por Aristóteles situa-se o que este denomina a *phrónesis-prudência*, expressão de sua racionalidade própria.

Mas, se hoje precisaríamos recuperar o papel da *phrónesis-prudência* aristotélica, houve um momento no pensamento ocidental em que ela foi também posta neste lugar privilegiado que Aristóteles lhe reservara. Este momento encontra sua expressão acabada na obra de Tomás de Aquino. É o que pretendemos expor mais em detalhe.

Origens do tratado da prudência

Apoiando-nos no estudo já clássico de Dom Odon Lottin², podemos considerar como um ponto de partida o que diz Pedro Lombardo a este respeito no livro III das *Sentenças* (Distinção XXXIII). Ora, o Mestre das *Sentenças* não diz quase nada. Contenta-se em citar uma frase do tratado *Da Trindade* de Santo Agostinho (XIV, 9, 12) em que a prudência é mencionada junto com as três outras virtudes cardeais (justiça, força e temperança) e se diz que ela consiste em “precaver as insídias”.

1. Parece-nos ser este o núcleo do importante volume II dos *Escritos de Filosofia* de autoria de H. C. DE LIMA VAZ, São Paulo, Loyola, 1988.

2. “Les débuts du traité de la prudence au moyen âge”. *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Abbaye du Mont César, Louvain, J. Duculot, Gembloux, 1949, Tome III, pp. 255-280.

Os primeiros teólogos a lhe consagrarem uma atenção maior foram Guilherme de Auxerre (c. 1120) e Felipe Chanceler (c. 1230). Tratam eles basicamente de duas questões: 1) qual é o ato próprio da virtude de prudência; 2) qual o papel desta virtude no conjunto da vida moral. Questões, sem dúvida centrais, mas estamos ainda longe de uma exposição articulada sobre a prudência. É que estes teólogos desconhecem por completo o livro VI da *Ética a Nicômaco*, onde se fala da *phrónesis*-prudência.

De fato, a *Ética a Nicômaco* chegou ao Ocidente por etapas. Podemos nos valer a este respeito dos dados resumidos por Georg Wieland³. Os livros II e III (*Ethica Vetust*) tinham sido traduzidos no século XII. Uma nova tradução, da qual só resta o livro I e fragmentos, data do início do século XIII. A primeira tradução integral data de 1246/47 e foi devida a Roberto Grosseteste.

Será a introdução na Europa ocidental do livro VI da *Ética a Nicômaco* que provocará uma substancial mudança no estudo da prudência. Esta mudança se deve em primeiro lugar a Alberto Magno, que é o primeiro ocidental a fazer um comentário integral da mesma (c. 1248-52), comentário este reportado por Tomás de Aquino, que seguia os cursos de Alberto em Colônia.

Os textos de Tomás de Aquino sobre a prudência

O próprio Tomás de Aquino aborda pela primeira vez o estudo da prudência em seu comentário ao livro III das *Sentenças* (1253-1255). Voltará a estudá-la na segunda parte da *Suma de Teologia* (1268-1272) contemporânea do seu *Comentários à Ética de Nicômaco*.

Sem dúvida, o texto mais longo e sistemático de Tomás sobre a prudência são as questões 47-56 da *Ila Ilae*, isto é, da segunda parte da segunda parte da *Suma de Teologia*. No entanto, a *Ila Ilae* (primeira parte da segunda parte) contém elementos da mais alta importância para o estudo da prudência, tal como Tomás a compreende. Neste sentido, é preciso ter em conta pelo menos dois conjuntos de questões. Em primeiro lugar, as questões 8-17 da *Ia Ilae*, que tratam dos atos humanos ou, numa terminologia mais atual, da lógica da ação humana. Em segundo lugar, ainda na *Ia Ilae*, a questão 57, artigos 4-6, bem como várias observações ocorrentes no conjunto de questões de números 55-67 sobre as virtudes em geral.

O plano das questões 47-56 da Ila Ilae

Este conjunto de dez questões se distribui de modo perfeitamente sistemático e obedece a um plano comum ao estudo de cada uma das virtudes em particular na Ila Ilae. Eis como se organizam as dez questões referentes à prudência:

- I) A virtude da prudência em si mesma..... q. 47
- II) As partes da prudência..... q. 48-51
 - 1) enumeração das partes..... q. 48
 - 2) estudo de cada parte em particular..... q. 49-51
 - a) partes integrantes..... q. 49
 - b) partes subjetivas..... q. 50
 - c) partes potenciais..... q. 51
- III) O dom do Espírito Santo correspondente à prudência:
o dom de conselho..... q. 52
- IV) Pecados opostos à prudência..... q. 53-55
 - 1) A imprudência..... q. 53
 - 2) A negligência..... q. 54
 - 3) A falsa prudência..... q. 55
- V) Os preceitos da Escritura a respeito da prudência..... q. 56

A longa questão 47 (com 16 artigos) pode ser tida como concentrando os elementos mais característicos da concepção de Tomás de Aquino acerca da prudência. É por isso que se faz necessário percorrê-la.

Os 16 artigos da questão 47 da Ila Ilae

Estes 16 artigos podem ser distribuídos da seguinte maneira:

- 1) Definição da prudência..... a. 1-5
- 2) Sua atividade própria..... a. 6-9
- 3) Suas divisões específicas..... a. 10-12
- 4) Seus sujeitos, causas e perda..... a. 13-16

1) Definição de prudência

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 singu-

lar os princípios morais (a. 3). Constitui uma virtude em sentido estrito (a. 4) e uma virtude especial (a. 5).

Vale a pena ressaltar alguns elementos destes cinco artigos.

