

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



**SOBRE A PRUDÊNCIA INFUSA EM TOMÁS DE AQUINO: UMA  
LEITURA A PARTIR DA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES**

**TESE DE DOUTORADO**

**Enir Cigognini**

**Santa Maria, RS**

**2018**

**Enir Cigognini**

**SOBRE A PRUDÊNCIA INFUSA EM TOMÁS DE AQUINO: UMA LEITURA A  
PARTIR DA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS

2018

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Cigognini, Enir Sobre a prudência infusa em Tomás de Aquino: uma leitura a partir da Ética a Nicômaco de Aristóteles / Enir Cigognini.- 2018.

125 p.; 30 cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de

Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2018

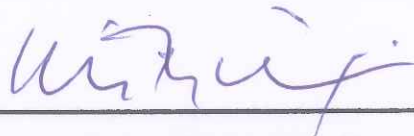
1. Filosofia Medieval 2. Tomás de Aquino 3. Ética  
4. Virtude 5. Prudência I. Dutra Rossatto, Noeli II. Título.

**Enir Cigognini**

**SOBRE A PRUDÊNCIA INFUSA EM TOMÁS DE AQUINO: UMA LEITURA A PARTIR DA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

**Aprovado em 06 de agosto de 2018:**




---

**Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)



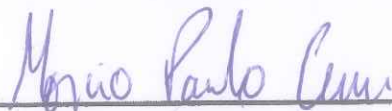
---

**Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)**  
(Videoconferência)



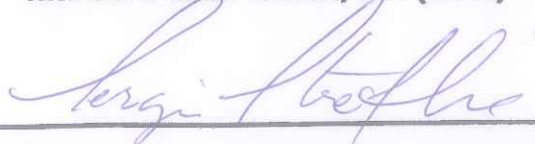
---

**Manoel Luís Cardoso Vasconcellos, Dr. (UFPeI)**



---

**Márcio Paulo Cenci, Dr. (UFN)**



---

**Sérgio Ricardo Strefling, Dr. (UFPeI)**

Santa Maria, RS

2018

## **Agradecimento**

A Deus; aos meus familiares e amigos; ao Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto; ao Prof. Dr. Pbro. Cláudio Neutzling (in memoriam); ao Prof. Dr. Pe. Aldo Sérgio Lorenzoni; à Universidade Católica de Pelotas; ao PPG-Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria e aos colegas de trabalho e pesquisa.

*“Etiam unus capillus habet umbram suam”*

(Publilio Siro)

## RESUMO

### **SOBRE A PRUDÊNCIA INFUSA EM TOMÁS DE AQUINO: UMA LEITURA A PARTIR DA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES**

AUTOR: Enir Cigognini

ORIENTADOR: Noeli Dutra Rossatto

O presente trabalho de tese investiga a problemática da virtude da prudência infusa no Tratado da Prudência de Santo Tomás de Aquino. A questão principal a responder é como o autor da *Summa Theologiae* afirma no *Tratado das Virtudes* a virtude da sabedoria prática infusa e ao tratar da prudência abandona esta noção. A investigação procura mostrar como a virtude pode ser produzida no ser humano, de acordo com o pensamento de Tomás de Aquino, e, valendo-se do contexto histórico no qual vive o autor, da cronologia de suas obras e da tese sustentada por Alasdair MacIntyre, demonstra que a noção de prudência infusa é abandonada por uma dominante influência aristotélica presente no *De Prudentia*.

**Palavras-Chave:** ética; virtude; prudência.

## ABSTRACT

### ON THE INFUSED PRUDENCE IN THOMAS AQUINAS: A READING OF THE ARISTOTLE'S NICOMACHEAN ETHICS

AUTHOR: ENIR CIGOGNINI  
ADVISOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

The present thesis work investigates the issue of the infused prudence virtue in the Saint Thomas Aquinas' Treaty of Prudence. The main question to answer is how author of Summa Theologiae affirms in the Treaty of Virtues the virtue of infused practical wisdom and in dealing with prudence abandons this concept. The research seeks to show like virtue can be produced in the human being, according to the thought of Thomas Aquinas, and, using the historical context in which the author lives, the chronology of his works and the thesis sustained by Alasdair MacIntyre, demonstrates that the concept of infused prudence is abandoned due to a dominant Aristotelian influence present in De Prudentia.

**Keywords:** ethics; virtue; prudence.



## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	10
1 O SÉCULO XIII, SEU ENTORNO E A TEORIA DAS VIRTUDES EM TOMÁS DE AQUINO .....	12
1.1 O século XIII e seu entorno .....	12
1.2 o conceito de hábito e o conceito de virtude em Tomás de Aquino .....	16
1.2.1 O conceito de virtude para Tomás de Aquino.....	17
1.2.2 O conceito de Hábito e sua posse em Tomás de Aquino .....	20
1.2.3 A importância dos hábitos .....	38
2 A ESTRUTURA DO AGIR HUMANO EM TOMÁS DE AQUINO .....	44
2.1 O Tratado dos atos humanos: ação humana e circunstâncias.....	44
2.2 A vontade e seus moventes .....	51
2.3 Os atos próprios da vontade .....	55
2.4 Atos relacionados aos meios e ordenados aos fins .....	58
2.5 Estrutura tomasiana da ação humana.....	63
3 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA .....	67
3.1 a virtude da prudência no De Prudentia .....	67
3.2 A prudência como <i>recta ratio agibilium</i> .....	76
4 O PROBLEMA DA PRUDÊNCIA INFUSA, A TESE MACINTYRIANA E PROPOSTA DE SOLUÇÃO.....	80
4.1 O problema da tese.....	80
4.2 Análise da tese de Alasdair MacIntyre acerca do pensamento de tomás de aquino .....	89
4.2.1 A tese de Alasdair MacIntyre .....	90
4.2.2 Análise da tese macintyriana no De Prudentia .....	94
4.3 Proposta de solução ao problema da Prudentia Infusa.....	107
4.3.1 O Livro da Sabedoria .....	108
4.3.2 O abandono do conceito de prudência infusa .....	109

CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	115
REFERENCIAL CITADO E CONSULTADO.....	118
Obras de Tomás de Aquino .....	118
Obras sobre tomás de Aquino.....	119
Obras em geral .....	123

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A presente tese defende que, após o comentário à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, Tomás de Aquino acaba por abandonar o conceito de prudência infusa no seu *De Prudentia*, na *Summa Theologiae*.

Tornou-se corriqueiro na filosofia atribuir a Tomás de Aquino a tarefa de ter cristianizado Aristóteles ou mesmo ser um autor de síntese que compila elementos das tradições disponíveis em sua época. Entretanto, uma leitura mais atenta da obra do autor indica muito mais que as tarjas superficialmente construídas pretendem demonstrar. Isso mostra que a influência do Estagirita sobre o Aquinate é maior que se possa supor.

Para construir uma resposta adequada ao problema apresentado, o tempo do doutorado não permite uma investigação acurada da integralidade da obra de Tomás de Aquino, o que dispensa explicações tendo em vista sua magnitude e a complexidade de tal empreendimento. Dessa maneira, optou-se por uma investigação que atende à linha de pesquisa “Ética Normativa, Metaética e Ética Aplicada” do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSM. Assim, foi selecionado como objeto principal o tratado da sabedoria prática, o *De Prudentia*, no qual aparecem vários elementos da filosofia de Aristóteles, bem como vastos aspectos da tradição bíblico-teológica e platônico-agostiniana.

O *De Prudentia*, embasado pelo *Tratado das Virtudes* e pelo *Tratado dos Atos Humanos*, forneceu os elementos básicos e fundamentais para deslindar a problemática em questão. Dessa forma, recorreu-se à pesquisa de caráter bibliográfico de matiz qualitativa, que consiste na leitura, explicação de textos filosóficos e na proposta de reflexões e interpretações a partir desses textos.