No a. 1 os argumentos pró e contra são tirados de Santo Agostinho (argumentos 1, 2 e em sentido contrário) e Aristóteles (argumento 3). Pode-se ver aí simbolizada a confluência da tradição cristã e da *Ética a Nicômaco*. 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*). É claro que se trata de uma etimologia fantasista. Mas, Tomás de Aquino cita também à q. 49, a. 6, *ad 1m* a etimologia correta: *nomen ipsius prudentiae simitur a providentia* (o nome da própria prudência deriva de providência). Ora, isto 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. O conteúdo deste artigo retoma o já estabelecido na Ia IIae q. 56, a. 3.

O artigo 2 traz uma precisão adicional ao 1: a prudência é do domínio da razão prática. De fato, atribui-se ao prudente a capacidade de bem deliberar. Ora, a deliberação diz respeito ao que devemos fazer em vista de um certo fim. Mas, a razão referente ao que devemos fazer em vista de um certo fim é a razão prática. Portanto, a prudência se vincula à razão prática. Já desde este artigo Tomás de Aquino menciona (no argumento em sentido contrário) a fórmula clássica de origem aristotélica que expressa a definição da prudência: *recta ratio agibilium* (E.N. VI, 5, 1140 b 20 e 1140 b 5)⁴. Aliás, esta fórmula é paralela a duas outras que definem respectivamente a arte (*recta ratio factibilium*, E.N., VI, 4, 1140 a 21) e a ciência (*recta ratio speculabilium*). As fórmulas de Sto. Tomás aparecem já na Ia IIae q. 56, a. 3 e na q. 57, a. 4, onde se estabelece a diferença entre ciência, arte e prudência, bem como entre inteligência e sabedoria⁵. Na resposta ao primeiro argumento aqui no artigo 2 da q. 47 da Ia IIae, aparece a comparação entre a sabedoria especulativa e a sabedoria prática = prudência: “Aquele que raciocina bem no que se refere à totalidade do bem viver é denominado pura e simplesmente prudente”; “a prudência é a sabedoria nas coisas humanas”.

O artigo 3 fornece o último elemento dessa caracterização genérica da prudência. Esta se refere ao singular. Tal se dá porque ela é uma aplicação das regras gerais à ação; ora esta é da ordem do singular. Logo, a prudência tem por objeto o singular.

4. Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 33-41.

5. Parece difícil encontrar equivalentes adequados em português para as fórmulas utilizadas por Sto. Tomás para caracterizar a prudência, a arte e a ciência. *Recta ratio agibilium* designa o “reto proporcionamento do que é matéria de ação”, *recta ratio factibilium*, o “reto proporcionamento do que é matéria de produção”, e *recta ratio speculabilium*, o “reto proporcionamento do que é matéria de conhecimento teórico”.

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, isto é, disposição permanente que torna bom o agente e sua ação (Cf. Ia IIae q. 56, a. 3; q. 57, a. 1; E.N., II 6, 1106 a 24) e constitui uma virtude particular.

A prudência, com efeito, não reveste apenas a determinação de virtude, à medida que diz respeito ao conhecimento (ela é uma das virtudes intelectuais), mas também à medida que é virtude moral, entre as quais é também enumerada. De fato, a prudência, sendo a aplicação da razão reta à ação, supõe o apetite (vontade) retificado. Ela é, pois, virtude no sentido estrito e representa não só a articulação entre o universo intelectual dos princípios e a ação singular, mas sobretudo a articulação entre a tendência para o fim último da vontade e a escolha concreta do que se ordena a este fim.

Mas, então, surge a questão posta pelo a. 5: não seria a prudência uma dimensão geral da vida humana e não uma virtude especial? O argumento em sentido contrário (*sed contra*) cita o célebre versículo do *Livro da Sabedoria* (8,7) que enumera as quatro virtudes cardeais, entre as quais a prudência. Este versículo (referido também na Ia IIae 57, 5, s.c.) deve ser aproximado da citação de São Gregório (*Morais sobre Jó* II, 49) no *sed contra* do artigo precedente. São testemunhos de que a enumeração das virtudes cardeais já fazia parte da tradição cristã. Sto. Agostinho já o dizia no seu *De moribus Ecclesiae* (I. 15): "Deste modo, também não terei dúvida em definir da seguinte maneira aquelas quatro virtudes cuja força oxalá esteja presente do mesmo modo nas mentes como seus nomes estão na boca de todo mundo...".

A justificação do caráter de virtude especial, distinta das demais, atribuído à prudência, apóia-se no princípio geral de que os atos, hábitos e potências se distinguem segundo seu objeto considerado sob uma determinação precisa (formalmente) e não na sua materialidade, pois, deste último ponto de vista, a mesma coisa pode ser objeto de vários atos, hábitos e potências. Deve-se ter em conta ainda que a diversidade que fundamenta a distinção de potências é maior que aquela que fundamenta a distinção de hábitos, visto podermos encontrar vários hábitos na mesma potência.

Em relação às demais virtudes intelectuais, a prudência delas se distingue porque a inteligência, a sabedoria e a ciência têm por objeto o necessário, ao passo que ela se ocupa do contingente. Nem por isso se confunde com a arte, pois esta se ocupa do

contingente no domínio da produção ou fabricação (os *factibilia*), ao passo que ela se refere ao contingente no domínio da ação (os *agibilia*).

Mas, como se distingue então das outras virtudes morais, já que todas essas dizem respeito aos *agibilia*? É que ela se refere a estes sob o aspecto de *verdade-prática*, ao passo que são visados pelas virtudes morais sob o aspecto da bondade. Em outros termos: a prudência se distingue das outras virtudes morais pela mesma razão que distingue a potência por ela aperfeiçoada (a inteligência) das potências aperfeiçoadas pelas demais virtudes morais (a vontade, diretamente ou enquanto participada pelas faculdades sensíveis).