O trabalho de tese adentrou no tema da virtude da prudência em Tomás de Aquino investigando, pontualmente, a questão da prudência infusa defendida pelo autor no *Tratado das Virtudes* e praticamente esquecida no *Tratado da Prudência*. Tal discussão, muito provavelmente pelos rótulos anteriormente referidos, praticamente inexistente nos comentadores de Tomás de Aquino.

A sustentação da proposta de tese levou em consideração três aspectos fundamentais: a cronologia da obra de Tomás de Aquino que autoriza a pontuar uma influência da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles nas concepções sobre a

prudência; a versão da Sagrada Escritura utilizada pelo Aquinate para garantir não haver erros de tradução; e, por fim a demonstração textual no *De Prudentia*.

A tese está estruturada em quatro capítulos. O primeiro deles “A teoria das virtudes em Tomás de Aquino e o contexto do século XIII”, traz as definições de virtude e demonstra os processos e os procedimentos para que um agente possa agir de modo virtuoso; e recolhe elementos importantes do contexto histórico no qual o Aquinate desenvolveu suas reflexões e que podem influenciar em seu posicionamento.

O segundo capítulo “A estrutura do agir humano no *Tratado dos Atos Humanos* de Santo Tomás de Aquino” apresenta os elementos fundamentais para compreender o que é um ato humano e que tipos de atos são necessários para que o indivíduo possa adquirir uma virtude.

O terceiro capítulo “A virtude da Prudência” adentra no *De Prudentia* de Tomás de Aquino e responde à pergunta “o que é a prudência para o Aquinate?”.

O quarto capítulo “O problema da prudência infusa, a tese macintyriana e a proposta de solução” apresenta o problema gerador da pesquisa, a saber: a análise da tese de Alasdair MacIntyre, segundo a qual o Aquinate realiza uma síntese harmonizadora entre aristotelismo e platonismo, e apresenta a argumentação para sustentar que o autor da *Summa Theologiae*, a partir de uma nítida influência de Aristóteles, abandona quase que por completo, no *De Prudentia*, a noção de prudência infusa.

Por fim, tendo em vista as várias citações em língua estrangeira, especialmente o latim, e o modo particular de referência à *Summa Theologiae*, optou-se por fazer as referências todas em notas de pé de página, especialmente porque, caso contrário, haveria uma série de referências no corpo do texto no sistema autor data e outra quantidade de citações em língua estrangeira nas notas de pé de página.

## 1 O SÉCULO XIII, SEU ENTORNO E A TEORIA DAS VIRTUDES EM TOMÁS DE AQUINO

O primeiro capítulo apresenta dois elementos que irão, ao longo do texto, fornecendo as bases sobre as quais será apresentado o problema da prudência infusa e apresentada a tese em questão: o primeiro, mais breve, aborda o século XIII que é o contexto no qual vive o autor pesquisado e, em seguida, mais detidamente, é apresentada a teoria das virtudes a partir, especialmente, do *Tratado dos Hábitos* e do *Tratado das Virtudes* na *Summa Theologiae*.

### 1.1 O SÉCULO XIII E SEU ENTORNO

O décimo terceiro século carrega em si o período por muitos considerado o auge da Escolástica e, por isso, precisa ser ampliado e pensado não de um ponto de vista estritamente cronológico, de forma que, para apresentar fatos e mudanças que influenciaram um pensador como Tomás de Aquino serão incorporados eventos dos séculos vizinhos ao XIII propriamente dito. É um período de grandes mudanças, especialmente no campo religioso e político. As mudanças iniciadas e em curso podem muito bem ser ilustradas por fatos que demonstram os novos ares em curso e respirados a plenos pulmões pelo século XIII.

O primeiro acontecimento apontado é o surgimento de uma nova visão religiosa que culmina com o surgimento de ordens religiosas diversas. As duas maiores ordens religiosas surgidas (Franciscanos e Dominicanos) se apresentam no formato de movimentos alternativos aos tradicionais mosteiros e ao clero dito secular. Embora franciscanos e dominicanos tenham uma perspectiva aparentemente diversa, ao fim e ao cabo, seu foco de ação é comum: enfrentar, com a pregação, os muçulmanos.

Franciscanos e Dominicanos não são os únicos grupos que se apresentam como alternativa aos novos desafios. Note-se que já em 1084, Bruno de Colônia, retira-se com alguns companheiros a Chartreux nos Alpes franceses onde é fundada a Ordem dos Cartuxos (ordem eremítica enclausurada). A busca pelo silêncio recluso tem como um dos motivos a

depravação moral do clero<sup>1</sup>. Há um nítido anseio por mudanças no âmbito da própria Igreja.

As estruturas eclesiais se encontram em crise e precisam de mudanças. É o que percebem Francisco de Assis e Domingos de Gusmão ao fundarem, em um contexto marcadamente urbano<sup>2</sup>, as duas ordens mendicantes que desempenharão um papel importantíssimo em termos de sociabilidade urbana e, assumindo a pobreza, se converterão em plausível alternativa à opulência e precariedade moral da Igreja.

Um dos mais notáveis membros da ordem dos Dominicanos é Tomás de Aquino. Ele é um homem religioso do início do século XIII. Seu *modus vivendi* poderia aproximar-se muito de um religioso entre tantos de seu tempo, entretanto, sua genialidade o coloca em relevo, especialmente, pelo modo como produz e opera questões filosóficas e teológicas.

Para delinear o pano de fundo ou contexto no qual desenvolve sua atividade o autor da *Summa Theologiae*, serão abordados três pontos fundamentais: as disputas relativas ao poder, especialmente entre poder papal e poder civil; o surgimento das universidades e a denominada entrada de Aristóteles no Ocidente. Essas três questões estão ligadas a Tomás de Aquino e influem em sua obra. Embora pudessem ser apontados outros temas, esses serão suficientes para apresentar brevemente o contexto no qual o Aquinate desempenha sua atividade.

Embora não seja peculiaridade do século XIII, Tomás de Aquino toma parte na candente discussão sobre uma disputa pelo poder: a querela que envolve a *Plenitudo Potestatis*<sup>3</sup>. Intelectuais como, por exemplo, Egídio Romano, sustentavam que o papa, por ser o sucessor do apóstolo Pedro que, por sua vez, fora escolhido por Jesus, o Cristo, que lhe poder de ligar e desligar na terra e no céu, bem como por uma suposta doação de terras feita pelo Imperador

---

<sup>1</sup> Cf. <http://www.chartreux.org/pt/origem.php>

<sup>2</sup> A esse respeito é oportuno consultar: LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. Nessa obra, ao comparar a cidade medieval com a moderna, o autor apresenta com riqueza de detalhes e ilustrações a vida nos centros urbanos no Medievo.

<sup>3</sup> Expressão latina que, literalmente, significa plenitude do poder. Ela se refere à discussão Medieval sobre o fato de papa ter ou não a plenitude do poder, ou seja, além do poder espiritual ou religioso, ele deveria, também, o poder temporal, de tal sorte que todos, inclusive reis e governantes deveriam a ele subordinar-se. A esse respeito, pode-se consultar o brilhante trabalho de STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsilio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. A obra apresenta em sua completude tanto a origem e evolução da *Plenitudo Potestatis*, quanto a crítica.

Constantino, o Sumo Pontífice possuía a plenitude do poder e a ele tudo deveria estar submisso. Em geral, os críticos, como Marsílio de Pádua, não, necessariamente, negavam que o papa tivesse poder supremo em termos de fé, poder esse que não admitiam no âmbito civil.

Tomás de Aquino, não é o autor mais relevante sobre essa temática, entretanto, em seu *De Regno*, assumirá uma posição conciliadora que pode ser interpretada tanto a favor do poder civil, quanto a favor do poder papal, tendo em vista que o autor defenderá uma monarquia descrevendo o rei a partir das características bíblicas de pastor e, salvaguardará ao papa o direito de intervir quando o bem como não estiver sendo buscado pelo governante.

É verdade que as discussões em relação ao poder papal se processaram no interior da própria Igreja. É o que se verifica em 1054 quando, por questões, aparentemente, apenas teológicas, ocorre o Grande Cisma entre a Igreja do Oriente cujos patriarcas se sentiram politicamente fortalecidos pelos Bizantinos para se oporem ao poder papal<sup>4</sup> e a Igreja do Ocidente. Separação que, belicamente, precisou ser superada diante da ocupação muçulmana na Ásia Menor que dará início às Cruzadas.

Conectado à disputa acerca do poder, situa-se a surgimento das universidades. O século XII já fora testemunha da organização acadêmica que culmina com o surgimento dessas instituições. Após a árdua tarefa do monge Alcuíno de York (730-804) na reorganização e sistematização dos saberes, surgem três modelos de escolas: episcopais, abaciais e platinas. É a partir dessas escolas que surgirão, mais tarde, as associações entre mestres e alunos que serão as universidades.

As primeiras universidades e, para o presente capítulo as mais importantes, são Bolonha e Paris. A primeira sob a proteção do imperador Frederico I e a segunda sob os cuidados do papado.

Tomás de Aquino será mestre em Paris. É nessa universidade que se processa as uma das grandes disputas entre Franciscanos e Dominicanos: a posição assumida diante da entrada de Aristóteles no ocidente (que será abordado na sequência). Se, por um lado se trata de duas ordens religiosas

---

<sup>4</sup> Cf. ROMERO, José Luis. **La Edad Media**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 54.

pertencentes à mesma denominação religiosa, de outro sabe-se dos enfoques diversos com que cada uma opera.

Os franciscanos, em sua origem, olharam para o estudo com algo de menor importância, só mais tarde é que sentem tal necessidade para o processo de evangelização a que se ocupam. Assumem, em linhas gerais, o pensamento agostiniano e, com isso, sua tonalidade platônica. É de se esperar que não vejam com bons olhos a filosofia aristotélica, considerando que o caminho trilhado por Agostinho se sobreponha ao novo que chega às universidades.

Já os dominicanos, desde o início, preocuparam-se muito com a instrução de seus membros. Tanto que, apenas para ilustrar, a própria *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino é escrita para instruir os principiantes que ingressassem na ordem. Mais abertos à dimensão intelectual, os dominicanos, em especial Alberto Magno e, depois, Tomás de Aquino, acolhem a novidade dos escritos aristotélicos não como substitutivos da própria teologia, mas como um elemento valoroso no âmbito científico.

Mais estreitamente vinculado ao surgimento das universidades encontra-se a entrada de Aristóteles no ocidente<sup>5</sup>. Conforme De Boni, “O ocidente respirava ares novos, em que a natureza deixava de ser algo tão somente destinada à contemplação, tornando-se também objeto a ser conhecido em seu âmago”<sup>6</sup>. Os novos ares que o próprio contexto urbano oferece e a necessidade de investigar a própria natureza como objeto de conhecimento em si mesma fazia sentir a necessidade de uma fundamentação teórica que até então era insuficiente. É o que, por exemplo, Alberto Magno sustenta e, nesse sentido nevrálgicamente captado por Oliveira, em se tratando de fé e bons costumes dever-se-ia recorrer a Agostinho, mas, em se tratando de medicina, a Galeno ou Hipócrates<sup>7</sup>.

Essa necessidade, o aspecto de novidade e o novo contexto universitário, caracterizado como uma associação de mestres e alunos em busca

---

<sup>5</sup> Não será aqui exaurido o tema. A esse respeito pode-se consultar uma das maiores autoridades no assunto: DE BONI, Luiz Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST, 2010.

<sup>6</sup> Idem, p. 13.

<sup>7</sup> Cf. OLIVEIRA, Terezinha. **Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional**. Belo Horizonte: Revista Varia História, v. 23, n. 37, 2007, p. 116. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a07.pdf>>. Acesso em julho de 2017.



do saber, são o terreno fértil para que um autor do quilate de Aristóteles encontre acolhida e, também, resistências.

Segundo De Boni, já em 1210, na cidade de Paris, algumas obras de Aristóteles eram conhecidas, entretanto, ainda não era um autor que merecesse atenção especial.

Visto o contexto e a já conhecida adesão de Tomás de Aquino ao pensamento de Aristóteles, cumpre adentrar na análise da ética tomasiana, especialmente no tocante à concepção da virtude. Compete ainda recordar que a discussão acerca da prudência infusa, depende de Tomás situado em seu tempo, do pensamento aristotélico e, mais especificamente, da noção de virtude que será agora apresentada.

## 1.2 O CONCEITO DE HÁBITO E O CONCEITO DE VIRTUDE EM TOMÁS DE AQUINO<sup>8</sup>

Para a presente investigação é preciso, após a exposição de um pano de fundo histórico, elaborar o mesmo do ponto de vista conceitual. Assim, para poder realizar uma acurada investigação sobre a problemática da prudência infusa, é de fundamental importância entender o que é virtude, como pode um agente ser virtuoso e o que é prudência para Tomás de Aquino.

A tradição filosófica por bastante tempo deu importância ao tema da virtude no âmbito da filosofia moral. Assim, não é obsoleto e antiquado retomar tal temática, especialmente, desde a publicação do artigo de Anscombe *Modern moral Philosophy*<sup>9</sup>, torna-se um caminho necessário a quem se dedica ao estudo da ética contemporânea<sup>10</sup>.

Uma primeira abordagem a um conceito pode ser sua etimologia. Assim, etimologicamente, o vocábulo virtude traduz o latim *virtus*, termo latino para o grego *αρετή*: o termo designa uma capacidade ou excelência. Alguns a consideram como capacidade ou potência própria do homem, no tangente à moralidade.

---

<sup>8</sup> O texto aqui apresentado já aparece de forma incipiente na dissertação de mestrado. Nela, entretanto, há um foco bastante diverso (a doutrina dos hábitos) do atual (prudência infusa).

<sup>9</sup> Conferir: ANSCOMBE, G. E. M. **Modern Moral Philosophy**. Disponível em: <<https://www.pitt.edu/~mthompso/readings/mmp.pdf>>, Acesso em agosto de 2015.

<sup>10</sup> Cf. HOBUSS, João (org). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

Maganavacca define o vocábulo *virtus* da seguinte maneira:

Em linhas gerais, este vocábulo (...) alude a uma força ou capacidade de algum ente, o que implica qualitativamente uma perfeição e excelência nele. Por isso, num sentido básico, [virtude] equivale à *areté* grega. Daí que assumiu na filosofia clássica, tanto antiga quanto medieval, três significados estreitamente relacionados entre si: 1. Capacidade ou potência em geral, nesse sentido se fala, por exemplo, da *virtus animans* de uma planta; 2. Capacidade ou potência própria do homem, por exemplo *virtus intelectiva*; 3. Capacidade ou potência humana, e natureza especificamente moral<sup>11</sup>.

Observa-se que em ambos os casos há a referência à excelência, à capacidade e à potência. Pontualmente, o a nota moral da terceira significação é promissora no campo ético que ora interessa refletir.

Sendo Tomás de Aquino o autor em questão, ainda que haja as *Questões disputadas sobre a virtude*, será dedicada maior atenção à parte da *Summa Theologiae* cuja produção é colocada como contemporânea do Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles.

### 1.2.1 O conceito de virtude para Tomás de Aquino

Para conceituar virtude em Tomás de Aquino, recorre-se à questão 55<sup>12</sup> da Ia. Ilae. que abre o *Tratado das Virtudes*, versa exatamente sobre a essência da virtude. Nela, à guisa de introdução, Tomás afirma que considerará os hábitos em especial, pois eles se distinguem pelo bem e pelo mal. Serão apresentados, inicialmente, os hábitos bons, ou seja, segundo o Aquinate, as virtudes<sup>13</sup>.