Talvez valha a pena lembrar que, tanto a ciência, como a arte e a prudência são uma *recta ratio* e visam a algum tipo de verdade: a ciência, a verdade teórica, especulativa (*adequação do intelecto e da coisa*), a arte, a verdade da obra (*adequação da obra e do intelecto*), a prudência, a verdade da vida (*adequação da ação e do apetite reto*).

2. A atividade própria da prudência

Os artigos de 6 a 9 estudam a atividade própria da prudência, isto é, qual 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 (pre-determinar 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, ao qual se subordinam a deliberação e o juízo. Finalmente, o artigo 9 focaliza a modalidade do seu ato próprio, a solicitude ou diligência.

Detalhemos um pouco estes pontos, começando pelos artigos 6 e 7. O artigo 6 parte de um princípio absolutamente geral: o fim das virtudes morais é o bem humano que consiste na conformidade com a razão. Daí, os fins das virtudes morais deverem preexistir na razão.

Uma analogia pode fazer compreender isto mais claramente e situar o papel da prudência. 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 domínio da ação. Não cabe, pois, à prudência preestabelecer o fim das virtudes morais, mas apenas ordenar o que se refere ao fim.

O artigo 7 completa esta exposição no que se refere à descoberta do justo meio nas virtudes morais. Retoma-se ainda neste artigo o princípio geral utilizado no início do artigo 6. O fim próprio das virtudes morais (que constitui o bem humano) consiste na conformidade com a reta razão. Tal fim é preestabelecido pela razão natural que ordena a todos que ajam segundo o que ela própria estabelece. A temperança (moderação) e a força (coragem) nos fornecem exemplos claros. De fato, a primeira se aplica a que o ser humano não se desvie da razão por causa dos desejos sensíveis e a segunda a que não se afaste do reto juízo da razão por causa do medo ou da audácia. Mas, cabe à ordenação da prudência determinar como e através de quê o ser humano, ao agir, observa o meio razoável. Em resumo, observar o justo meio é o fim da virtude moral (o que lhe é preestabelecido pela razão natural prática), mas este justo meio só é encontrado pela conveniente ordenação do que se refere a este fim (o que compete à prudência).

Estes dois artigos pedem uma série de observações de alguma importância. Em primeiro lugar, uma simples observação terminológica. Tomás de Aquino distingue predeterminar o fim (*praestituere finem*) e encontrar o meio (*invenire medium* — no prólogo da q. 47 *constituere medium*). No entanto, na Ia IIae q. 66, a. 3 *ad 3m* utiliza a expressão *praestituere finem* no sentido de *invenire/constituere medium*⁶.

Do ponto de vista histórico, temos aqui nestes dois artigos um complexo cruzamento de *auctoritates*. Antes de tudo, elementos de origem aristotélica como a “analogia entre o silogismo demonstrativo e a execução de ações a partir de disposições permanentes de caráter; trata-se da assim chamada teoria do silogismo prático”⁷. É também aristotélica a idéia de que os fins preexistem no apetite e presidem à deliberação e à escolha que diz respeito aos meios⁸.

É, no entanto, estranha ao pensamento aristotélico a idéia de sindérese tal como aparece na q. 47, a. 6, *ad 1m*: “Deve-se dizer, como já foi tratado na 1ª parte (Ia q. 79, a. 12) que a razão natural

6. Cf. *La prudence*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1949, p. 267, nota nº 45.

7. Cf. D. J. ALLAN, “The practical syllogism”, in *Autour d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mons. A. Mansion, Louvain, Publ. Univ., 1955, pp. 325-340; H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de filosofia II*, p. 125, n. 201.

8. Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Cap. III, pp. 106-177.

denominada *sindérese* predetermina o fim para as virtudes morais e não a prudência, pela razão já enunciada". O *ad 3m* insiste também: "Deve-se dizer que o fim não pertence às virtudes morais, como se elas próprias estabelecessem o fim, mas sim porque tendem para o fim preestabelecido pela razão natural. No que são ajudadas pela prudência que lhes prepara o caminho, dispondo o que se ordena ao fim. Donde, resta que a prudência é mais nobre que as virtudes morais e as move. Mas, a *sindérese* move a prudência, assim como a inteligência dos princípios move a ciência".

Não vem ao caso refazer aqui os tortuosos caminhos pelos quais esta noção chegou a Tomás de Aquino. Dom Odon Lottin os retrçou com competência e paciência beneditinas⁹. Relembremos apenas a construção proposta pelo próprio Tomás, discretamente aludida no *ad 3m* acima citado e desenvolvida na Ia q. 79, a. 12 (artigo para o qual o *ad 1m* acima referido remete). É esta construção que aparece no corpo do a. 6 da q. 47, sem que se utilize o nome de *sindérese*. Partindo da concepção aristotélica das relações entre razão (*ratio*) e inteligência (*intellectus*) ou, mais precisamente, das relações entre ciência (*scientia*) e inteligência (*intellectus*), 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.

A palavra *sindérese* seria uma deformação de *syntéresis* derivada de *syn teréo* que se pode traduzir por con-servar. Daí, dizer J. Ferrater Mora¹⁰, que "foi corrente em muitos autores entender a *sindérese* como conservação na consciência de um conhecimento da lei moral, como conservação no fundo de si mesmo desta lei à maneira de uma centelha que indica ou sussurra a cada um os desvios em que possa incorrer com respeito ao cumprimento das leis morais". A expressão "centelha da consciência" (*scintilla conscientiae*) aparece no texto do comentário de São Jerônimo ao profeta Ezequiel, texto este responsável pela introdução da problemática da *sindérese* na Idade Média¹¹. Um bom equivalente português seria "senso moral", fonte de todo conhecimento moral contendo os preceitos da lei natural (ou da consciência). Este senso moral se desdobra, em termos intelectuais, na ciência ética e, em termos de ação, na prudência.