Inicialmente a virtude será definida como um hábito. Com viés aristotélico, Tomás de Aquino, afirma que tanto a ciência quanto a virtude são

---

<sup>11</sup> Exceto a tradução do texto da *Summa Theologiae* para os quais foi utilizada a tradução publicada pela Loyola, todas as demais traduções são livres e trazem o texto original no pé de página, como neste caso: “En líneas muy generales, este vocablo (...) alude a una fuerza o capacidad peculiar de algún ente, lo que implica cualitativamente una perfección y excelencia en él. Por eso, en este sentido básico, v. equivale a la *areté* griega. De ahí que haya asumido en la filosofía clásica tanto antigua como medieval tres significados estrechamente relacionados entre sí: 1. capacidad o potencia en general; en tal sentido se habla, por ejemplo, de la v. *animans* en una planta, 2. capacidad o potencia propia del hombre, por ej., *virtus intelectiva*; 3. capacidad o potencia humana, de naturaleza especificamente moral.” In: MAGNAVACCA, Silvia. **Léxico técnico de Filosofía Medieval**. Buenos Aires: Miño y Davila, 2005. p. 732-733:

<sup>12</sup> Aqui serão retomados apenas os três primeiros artigos. As três passagens selecionadas oferecem elementos suficientes para uma compreensão necessária da concepção de virtude. Com isso, não se está afirmando que o tema das virtudes infusas não seja relevante, apenas não está no horizonte da presente investigação.

<sup>13</sup> Cf. *Summa Theologiae* Ia. Ilae. q. 55, a. 1.

hábitos. Entende ainda que, no caso da virtude, ela designa certa perfeição de potência direcionada ao seu fim, e, considerando que a finalidade da potência é o ato, infere-se daí que tanto mais perfeita será a potência quanto mais determinada pelo ato. Mas, há algumas potências que são determinadas em si mesmas para os seus atos, tal é o caso das potências naturais ativas e, por esta razão, são chamadas de virtudes. No caso do homem, as potências racionais são determinadas a mais de uma coisa e através dos hábitos elas acabam por se determinar aos atos. Assim, o Aquinate conclui seres hábitos as virtudes humanas.<sup>14</sup>

Em sua obra *De Virtutibus*, as assim nominadas *Questiones Disputatae*, Tomás de Aquino também sustenta a tese de que a virtude é hábito. Nessa obra, o Aquinate dá como exemplo fato de que, mesmo ao estar adormecido continua a ter as virtudes, isso significa que a virtude não é algo que só se manifesta no momento da operação e depois desaparece, desse modo, a partir desse exemplo, o autor conclui que a virtude é hábito no sentido de potência para e não ato<sup>15</sup>.

Fixada a definição de virtude como hábito o autor da *Summa Theologiae* investiga se se trata de um hábito de ação. Levando em consideração a essência da virtude, o doutor angélico vai defender a ideia que a palavra virtude implica certa perfeição ligada à potência e, considerando-a é verificado que possui uma potência relativa ao ser e outra relativa ao agir, ambas, no caso são chamadas virtude<sup>16</sup>.

Cada aspecto da potência se funda ou na matéria ou na forma. Desse modo, a potência para o ser se funda na materialidade e a potência para o agir se liga à forma. A primeira é ser em potência enquanto a segunda é potência para agir tornando-se assim princípio da ação visto que a ação só se dá atualmente. Antropologicamente falando o corpo está para a matéria ao passo que a alma para a forma. Em seu aspecto material e ao aspecto formal no tocante às faculdades vegetativa e sensitiva da alma o ser humano não difere dos demais animais, a diferenciação situa-se apenas nas faculdades racionais

---

<sup>14</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 55, a. 1.

<sup>15</sup> Cf. **Quaestiones Disputatae De Virtutibus**, a. 1. Disponível em: <[http://www.aquinate.net/revista/edicao\\_atual/Traducao/16.2.pp.81-232.pdf](http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Traducao/16.2.pp.81-232.pdf)>, Acessado em 24.11.2011.

<sup>16</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 55, a. 2.

próprias da alma intelectual. De tal sorte que a virtude humana agora tratada no presente artigo da questão, não pode pertencer ao corpo, mas à alma. Desse modo ela está aqui implicada uma relação não com o ser, mas com o agir, portanto, pertence à essência da virtude humana ser um hábito operativo<sup>17</sup>.

No terceiro artigo da questão cinquenta e cinco o Aquinate apresenta a qualidade do hábito operativo. Baseando-se em Agostinho que já afirmara ser uma capacidade da virtude tornar a alma boa e citando Aristóteles que sustentara a capacidade da virtude em tornar bom seu possuidor e boas as obras praticadas, Tomás de Aquino afirma ser evidente e até necessário que a virtude seja ordenada para o bem, de modo que, a virtude humana, por ser um hábito de ação, a partir disso, é um hábito de ação do bem<sup>18</sup>.

Rodríguez, ao introduzir ao *Tratado das Virtudes* afirma que a questão 55 é concluída por Tomás de Aquino com uma definição positiva de ser a virtude um hábito operativo bom<sup>19</sup>. E mais:

A virtude é moral e constitutivamente boa. Nisto está acima das faculdades, que são moralmente indiferentes entre si. Pelo fato de o hábito virtuoso ser causado pelo ato bom e intrinsecamente ordenado a ele, a ele está subordinado dinâmica e axiológicamente: não é o ato pelo hábito, senão o hábito pelo ato. É necessário levar em conta esta valorização antropológico-ética do hábito-virtude na perspectiva tomista<sup>20</sup>.

Isso posto, fica evidente a importância das operações humanas, pois, a virtude é um hábito operativo bom. A partir disso, será necessário, em um momento subsequente investigar mais detidamente o que é a ação ou operação humana<sup>21</sup>.

Dada a noção de virtude como hábito operativo bom. Com tal definição fica evidente que a virtude humana, em Tomás de Aquino se assenta sobre o conceito de hábito. Por essa razão, antes de passar à consideração das

---

<sup>17</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 55, a. 2.

<sup>18</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 55, a. 3.

<sup>19</sup> Cf. RODRÍGUEZ, in: AQUINO, Tomás de. **Suma de Teología**, BAC. v. 2, p. 416.

<sup>20</sup> La virtud es moral y constitutivamente buena. En esto está por encima de las facultades, que son moralmente indiferentes de suyo. Por el hecho de que el hábito virtuoso está causado por el acto bueno e intrinsecamente ordenado a él, a él está subordinado dinámica y axiológicamente: no es el acto por el hábito, sino el hábito por el acto. Merece tenerse en cuenta esta valoración antropológico-ética del hábito-virtud en la perspectiva tomista. RODRÍGUEZ, Victorino Rodríguez. **Tratado de los hábitos en general: Introducción a las cuestiones 49 a 54**. In: AQUINO, Tomás de. **Suma de Teología**. Madrid: BAC, v. II, 2005, p. 416.

<sup>21</sup> O segundo capítulo da tese se deterá nesse tópico.

operações humanas, importa investigar o *Tratado dos Hábitos*, na *Summa Theologiae*, para trazer a lume a reflexão tomasiana de como ocorre de determinado agente possuir um hábito operativo bom.

### 1.2.2 O conceito de Hábito e sua posse em Tomás de Aquino

O *Tratado dos Hábitos*, na *Summa Theologiae*, está elaborado e compreende as questões de quarenta e nove a cinquenta e quatro da Ia. Ilae.

Para Choza, o *Tratado dos Hábitos* situa-se numa espécie de linha de continuação e viria na sequência do *Tratado dos Atos Humanos* e das paixões, pois, segundo ele “ocorre investigar o tema dos hábitos depois da análise do ato humano, porquanto o hábito constitui um dos seus princípios intrínsecos”<sup>22</sup>. Diferentemente da ordem proposta por Choza e considerando o objeto da tese, a saber, a prudência infusa no *De Prudentia*, após definir virtude como hábito de ação bom e, nesse momento analisar o *Tratado dos Hábitos*, para fins de argumentação em favor da tese, e da linha de raciocínio seguida, o *Tratado dos Atos Humanos* será investigado na sequência.