O núcleo primitivo de toda a vida moral se encontra, pois, neste conjunto de primeiros princípios da ordem ética que expressam

9. Cf. *Syndérese et conscience aux XII et XIII siècles*, in *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, tomo II, 1^a parte, IV, pp. 101-349; ver também A. CANCRINI, *Syneidesis. Il tema semantico della "con-scientia" nella Grecia antica*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1970; bibliografia em GAUTHIER, *L'Ethique à Nicomaque*, 2^a ed., 1970, I, p. 277, n. 104.

10. *Diccionario de filosofia*, Madrid, Alianza Ed., 1981, vol. IV, ad verbum *sindéresis*.

11. Cf. DOM LOTTIN, *Syndérese et conscience*, p. 103.

a própria tendência da vontade para o bem racional (o bem deve ser feito e o mal evitado). A situação é paralela à da ciência teórica, cujo núcleo embrionário é constituído pelos primeiros princípios da ordem teórica, dos quais deriva, no sentido de que são eles que tornam possível todo o arcabouço subsequente da ciência.

R. A. Gauthier¹² considera que toda esta construção de Tomás de Aquino constitui, no fim das contas, uma completa desfiguração da prudência aristotélica. Depois de se referir à introdução da *sindérese* e de situar sob esta a “ciência moral” (sic), diz o seguinte: “Não é senão quase no nível mais baixo da escala do conhecimento prático, no plano da aplicação aos casos concretos de regras vindas de mais alto, que aparece esta modesta virtude que se faz bem em chamar de ‘prudência’, pois ela não guarda nada do que fazia da *phrónesis* de Aristóteles uma sabedoria”.

12. *Ethique à Nicomaque*, I, pp. 275-283.

Sem dúvida, a construção de Tomás de Aquino difere notavelmente da concepção aristotélica na *Ética a Nicômaco*, mas nem por isso parece evidente que a prudência fique reduzida a esta “rotina moral” a que vai se referir, no início do século XVII, um professor da Universidade de Paris chamado Jean Crassot¹³. De modo geral, parece-nos que a intenção perfeitamente legítima e necessária de salvaguardar o conteúdo original de Aristóteles, e não subsumi-lo automaticamente sob a leitura e transposição de Tomás de Aquino, leva frequentemente Gauthier a tender a desfigurar, não tanto Aristóteles, mas Tomás de Aquino. Uma discussão detalhada da interpretação de Gauthier levaria longe. Por ora, contentemo-nos em lembrar o que vai dito em *Ila IIae* q. 47, a. 2, *ad 1m*: “Aquele que raciocina bem no que se refere à totalidade do bem viver é denominado pura e simplesmente prudente. Donde é manifesto que a *prudência* é a *sabedoria nas coisas humanas...*” (grifo nosso).

13. Cf. GAUTHIER, *Eth. à Nic.*, p. 280.

Na analogia entre *intellectus principiorum -scientia*, por um lado, e, por outro, *sindérese-prudência*, seria melhor falar de *intellectus principiorum-sabedoria* e *sindérese-prudência*, para ressaltar o caráter de “sabedoria prática” desta última. Não se deve também esquecer a fina observação de Tomás de Aquino na *Ia IIae* q. 57, a. 2, *ad 2m*, que conclui da seguinte maneira: “... a ciência depende da inteligência como de algo superior. E ambas dependem da sabedoria como de algo supremo, que contém sob si tanto a inteligência como a ciência, uma vez que julga as conclusões das ciências e os princípios das mesmas”.

Passemos à leitura dos artigos 8 e 9 da questão 47 da *Ila IIae*, que tratam respectivamente do ato próprio da prudência (preceituar) e de sua modalidade (a solicitude ou diligência).

Observamos, logo de início, que o artigo 8 fala de ato próprio no sentido rigorosamente aristotélico de atividade que é propriedade intrínseca de determinada forma. Trata-se do quarto modo de um predicado ser *kath'auto* ou *per se*; o exemplo de Aristóteles não deixa de ter certo humor (negro): “É o caso, por exemplo, se um animal morre enforcado por causa do enforcamento. Morrer enforcado é um resultado próprio do enforcamento” (II Anal. I, 4, 73 b 10-15).

O corpo do artigo fundamenta a justificativa na própria definição da prudência, “*recta ratio agibilium*”. Desta definição decorre que o ato principal da prudência é o ato principal da razão concernente às ações. Ora, a esta cabem três atos. O primeiro é deliberar, que pertence à investigação, pois, deliberar é procurar (Cf. Ia IIae q. 14, a. 1). O segundo é julgar acerca do encontrado. Até aqui vai a razão especulativa (cf. *Sent. Libri Eth.* VI, 9 Leonina II, p. 366 A). Mas, a razão prática, que se ordena à obra, vai além. Cabe-lhe um terceiro ato: preceituar. Este ato consiste em aplicar o que foi deliberado e julgado para operar. Como este ato está mais próximo do fim da razão prática, daí resulta que ele é o ato principal da razão prática e, por conseguinte, da prudência.

Pode-se mostrar esta mesma conclusão através de um sintoma. A perfeição da arte consistindo no julgar e não no preceituar, é tido como melhor artista aquele que erra na arte, por querer, por ter o julgamento correto, do que aquele que erra sem querer, o que parece proceder de uma deficiência de julgamento. Na prudência dá-se o contrário (cf. E.N., VI 5, 1140 b 22): com efeito, é mais imprudente aquele que erra voluntariamente, pois é deficiente no ato principal da prudência (que é preceituar), do que aquele que erra sem querer.

O artigo 9 traz um complemento a esta exposição, falando da maneira ou modo de operar da prudência. Parte-se de uma etimologia isidoriana: “*solícito*” deriva de “*solerte rápido*” (*sollicitus dicitur quasi solers citus*). Designa, pois, alguém à medida que, por uma certa sagacidade de espírito, é rápido para realizar o que deve ser feito. É o que cabe à prudência, cujo ato principal é preceituar a respeito do que foi deliberado e julgado no tocante ao que deve ser feito. Daí, inclusive, Aristóteles (E.N., VI 9, 1142 b 4) dizer que convém executar rapidamente o que foi deliberado, mas deliberar vagarosamente. Agostinho (*De moribus Ecclesiae*, I, 24) diz também que compete à prudência montar guarda e exercer uma vigilância diligentíssima para que não erremos por causa de uma falsa persuasão sub-reptícia e gradual.

Anotemos inicialmente que o *ad 1m* do a. 9, tanto quanto o *ad 3m* do a. 8, caracterizam a diretiva e o preceito (*directionem et praeceptum*) como uma moção acompanhada de alguma ordenação (*motionem cum quadam ordinatione*). Exige, pois, a participação da vontade por ser moção, mas é ato da razão por causa da ordenação. O *ad 3m* do a. 8 se refere muito provavelmente a Ia IIae q. 17, a. 1, que trata do império ou comando.

Aliás, esta última referência, bem como uma a propósito da deliberação no corpo do artigo 8, e a própria estruturação deste nos remete ao estudo dos atos humanos no início da Ia IIae (questões 8-17). Assim, o próprio texto das questões da Ia IIae referentes à prudência estabelece o cruzamento desta com o que poderíamos denominar a lógica da ação humana na perspectiva de Tomás de Aquino. Esta temática voltou à ordem do dia graças a discussões que ocupam espaço significativo na filosofia contemporânea¹⁴. Foi também objeto de acirrados e complexos debates entre os intérpretes de Tomás de Aquino na década de 50¹⁵. Estes não parecem ter ainda se posto inteiramente de acordo¹⁶.

Não é de admirar, dada a complexidade dos fatores envolvidos. Em primeiro lugar, a questão das fontes. O artigo 8 da q. 47 vincula-se, pela sua análise da deliberação, do juízo e do preceito, à teoria da decisão apresentada por Aristóteles no início (cap. 1-5) do livro III da *Ética a Nicômaco*¹⁷. Mas a teoria da ação nas questões 8-17 da Ia IIae tem fontes mais complexas. Além de Aristóteles está presente Sto. Agostinho a diversos títulos. Provém dele, por exemplo, a dupla constituída pelo *uso* (*uti*) e a *fruição* (*frui*): usamos dos meios pra fruirmos os fins. São também de origem agostiniana o *consentimento* (*consensus*), bem como a *intenção* (*intentio*) e a *vontade* (*voluntas*), aliás distinguidos de modo pouco preciso (a intenção diria respeito mais aos fins e vontade aos meios). Além do mais, Tomás de Aquino se serve de uma sistematização anterior, feita por São João Damasceno, em tradução de Burgúndio de Pisa entre 1149 e 1150, tradução esta que comportava certos problemas, que irão pesar no uso que dela fez Tomás de Aquino¹⁸.

Um segundo aspecto a se ter em conta é a determinação de qual seja o tipo de ordem em que se encadeiam as etapas da ação humana. Trata-se de uma ordem ou seqüência genética, psicológica, cronológica ou, ao contrário, de uma ordenação lógica, estrutural? Uma tomada de posição quanto a esta questão repercute sobre um terceiro tópico muito debatido entre os intérpretes de Tomás de Aquino: a identificação ou não do ato próprio da prudência (o preceito) com o império tratado na Ia IIae, q. 17. A este respeito, cabe perguntar primeiramente por que Tomás

14. Neste sentido, a *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* contém um capítulo intitulado *Thomas Aquinas on human Action* de autoria de A. DONAGAN, pp. 642-654.

15. Cf. para uma visão de conjunto a resenha de S. PINCKAERS no *Bulletin Thomiste* 9 (1954-56), pp. 345-62.

16. Cf. T. G. BELMANS, "Le jugement prudentiel chez S. Thomas", in *Revue Thomiste* 91 (1991), pp. 414-420.

17. Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, pp. 106-117.

18. Cf. DOM LOTTIN, "La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIII siècle occidental", in *Psychologie et morale*, Tome I, pp. 393-424.

de Aquino utiliza essa dupla terminologia: preceito, ao tratar da prudência, império, no estudo geral sobre a ação humana. Cabe também ter em conta que, se adotarmos uma seqüência cronológica na concatenação das etapas da ação humana, o império ou comando é posterior à decisão ou escolha (*electio*), sendo esta a fase central da ação humana. Neste sentido, identificar o preceito da prudência com o império, sem nenhuma consideração adicional, seria fazer o ato principal da prudência intervir quando tudo já está acabado, isto é, depois de tomada a decisão ou feita a escolha.

A perspectiva de análise da ação humana por Tomás de Aquino é, sem dúvida, predominantemente estrutural e lógica. Tomás de Aquino faz um corte sincrônico do ato humano e não uma análise diacrônica do mesmo. O que é evidenciado pela própria ordem dos temas abordados nas questões 8-17 da *Ia IIae*¹⁹. Isto não quer, porém, dizer que elementos diacrônicos não possam aí se inserir e que não se possa construir, a partir dos elementos fornecidos por Tomás de Aquino, uma análise diacrônica da ação humana com pretensões à completude, como tentaram seus comentadores a partir de Carlos Renato Billuart (1685-1757)²⁰.