Ao leitor contemporâneo, quanto à significação adquirida pelo vocábulo hábito, é necessário fazer uma advertência. Tal advertência é, também, realizada por Sallés, Rodríguez, Lagrange e Gilson: em geral, o termo hábito, especialmente na língua portuguesa, expressa determinado costume, tipo de vestimenta religiosa e até mesmo uma mania<sup>23</sup>. Entretanto, o sentido no qual Santo Tomás de Aquino utiliza o termo *habitus*<sup>24</sup> é bem específico. Em latim, *habitus*, é equivalente ao termo grego *hexis* e significa disposição. E disposição é capacidade própria da natureza humana, é, ainda, qualidade durável que qualifica seu possuidor.

---

<sup>22</sup> Corresponde investigar el tema de los hábitos después del análisis del acto humano por cuanto el hábito constituye uno de sus *principios intrínsecos*. CHOZA, Jacinto. **Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey**. Acessado em 09.05.2012. in: <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1901>, p. 13.

<sup>23</sup> Juan Sallés possui um artigo que esclarece a questão conceitual no referente ao hábito em Tomás de Aquino: “**Hábitos, virtudes, costumbres y manias**”. Acessado em 23.02.2011. In: [www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/.../hjf.pdf](http://www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/.../hjf.pdf)

<sup>24</sup> Dada a grande diferença de significado, autores como Campos e Lagrange, por exemplo, optam pela utilização do termo latino *habitus*. Na tese, entretanto, após essa advertência, será utilizado o termo em português, claro que com a significação empregada por Tomás de Aquino.

O autor da *Summa Theologiae*, ao abrir o *Tratado dos Hábitos*, iniciando a questão que investiga a substância dos mesmos, os denomina “princípios dos atos humanos” (*principiis humanorum actuum*). Como anteriormente foi afirmado que os hábitos estão para a ação e pertencem ao âmbito intelectual da alma, para o autor, são princípios intrínsecos. O raciocínio é construído da seguinte forma: primeiro, o Aquinate questiona se o hábito seria uma qualidade; depois, referindo-se a Aristóteles que afirmara, na obra *Predicamentos*, que o hábito é uma qualidade de difícil<sup>25</sup> remoção, ele vai argumentar que o vocábulo hábito deriva do verbo latino *habere*<sup>26</sup>, mas de duas maneiras, primeiro no sentido de possuir alguma coisa e, segundo, no sentido um ente ser possuidor, em si mesmo ou em relação a outrem, certo aspecto<sup>27</sup>.

A partir disso, o Aquinate passa à consideração dos dois sentidos acima referidos. O primeiro sentido, segundo ele, deve ser observado quanto ao verbo ter, enquanto algo possuído, ser de gêneros diversos. Razão pela qual Aristóteles coloca o ter entre os chamados pós-predicamentos, conseguintes aos diversos gêneros de coisas, a semelhança dos contrários. Entre as coisas passíveis de posse: algumas não aceitam meio termo em relação a quem a possui, tal é o caso de não existir um meio termo entre um sujeito e a qualidade ou a quantidade; outras, contudo, nas quais não existe mediação, apenas relação, como é o caso, por exemplo, de juma pessoa ter um amigo; por fim, as coisas podem aceitar um termo médio, como no caso em que uma cobre a coberta ou orna a ornada. Por isso o Estagirita afirmara que o ter (hábito)

---

<sup>25</sup> Embora um tema candente, a presente investigação não entrará no debate da acusação de determinismo feita a Aristóteles quando este sustenta que a disposição age como uma segunda natureza e é de “difícil remoção”. Tal afirmação força autores a colocarem a liberdade do agente apenas no início dos atos que produziram a disposição, no exemplo utilizado de que está em poder do atirador lançar ou não a flecha, e, após lançada, não haveria o que fazer. Esta explicação livraria o Estagirita de uma constrangedora posição determinista. Tal discussão não será abordada, primeiro por não ser o objeto da presente investigação e segundo, pelo fato de Tomás fazer uma leitura bastante aberta deste ponto, pois um hábito pode se perder por várias razões que serão elencadas do decorrer do capítulo.

<sup>26</sup> Sallés afirma que se trata de um dispor. Ele apresenta em sua obra *Hábitos y Virtudes II* os significados do “ter” como grau de posse, sendo que o hábito é a mais alta forma de possuir algo, visto se tratar de uma disposição na própria natureza humana, uma realidade imortal e imaterial. Cf. SALLÉS, Juan Fernando. **Hábitos y Virtud II. Naturaleza de los Hábitos y da la Virtud**. Cuadernos de Anuário Filosófico. N. 66, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998 p. 30 ss.

<sup>27</sup> Cf. *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 49, a. 1.

exprime, de fato, um tipo de ação entre aquele que possui e a coisa por este possuída<sup>28</sup>.

Amparado no significado do vocábulo ter referir-se a algo possuir, em si mesmo ou em relação a outro, certo feitio, e esse aspecto se funda, segundo o Aquinate, numa qualidade, disso resulta que o hábito é uma qualidade. A tese tomasiana é sustentada por Aristóteles que afirmara ser o hábito uma disposição segundo a qual algo pode ser bem ou maldisposto, em si ou relativamente a outrem, assim como, por exemplo, a saúde é um hábito. Ficando, assim, clara a ideia de Tomás de Aquino que o hábito é uma qualidade<sup>29</sup>.

Sendo o hábito uma qualidade, o autor da *Summa Theologiae*, passa, no Tratado dos Hábitos, a verificar que tipo de qualidade é o hábito. A partir do segundo artigo da questão quarenta e nove, o Aquinate afirma que a determinação do sujeito no que se refere à natureza da causa, pertence à primeira espécie de qualidade, isso significa que pertencem ao hábito e à disposição<sup>30</sup>.

Valendo-se mais uma vez de Aristóteles, Tomás de Aquino defende que no tocante aos hábitos do corpo e da alma, são certas disposições do perfeito ao ótimo, entendendo, dessa maneira, perfeito como sendo o disposto em conformidade com a natureza. E, visto a forma analisada em si mesma, bem como a natureza da coisa, ser o fim e, ainda, a causa pela qual alguma outra causa é feita, o bem e o mal são incluídos na primeira espécie de qualidade, de acordo com aquilo que, em uma natureza determinada, é o fim da geração e do movimento. Assim, segundo o autor da *Summa Theologiae*, o Estagirita define o hábito como uma disposição que torna o agente bem ou maldisposto<sup>31</sup>.

É responsabilidade dos hábitos fazer com que o agente se veja bem ou mal, em relação às paixões. Assim sendo, o modo conveniente à natureza de uma coisa é, por essência, bom; ao passo que, o que lhe é mau por essência é o que não lhe convém. Portanto, nas coisas, o hábito é compreendido como a primeira espécie de qualidade<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 1.

<sup>29</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 1.

<sup>30</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 2.

<sup>31</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 2.

<sup>32</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 2.

Após ser classificado em nível de qualidade de primeira espécie, o hábito é analisado por Tomás de Aquino em seu funcionamento, ou seja, se ele está ou não está ordenado ao ato. Para o autor, a ordenação para o ato pode ocorrer de duas maneiras: em razão dele próprio ou em razão do sujeito no qual ele existe. No primeiro caso, conviria ao hábito, ordenar-se para o ato, pois ele mesmo, implica certa relação que se ordena à natureza da coisa, enquanto isto lhe é conveniente ou não, e esta, que é o fim da geração, se ordena a outro fim e, este, é, ou uma operação, ou alguma obra que se chega pela operação<sup>33</sup>.

Desse modo o hábito supõe não apenas uma ordenação à natureza mesma da coisa, mas, também, e de maneira consequente, ordenação à operação enquanto fim da natureza ou enquanto meio para conseguir tal fim. Assim se compreende a definição de Aristóteles de o hábito ser uma disposição através da qual o agente fica bem ou maldisposto. Há, ainda, alguns hábitos que, por parte do sujeito, no qual estão, implicam de modo primário e principalmente ordenação ao ato. Entretanto, se pertence à natureza da coisa, na qual o hábito existe, ordenar-se ao ato, segue-se que o hábito, implica essa mesma ordenação. Sabe-se que pertence à natureza e à essência da potência ser princípio do ato, daí ser possível afirmar que todo hábito pertencente a alguma potência, enquanto sujeito e está implicado, principalmente, na ordenação para o ato<sup>34</sup>.