Seguindo ainda uma sugestão, que S. Pinckaers²¹ retoma de Th. Deman, podemos explicar a dualidade terminológica entre preceito e império, tendo em vista as ligações do estudo da prudência com Aristóteles e dos atos humanos com São João Damasceno.

A questão teórica da identificação entre o preceito e o império depende, acompanhando também nisso S. Pinckaers²², das relações entre império e escolha. Ao que parece, argumenta este convincentemente a favor da interpretação tradicional dos textos de Tomás de Aquino, no sentido de afirmar tal identificação do preceito prudencial com o império ou comando na seqüência dos atos humanos. Mantém ele a posterioridade lógica ou estrutural do império em relação à escolha. Isto não significa, porém, que a prudência só intervenha na ação humana depois que tudo já acabou. Ela intervém na escolha através da deliberação e do juízo que encerra esta deliberação. Mas, não basta que a vontade se incline em determinada direção. A decisão só estará completa na execução (*usus*) e é (logicamente) entre a decisão e a execução que intervirá então o império que dirige e impulsiona a execução. A prudência é uma virtude da ação e não da decisão ineficaz. Isto não significa que haja uma distância temporal entre a escolha e o império. Eles são simultâneos²³. Talvez seja possível dizer que a escolha e o império, são como que as duas faces de uma etapa da ação humana. A escolha representa a opção ou adesão (*consensus*) da vontade e o império ou preceito o impulso

19. Cf. S. PINCKAERS, "La structure de l'acte humain suivant saint Thomas", in *Revue Thomiste* 55 (1955), pp. 393-412.

20. Cf. A. DONEGAN, art. cit.

21. Cf. *Bull. Thom.* 9 (1954-56), p. 348.

22. Cf. *lug. cit.*, pp. 348, 357-59.

23. Cf. S. PINCKAERS, *Bull. Thom.* 9 (1954-56), pp. 360-361.

para a ação que supõe a propulsão da vontade (é a escolha que se prolonga) e a ordenação racional que é específica do império. Aqui também nos parece excessiva a observação de Gauthier ao dizer que à prudência de Tomás de Aquino a eficácia é recusada²⁴.

24. Cf. *Ethique à Nicomaque*, I, p. 279.

3. As divisões da prudência

Os artigos 10-12 da questão 47 dizem respeito às divisões específicas da prudência. O artigo 10 mostra que a prudência se estende, além do bem próprio de cada um, ao bem comum. Dizer o contrário, repugna à caridade "que não procura o que é seu" (1Cor 13,5). Repugna igualmente à razão reta que julga o bem comum melhor que o bem próprio. Ora, compete à prudência deliberar corretamente, julgar e preceituar acerca daquilo pelo que se alcança o fim devido. Portanto, ela não se estende apenas ao bem privado de um ser humano (*bonum privatum unius hominis*), mas também ao bem da multidão (*sed etiam ad bonum multitudinis*).

A origem destes artigos está na *Ética a Nicômaco* VI, 8, 1141 b, 23-1142 a 10. 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 (IIa IIae q. 58, a. 5) e estabelece um paralelo entre ele e o de prudência política²⁵. 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 Ia IIae 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". Nesta última referência temos a formulação, nos termos de Tomás de Aquino, do que Lord Acton chamou a "lealdade dividida" do cristão em relação à comunidade política.

25. Cf. *Revue des Jeunes*, nota 82, p. 279.

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.

Finalmente, o artigo 12 contém uma “discreta correção” do Filósofo. De fato, Aristóteles afirma na *Política* (III 2, 1277 b 26): “O discernimento é a única qualidade específica de um governante, pois as outras qualidades geralmente parecem necessárias aos governados e aos governantes; a sinceridade de opinião, e não o discernimento, é a qualidade distinta do governado; o governado corresponde ao fabricante de flautas e o governante ao flautista que as utiliza”²⁶. Este texto é citado no 1º argumento do nosso artigo, que pergunta justamente “se a prudência está nos súditos ou apenas nos príncipes”.

O argumento em sentido contrário vai recorrer à *Ética a Nicômaco* VI 8, 1141 b 24, onde Aristóteles distingue duas espécies de política: a legislativa (*legum positiva*) e outra que retém o nome comum de política. Aristóteles reserva ambas ao dirigente, mas Tomás de Aquino reserva apenas a primeira ao dirigente e atribui a segunda também aos súditos. E entende desta maneira a comparação que Aristóteles estabelece entre as duas formas de política, por um lado, e, por outro, entre o arquiteto e o pedreiro.

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”. A temática deste artigo vai ser retomada na q. 50, artigos 1 (legislativa ou reinativa) e 2 (política).

Anotemos nas respostas ao 2º e 3º argumentos do artigo primeiro (*ad 2m* e *ad 3m*), a explicação dos nomes “reinativa” e “legislativa”: “O reino é o regime ótimo entre as demais formas de governo como se diz no VIII livro da *Ética* (12, 1160 a 35). Assim, foi preciso denominar as espécies de prudência, de preferência, a partir do reino. De tal modo porém que sob a prudência reinativa estejam compreendidos todos os outros regimes justos”; “O filósofo denomina a reinativa a partir do ato principal do rei que é instituir leis”²⁷.

O corpo do artigo 2 ressalta, mais que o artigo 12 da questão 47, como Tomás de Aquino se contrapõe à teorização de Aristóteles a respeito do súdito e do escravo, como seres meramente passivos, comparáveis, sobretudo o último aos animais de carga²⁸.

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).

27. Acerca do problema do melhor regime segundo Tomás de Aquino, ao qual se alude aqui, pode-se consultar o artigo de J. M. BLYTHE, “The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the work of Thomas Aquinas”, in *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), pp. 547-565.