O hábito é uma qualidade de primeira espécie e está ordenado ao ato. A partir das definições referidas sobre o hábito, um passo adiante se faz necessário, verificar se há ou não a necessidade de um agente possuir o hábito. O próprio Aquinate preocupou-se com essa questão e adentrou em tal problemática no quarto artigo da questão quarenta e nove do *Tratado dos Hábitos*.

De acordo com o autor da *Summa Theologiae*, o hábito é responsável por certa disposição ordenada à natureza da coisa e à operação ou fim da mesma natureza e, é através disso que determinado ser pode ficar, como afirmou o próprio Estagirita, bem ou maldisposto à operação ou ao fim. Entretanto, para que haja tais disposições em um ente são necessárias, segundo o Aquinate, três condições: a primeira delas, o que é disposto precisa ser

---

<sup>33</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 3.

<sup>34</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 3.



diferente daquilo para o qual está disposto e estar, em relação a ele, como a potência em relação ao ato, isso significa que qualquer ser, cuja natureza não possua composição de potência e ato, não é suscetível de hábito; a segunda condição proposta é a de que o ser possa determinar-se de diversos modos e para diversos fins, daí resulta, o potencial relativamente a um só ato, não ser suscetível de disposição e nem de hábito, visto alguém já possuir uma predisposição para um ato determinado; e, por fim, a terceira condição diz respeito a haver elementos qualitativos que contribuam para dispor determinado sujeito a um dos fins em relação à potência e proporcionados diversamente entre si, de tal maneira que ele possa estar bem ou mal disposto para a forma ou mesmo para a operação, por isso, segundo o Aquinate, o Estagirita dizer “que o hábito é uma disposição; e que a disposição é a ordem do que tem parte, ou segundo o lugar, ou segundo a potência, ou segundo a espécie [...]”<sup>35</sup>.

Pelo fato de existirem muitos seres, aos quais, no concernente à natureza e a operação, de modo necessário concorrem muitos elementos qualitativos que podem ser combinados de diversas maneiras, resulta ser necessário existirem os hábitos<sup>36</sup>.

A necessidade do hábito poderia ser inferida do conceito cristão de Conversão ou mesmo de uma Paidéia Cristã. A operação própria de um ser racional como é o caso do ser humano, não pode prescindir da natureza instintiva, entretanto, jamais poderia reduzir-se a ela.

Após definir o hábito e afirmar sua necessidade, o autor da *Summa Theologiae*, passa a considerar quem ou o que poderia ser considerado sujeito dos hábitos. É importante observar que ao tratar do sujeito dos hábitos, Tomás de Aquino não está tratando dos seres passíveis de hábitos, mas, antes, refere-se às faculdades ou potências suscetíveis de crescimento ou diminuição.

Para Sallés, a expressão *sujeito dos hábitos* precisa ser entendida dentro do que ele chama de mentalidade medieval. Como acima foi pontuado, não se trata de pessoa humana, mas da faculdade ou potência suscetível de

---

<sup>35</sup> ...quod habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem [...].In: **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 4.

<sup>36</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 49, a. 4.

crescimento<sup>37</sup>. Com isso, fica evidente que o sujeito não é o ser humano enquanto agente livre e responsável, mas tais faculdades que serão agora investigadas.

Tomás de Aquino, no *Tratado dos Hábitos*, depois de verificar que hábitos se encontram na alma pela multiplicidade de potências e em essência, a medida em que determinado agente tem possibilidade de participação em uma natureza superior e, também, na parte sensitiva, passa a consideração do intelecto e da vontade como sujeitos dos hábitos.

Quanto ao intelecto, observa o Aquinate que o Estagirita colocou ciência, sapiência e intelecto, na parte intelectual da alma. Tomás de Aquino chama a atenção à problemática da unidade do intelecto possível. Assim sendo, seria forçoso dada a diversidade dos homens, no tocante aos hábitos, colocar os hábitos cognoscitivos entre as virtudes interiores sensitivas. Contudo, tal atitude, segundo o autor, é contrária à intenção de Aristóteles, pois, as potências ditas sensitivas não são, por essência, racionais, elas podem ser racionais apenas por participação e, como se sabe, o Estagirita incluiu as virtudes intelectuais no âmbito racional por essência. Isso exposto, conclui Tomás de Aquino, que elas existem no próprio intelecto. Dessa maneira, é no intelecto possível que reside o hábito da ciência, através do qual um sujeito consegue refletir. Assim como a potência, o hábito é próprio do ser ao qual pertence a operação e é ato próprio do intelecto inteligir e refletir, daí conclui-se que o hábito que permite ao homem refletir reside no intelecto<sup>38</sup>.

Para o autor da *Summa Theologiae*, a vontade é, também, sujeito do hábito. Pois, segundo Tomás, toda potência que possui a capacidade de maneira diversa no que se refere à ação necessita de um hábito através do qual possa dispor-se bem ao seu ato. Assim sendo, pelo fato de a vontade ser potência racional, pode ordenar-se de diversas maneiras no referente à ação. Desse modo, admite-se nela algum hábito<sup>39</sup>.

Após verificar a presença de intelecto e vontade vistos como sujeitos dos hábitos, Tomás de Aquino, no *Tratado do Hábitos*, passa à consideração da

---

<sup>37</sup> Cf. SELLÉS, Juan Fernando. **Hábitos y Virtud II. Naturaleza de los Hábitos y da la Virtud**. Cuadernos de Anuário Filosófico. N. 66, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, p. 22.

<sup>38</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 50, a. 4.

<sup>39</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 50, a. 5.

causa dos hábitos. Inicialmente, ele reflete se poderiam existir hábitos que provenham da natureza. Se valendo do Estagirita, o Aquinate recorda que o autor já colocara entre os hábitos o intelecto dos princípios e, como é sabido, o intelecto dos princípios mesmo procede da natureza. Dessa maneira, o autor da *Summa Theologiae*, entende que uma coisa pode ser natural de duas maneiras: primeiro pela natureza em nível de espécie, é o exemplo do riso que é natural à natureza do ser humano; e, segundo, pela natureza pensada no âmbito do indivíduo, onde é possível afirmar que determinado homem é naturalmente saudável ou doente<sup>40</sup>.

Acerca do natural, ainda, pode, segundo o Aquinate, algo ser assim chamado de dois modos: do primeiro modo por proceder totalmente da natureza; e, do segundo modo, por proceder parte da natureza e parte de algum princípio exterior. No caso do hábito, se for considerado como disposição do sujeito em relação à forma ou à natureza, de qualquer uma das maneiras acima referidas ele é natural. Isso posto, deve haver na espécie humana, uma disposição natural que englobe todos os seres humanos e esta disposição assim é pela natureza própria da espécie<sup>41</sup>.

O hábito compreendido como disposição para a operação, que tem como sujeito alguma potência da alma, pode, nesse sentido, ser entendido como natural, tanto no que se refere à natureza da espécie, quanto à natureza do indivíduo: pela natureza no âmbito da espécie enquanto depende da alma (forma do corpo); e pela natureza âmbito do indivíduo enquanto depende do corpo (princípio material). Contudo, de nenhum dos dois modos poderia o ser humano possuir hábitos naturais de tal sorte que procedessem totalmente da natureza, tal possibilidade seria plausível apenas em algumas substâncias separadas que são os anjos. Por isso que há nos homens certos hábitos, chamados naturais, cuja origem é em parte da natureza e, em parte, de algum princípio exterior<sup>42</sup>.

Ao se comparar as potências apreensivas com as apetitivas ocorre algo diverso. Nas potências apreensivas, um hábito pode ser natural, incoativamente, tanto em relação à natureza da espécie quanto à do indivíduo. Quanto à natureza da espécie compreende-se que inteligir os princípios é hábito natural, permitindo

---

<sup>40</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 51, a. 1.

<sup>41</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 51, a. 1.

<sup>42</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 50, a. 1.

assim que todos os homens reconheçam o todo como maior que a parte. Entretanto, tal conhecimento tanto do todo quanto da parte é possibilitado pelas espécies inteligíveis hauridas dos fantasmas<sup>43</sup> o que implica a consideração dos sentidos. Quanto à natureza do indivíduo, determinado hábito cognoscitivo é natural, incoativamente, enquanto um ser humano é mais apto que outro ser humano a inteligir pela disposição orgânica, isso porque, são necessárias as potências sensitivas para que o intelecto opere<sup>44</sup>.

Já nas potências apetitivas, segundo Tomás de Aquino, levando em consideração a substância do hábito, não existem hábitos naturais incoativamente, por parte da alma, apenas é possível ao se levar em consideração certos princípios do hábito, e, é dessa maneira, que os princípios do direito comum<sup>45</sup> são chamados sementeiras das virtudes; quanto ao corpo, levando-se em conta a natureza individual, existem certos hábitos apetitivos por incoações naturais, visto que alguns são dispostos pela própria compleição física<sup>46</sup>.

Para Gratsch, “a tendência para certos hábitos pode derivar da natureza e do temperamento. Existem pessoas de natureza extrovertida, entretanto, outras possuem uma tendência à timidez”<sup>47</sup>. A palavra utilizada pelo comentador é tendência e não disposição que, no caso, é hábito. Ainda assim, há uma vasta gama de outras possibilidades de hábitos que podem derivar em parte da natureza e em parte do ambiente, ou seja, de princípios extrínsecos ao agente. De modo algum, no âmbito da filosofia moral de Santo Tomás de Aquino se observa, no tocante aos hábitos, a possibilidade de um hábito ser causado por algo externo e sem o consentimento do agente. A experiência empírica, leva à admissão da possibilidade da aquisição do hábito. As tendências naturais podem, nesses casos, facilitar ou dificultar a aquisição das disposições aqui chamadas hábitos.

---

<sup>43</sup> Imagens feitas pelo intelecto humano de um objeto material. A palavra ideia do objeto pode expressar o mesmo sentido.

<sup>44</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 51, a. 1.

<sup>45</sup> As leis justas e comuns existem para auxiliar os seres humanos que vivem em sociedade para que pela observância das mesmas possam desenvolver disposições virtuosas. Para Tomás as leis podem ajudar a tornar bom o ser humano, cumprem um papel pedagógico.

<sup>46</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 51, a. 1.

<sup>47</sup> “La tendenza verso certi abiti può derivare dalla natura e dal temperamento. Ci sono persone di natura estroversa, mentre altre tendono alla riservatezza”. GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino**. Firenze: Piemme, 1988. p. 141.

Dessa maneira, após elucidar o sujeito das disposições o Aquinate apresenta a causa das mesmas. Para ele, há disposições que podem ser causadas por algum ato. No concernente aos atos humanos, certos agentes incluem um princípio ativo e passivo dos seus atos porque os atos da potência apetitiva, ainda que procedam dela, o fazem enquanto ela é movida pela potência apreensiva representativa do objeto e, de modo ulterior, da potência intelectual quando raciocina sobre as conclusões, implicando numa proposição evidente. Dessa forma, alguns hábitos podem ser causados em determinado agente não quanto ao primeiro princípio ativo, mas quanto ao princípio do ato que coloca o móvel em movimento, assim, tudo o que recebe exteriormente a paixão e o movimento, sua disposição procede do ato do agente. “E, assim os atos multiplicados geram na potência passiva e movida uma qualidade que se chama hábito”<sup>48</sup>.

Tomás de Aquino demonstra que o agente pode, ele mesmo, produzir um hábito, ou seja, uma virtude. Isso se dá pela repetição reiterada de ações. Com isso, será necessário, investigar se todas as ações podem produzir um hábito ou se, no caso, são determinadas ações que o fazem.

Diante disso, importa verificar se existem outras possibilidades de o agente encontrar essa disposição que não seja através da repetição de ações. As disposições de caráter poderiam estar naturalmente no sujeito, entretanto, como acima se afirmou, estão enquanto potências, assim, precisam de algo que as coloque em ato. Uma possibilidade de serem colocadas em ato, poderia ser o sujeito seguir rigorosamente as orientações de uma pessoa virtuosa. Outra possibilidade, ainda, seria um tal agente receber um tipo de dádiva divina que lhe pusesse em ato a disposição.

A possibilidade de seguir o a orientação de uma pessoa virtuosa, entretanto, será, como será apresentado ao falar da *Prudentia*, apenas um passo da Sabedoria Prática, ater-se apenas a isso limita o que há de mais característico apresentado como sujeito dos hábitos, a saber, o intelecto. Sendo esse, único para cada sujeito, é contrário à natureza singular do indivíduo que mesmo possa,

---

<sup>48</sup> “Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus”. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 51, a.2.

simplesmente, abandonar o uso de suas faculdades para realizar o que lhe é dito por outrem.

A possibilidade de algum ente divino por um ato de graça e benevolência, colocar à disposição em ato é bastante atraente por sinal. Supor um bem-aventurado que sem esforço algum é premiado com uma capacidade difícil de ser adquirida, embora possa parecer atraente, ao ser pensada no âmbito prático, em situações concretas, gera uma série de questionamentos de difícil resolução. Ao supor que a divindade dá ao agente a capacidade de escolher acertadamente, por exemplo, em havendo um erro, quem poderia ser responsabilizado? E havendo uma ação que mereça reconhecimento e louvor, quem o mereceria, o agente que portador do beneplácito da divindade que o faz operar acertadamente ou a divindade que pôs em ato a disposição em potência?

Diante disso, para o campo da filosofia moral, além de exequível e plausível, a repetição reiterada de ações como processo de aquisição das disposições de caráter ainda permanece como uma possibilidade adequada para o agente que busca agir de modo virtuoso.

Após defender a repetição reiterada de ações como caminho para geração dos hábitos, Santo Tomás passa a investigar se o hábito poderia ser gerado por um só ato. Tendo como pressuposto a ideia de que o hábito pode ser gerado pelo ato enquanto a potência passiva é movida por um princípio ativo, o autor utiliza como analogia o fogo, pois, segundo ele, assim como o fogo não pode inflamar de um só momento toda a matéria da combustão, mas, precisa ir gradativamente eliminando as disposições contrárias até o ponto em que consiga dominá-la totalmente, imprimindo-lhe, assim, sua semelhança, defende o Aquinate que o princípio ativo, no caso a razão não pode por um só ato, dominar de maneira total a potência apetitiva, visto que a potência apetitiva pode conduzir de modos diversos e possui vários objetos. Mas, ela pode, por um ato único, julgar se determinado objeto é desejável segundo razões e circunstâncias determinadas. Resulta, assim, que a potência apetitiva não poder ser vencida totalmente e levada para o mesmo objeto, donde este hábito não pode ser causado por um só ato, mas necessita de vários atos a partir dos quais é posta em ato a disposição<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. *Summa Theologiae Ia. IIae.* q. 51, a.3.

Se nas potências apetitivas não é possível que um ato gere um hábito, o autor da *Summa Theologiae*, analisa se o mesmo se aplica às potências apreensivas. Segundo ele, na consideração das potências apreensivas, duas possibilidades devem ser levadas em consideração: a do intelecto possível e a passividade do que Aristóteles denominou [intelecto] passivo, ou seja, a razão particular, em outras palavras, a potência cogitativa juntamente com a memorativa e a imaginativa. Contudo, em relação à passividade do intelecto possível, pode existir um ativo que por um único ato o domine totalmente, é o caso de uma proposição evidente que possui a capacidade de fazer o intelecto assentir firmemente à conclusão. Ora, do mesmo efeito não é capaz uma proposição provável e isso torna evidente a necessidade de, por muitos atos da razão, ser causado o hábito opinativo; já o hábito da ciência pode ser causado por um único ato da razão no que tange ao intelecto possível. Porém, em relação às potências inferiores, os atos precisam ser reiteradamente repetidos para produzir uma forte impressão na memória<sup>50</sup>.