28. A este respeito ver J. BRUNSCHWIG, “L’esclavage chez Aristote”, in *Cahiers Philosophiques*, 1 (1979), pp. 20-31.

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. O primeiro argumento do a. 3, bem como a resposta a ele, são significativos a este respeito: "Parece que a economia (prudência doméstica) não deve ser considerada uma espécie de prudência, pois, o Filósofo diz no VI livro da *Ética* (5, 1140 a 28) que a prudência se ordena ao bem viver na sua totalidade; ora, a economia se ordena a um fim particular, isto é, às riquezas, como é dito no I livro da *Ética* (1, 1094 a 9); portanto, a economia não é uma espécie de prudência". — "As riquezas se confrontam com a economia, não como um fim último, mas como certos instrumentos, como é dito no I livro da *Política* (4, 1253 b 30); ora, o fim último da economia é o bem viver na sua totalidade, segundo a convivência doméstica; o Filósofo, no I livro da *Ética* afirma que as riquezas são o fim da economia à maneira de exemplo tomado da aspiração da maioria". No mesmo sentido se pronunciam as respostas ao 1º e 2º argumentos do artigo 4 sobre a arte militar.

Dissemos que a temática dos artigos 10-12 da questão 47 (partes específicas da prudência) é retomada pela q. 50. A considerar as coisas mais amplamente, os artigos citados antecipam uma parte do conjunto das questões 48-51. Nestas quatro questões, Tomás de Aquino aplica ao caso da prudência o esquema tripartido de que se serve no estudo das partes das virtudes cardeais na *Ila Ilae*.

Dom Odon Lottin conclui seu estudo "Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230-1250"²⁹ dizendo: "Reconhecer-se-á, no entanto, que Tomás de Aquino é o magistral organizador do tratado, aliás secundário, *De partibus virtutum cardinalium*, onde ele pôde exercer à vontade suas faculdades de análise e de síntese". De fato, nos blocos de questões dedicados a esta temática, Tomás de Aquino revela sua incrível capacidade ordenadora e às vezes (como nas partes da justiça — *Ila Ilae* q. 60-120) a arquitetura resultante é realmente impressionante.

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

29. Cf. *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Tome III, Seconde Partie, I, p. 194.

uma divisão bipartida proposta por Aristóteles na *Metafísica* (102^b 13-25) que está na origem das partes integrantes e subjetivas. A estas Alberto Magno acrescenta as partes potenciais³⁰.

No *Comentário ao terceiro livro das Sentenças* e na *Suma de Teologia* (la q. 77, a. 1, *ad 1m*) Tomás de Aquino caracteriza do seguinte modo os três tipos aludidos da 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.

Servindo-se desse quadro, Tomás de Aquino consegue dar conta das enumerações tradicionais de partes da prudência da mais variada procedência (Cícero, Macróbio, Plotino, Aristóteles, Pseudo-Andrônico comparecem no 1º argumento da q. 48). A questão 48 enumera e organiza estas partes que são depois sucessivamente estudadas nas questões 49 (integrantes), 50 (subjetivas) e 51 (potenciais)³¹.

Não se deve ver neste esforço apenas um 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*)³².

4. Sujeitos, causas e perda da prudência

Os artigos finais (13-16) da questão 47 abordam o que poderia ser denominado de condições existenciais da prudência. Em quem

30. Cf. DOM LOTHIN, "Les vertus cardinales...", pp. 191-192.

31. Veja-se também Ia IIae q. 57, a. 6.

32. Cf. A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Louvain, Publ. Univ., Paris, Desclée de Brouwer, pp. 33-36; retomado por LIMA VAZ, *Escritos de filosofia I*, pp. 47-48.

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.

O artigo 13 anuncia de certo modo o estudo dos vícios e pecados contrários à prudência (questões 53-55) e é significativo da maneira como Tomás de Aquino concebe as relações da natureza com a graça; mesmo um pecador é capaz de bem negociar ou navegar. Vejamos, pois, um pouco mais detalhadamente o arcabouço argumentativo deste artigo 13. Tomás de Aquino distingue três tipos de prudência. 1^ª) A falsa prudência ou uma enganadora aparência de prudência. Consiste em dispor ou ordenar o que é conveniente para a obtenção de fim mau, isto é, um bem aparante. É neste sentido que se fala de um bom ladrão. Poder-se-ia falar, então, de um ladrão prudente porque ele descobre os meios para roubar. Esta é a prudência que S. Paulo chama de prudência da carne (*Romanos 8,6*). 2^ª) A prudência verdadeira, mas imperfeita. Trata-se da prudência que descobre os meios para um fim verdadeiramente bom. Mas é imperfeita por dois motivos. Num primeiro caso, o bem que ela toma como fim não é o fim comum da vida humana na sua totalidade, mas de uma atividade particular. Por exemplo, se alguém descobre os meios adequados para comerciar ou navegar, pode ser denominado um comerciante prudente ou um navegante prudente. Num segundo caso, a imperfeição é uma deficiência quanto ao ato principal da prudência. Quer dizer, alguém delibera bem e julga adequadamente acerca do que concerne à totalidade da vida, mas não preceitua de modo eficaz. 3^ª) A prudência verdadeira e perfeita, que delibera, julga e preceitua adequadamente em vista do bem da vida na sua totalidade. Só esta é prudência pura e simplesmente, e não pode ser encontrada nos pecadores. A primeira só se encontra nos pecadores. A prudência imperfeita é comum aos bons e maus, sobretudo a que é imperfeita por causa da particularidade do fim. A outra forma de prudência imperfeita, isto é, a que é imperfeita por causa do defeito do ato principal também está presente nos maus.

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.

O artigo 14 aborda como que o reverso da medalha do artigo 13. Este visa, afinal, dar conta do fato de que, real ou aparentemente, a prudência se encontra nos pecadores. O artigo 14 visa explicar como ela se encontra sempre nos que têm a graça, pois, pelo menos aparentemente, haveria alguns nesta condição que não a possuiriam. Ora, diz Tomás de Aquino, as virtudes são conexas. Portanto, quem tem uma delas deve ter todas (cf. Ia IIae q. 65). Quem tem a graça, tem a caridade. Logo, tem todas as demais virtudes, entre as quais a prudência. 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.

Os dois últimos artigos da questão 47 abordam a questão da gênese da prudência e de sua perda. Faz-se abstração da distinção entre prudência adquirida e infusa. O artigo 15 mostra que a prudência não é inata e exige tempo tanto no que se refere aos princípios universais derivados, quanto no que concerne ao conhecimento particular do que se ordena ao fim.

O artigo 16 declara que não se perde a prudência diretamente por esquecimento, pois ela não se restringe à razão, concernindo também ao apetite. Ela se corrompe antes pelas paixões.

Tanto esta observação como a menção no artigo 13 da falsa prudência ou prudência da carne nos remetem à consideração dos vícios contrários à prudência, que Tomás de Aquino estuda nas questões 53-55. O prólogo da questão 53 se serve de uma distinção de Santo Agostinho (IV *Contra Julianum*, cap. 3, nº 20) que é aproximada da distinção aristotélica entre vícios por falta ou por excesso, para estabelecer a classificação dos vícios contrários à prudência.

Há, de um lado, vícios contrários por serem manifestamente distintos da prudência. Esta categoria de vícios é aproximada dos vícios por falta, de Aristóteles. Seu nome genérico é imprudência. É estudado na questão 53 que, depois de defini-lo (artigos 1 e 2), analisa seus tipos ou manifestações nos artigos 3-5. O artigo 6, retomando a observação da questão 47, a. 16, sobre a perda da prudência, fala da origem desses vícios. A questão 54 é dedicada também a um tipo ou manifestação da imprudência, a negligência ou falta de prontidão no ato principal da prudência (o preceito), opondo-se à solícitude ou diligência (questão 47, a. 9).

Por outro lado, temos vícios que imitam enganadoramente a prudência. Categoria que se aproximaria dos vícios por excesso, de Aristóteles. É o assunto da questão 55. Temos aí a "prudência da carne" (a. 1 e 2), a astúcia (a. 3), o dolo ou engano (a. 4), a fraude (a. 5) e, finalmente, o zelo excessivo (a. 6 e 7). O último artigo da questão, o artigo 8 trata da origem de todos estes vícios.

Restam duas questões, a 52 (sobre o dom de conselho) e a 56 (sobre os preceitos escriturísticos relativos à prudência) que deixamos de lado, por não trazerem acréscimos substanciais ao já dito.

À guisa de conclusão

O percurso que acabamos de fazer das questões 47-56 da *Ila Ilae* está muito longe de ser completo e de esgotar todos os problemas por elas suscitados, bem como as virtualidades de que são portadoras. É ele, na verdade, apenas um início, suficiente, no entanto, para deixar perceber alguns aspectos que não parecem destituídos de interesse e dos quais ressaltamos um outro nesta "conclusão".

Um traço patente é o caráter altamente sistemático do texto de Tomás de Aquino, que domina com mestria materiais de origem

diversificada e até mesmo heteróclita. Dentre esses materiais ou fontes, assume inegável importância o texto da *Ética a Nicômaco*. Tomás de Aquino não se limita, no entanto, a “batizar Aristóteles”, segundo a conhecida e discutível metáfora. Constrói uma teorização própria, que muito se vale do Filósofo, mas que não pode ser reduzida a este sem deixar resto. Um tópico em que isto é patente, e que comanda todo o estudo da prudência, é o que diz respeito à *sindérese* e às relações da prudência com esta.

Em alguns momentos, por exemplo, quando fala da prudência política, econômica e militar, Tomás de Aquino parece ter uma ressonância estranhamente atual. Tem-se a impressão de que, num contexto arcaico, estamos vendo ser tratados problemas e questões da mais alta atualidade.

Mas, a “atualidade” de Tomás de Aquino deveria ser aqui buscada antes na própria concepção de que, em conexão com a *sindérese* e as virtudes morais, a prudência regula toda a vida humana, constituindo uma verdadeira “sabedoria nas coisas humanas”. É por este viés que ela impregna de racionalidade o conjunto do agir humano pessoal, familiar e político, fazendo com que este se modele segundo os princípios éticos básicos. Talvez, mesmo, Tomás de Aquino diagnosticasse em nosso tempo uma profunda obliteração deste senso moral que ele chama de *sindérese*.

O próprio caráter sumário desta “conclusão” mostra que não descartamos de modo nenhum voltar ao estudo das questões 47-56 da *IIa IIae*³³.

33. A análise aqui apresentada deve muito a cursos sobre a segunda parte da *Suma de Teologia* ministrados por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira no então Estúdio da Província de Santo Tomás de Aquino do Brasil, da Ordem Dominicana, durante a década de 1950. Este trabalho já estava terminado quando tomamos conhecimento do artigo de C. J. PINTO DE OLIVEIRA, “La prudence, concept clé de la morale du P. Labourdette”, in *Revue Thomiste*, 92 (1992), pp. 267-292. Agradeço ao CNPq a ajuda, através do programa de bolsas de pesquisa, para este trabalho.

Endereço do autor:
R. Mateus Grou, 345
05415-050 — São Paulo -SP