Depois de analisar os dois casos de geração de hábito através dos atos, o Aquinate interroga se o homem poderia possuir hábitos infundidos por Deus. Isso pode lançar luz sobre a questão suprarreferida. Segundo Tomás de Aquino, há duas razões pelas quais certos hábitos podem ser infundidos no homem por Deus. A primeira é o fato de haver certas disposições pelas quais o ser humano se dispõe a um fim que excede sua capacidade natural, como no caso das bem-aventuranças. Isso porque, os hábitos devem ser proporcionais àquilo para o que tornam o homem disposto, os que o dispõem para tal fim devem exceder-lhe a capacidade da natureza, tal é o caso das virtudes gratuitas, infundidas por Deus<sup>51</sup>. Uma outra razão apresentada pelo Aquinate é de que Deus pode produzir os efeitos das causas segundas assim como, às vezes, produz a saúde que poderia ser causada pela natureza<sup>52</sup> e isto o faz sem nenhum auxílio de

---

<sup>50</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 51, a.3.

<sup>51</sup> Aqui fica evidente a preocupação do autor em garantir que o ser humano por suas próprias capacidades possa atingir as bem-aventuranças. Essa preocupação teológico-pastoral, manifesta a preocupação com pelagianismo ou mesmo com os cátaros e albigenses como já dito acima.

<sup>52</sup> Como adiante será observado, uma interpretação equivocada dessa posição do Aquinate pode conduzir a uma solução simplista. Se Deus é causa de tudo, então, causa tudo e tudo depende dele. Dadas essas premissas a filosofia, a teologia e a própria ciência virariam uma espécie de ato de fé que, evidentemente, é um tipo de fideísmo quase irracional, pois ignora que a imagem de Deus no ser humano é o intelecto. Ora se é essa a imagem do criador, isso impõe o fato de que ele próprio não é um ser irracional ou contrário a razão, de sorte que, em assim procedendo,

causas naturais, caso semelhante ao da ciência das Escrituras dada aos Apóstolos, visto que, a mesma poderia ser adquirida, ainda que de modo imperfeito, pelo estudo<sup>53</sup>.

Faz-se necessário observar que Tomás de Aquino afirma que Deus pode fazer e até admite que o faz. Entretanto, seus exemplos não abarcam a complexidade da ação humana. O próprio caso da ciência das Escrituras não impõe um modo de agir determinado, o mesmo se aplica ao caso da saúde. Em suma, a partir do pensamento tomasiano, pode-se afirmar que o que o ser humano recebe de Deus é a possibilidade de ser humano, de ser gente, de ser pessoa e, com isso, exercer sua liberdade para que possa com todas as suas potencialidades, ir livremente se aperfeiçoando e se aproximando do fim último. Isso posto, ainda que o ser humano possua tendência infundida por Deus para desejar a Beatitude, isso porque, ter tendência difere de operar de acordo com a tendência. Isso significa que o agente além de reconhecer tal tendência, precisa assentir a ela, desenvolvê-la e escolher retamente para atingir o Fim Último, e, ainda assim, o autor não está tomando como exemplo a *Prudentia*, que é o tema da problemática aqui investigada.

Resolvida a questão da geração dos hábitos, Tomás de Aquino adentra numa problemática que corrobora com o que até aqui está sendo defendido em relação à geração dos hábitos. Assim, no Tratado dos Hábitos, ele passa a analisar o aspecto da processualidade na aquisição do hábito, bem como sua manutenção. Trata-se de, de acordo com a terminologia por ele utilizada, de tratar sobre o aumento, sobre a diminuição e sobre a corrupção das disposições.

Inicialmente, o autor da *Summa Theologiae*, investiga se os hábitos podem aumentar. Sua resposta, embasada na Escritura indica que a fé é um hábito que é passível de aumento e defende, ainda, que o aumento diz respeito à quantidade. Tal aumento, no caso da fé, é transferido do campo material para o campo espiritual e intelectual e isso se dá pela conaturalidade do intelecto humano com as coisas que estão ao alcance da imaginação. De tal modo, diz-se que uma quantidade corporal é grande quando realiza a perfeição devida à quantidade, donde provém a afirmação que uma forma é grande quando é

---

deseja que o ser humano o compreenda e seja semelhante a ele. Daí que solucionar de modo tão simplista, ao que tudo indica, parece ser contrário a própria racionalidade do ser divino.

<sup>53</sup> Cf. **Summa Theologiae Ia. IIae.** q. 51, a. 4.



perfeita. Assim como o bem implica na noção de perfeição, em relação àquilo que não é grande do ponto de vista material, fica manifesto que grande equivale a melhor<sup>54</sup>.

No tocante à perfeição da forma, pode-se considerá-la de duas maneiras: a forma em si mesma podendo ser considerada grande ou pequena (no caso da ciência grande ou pequena) e a forma em relação ao sujeito dela participante onde pode ser considerada como suscetível de mais e menos (mais ou menos branco). Contudo, tal distinção não pode prescindir da matéria ou mesmo do sujeito, a não ser que seja considerada quanto à sua essência, quer especificada de uma maneira quer participada por um sujeito<sup>55</sup>.

Em relação à doutrina suprarreferida, Tomás de Aquino elenca quatro opiniões diversas: a. a de Plotino e dos platônicos, os quais ensinavam as qualidades e os hábitos como passíveis de mais e menos por serem materiais e terem, por causa da matéria, certa indeterminação; b. contrariamente a Plotino e aos platônicos, o Aquinate faz referência a outros<sup>56</sup> que ensinam serem as qualidades e os hábitos não suscetíveis de mais e menos, isso se lhes é atribuído de acordo com a diversidade de participação, de tal forma que não se diz ser a justiça mais ou menos, isso se poderia afirmar do justo; c. os estoicos, por sua vez, acrescenta o autor da *Summa Theologiae*, procuram um meio termo entre as duas opiniões acima, para eles, há certos hábitos, como as artes, que em si são passíveis de mais e menos, enquanto outros não o são, como é o caso das virtudes; d. por fim, Tomás de Aquino adverte para o fato de alguns defenderem que as qualidades e as formas imateriais não são suscetíveis de mais e menos, mas, apenas as qualidades materiais<sup>57</sup>.

Ainda no primeiro artigo da questão cinquenta e dois, o Aquinate considera que o princípio das especificações dos seres deve, de maneira necessária, possuir algo de fixo, estável e quase indivisível. Assim, tudo o que é por ele englobado é, por ele especificado, ao passo que, tudo o que dele se separa, pertence à outra espécie mais ou menos imperfeita. Eis porque o Aristóteles afirma que as espécies das coisas são semelhantes aos números

---

<sup>54</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a.1.

<sup>55</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a.1.

<sup>56</sup> Tomás não os nomeia.

<sup>57</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a.1.

cujas espécies variam pela adição e subtração. A partir disso, se uma forma ou qualquer outra coisa pertence a uma determinada espécie, por si mesma e por algo de seu, necessariamente, ao ser considerada em si mesma, realizará uma determinada essência, em relação a qual não poderá se exceder e nem demonstrar carência<sup>58</sup>.

Os objetos que se especificam por um termo ao qual se ordenam, podem diversificar-se mais ou menos em si mesmas, e, ainda assim, pertencerem à mesma espécie devido à unidade do termo a que se ordenam e se especificam. Assim, o movimento, considerado em si mesmo, pode ser mais ou menos intenso permanecendo, entretanto, na mesma espécie. Segundo Aristóteles, por exemplo, a saúde considerada em si mesma possui a capacidade de ser de maior ou de menor grau, ora, a diversidade das disposições ou proporções são relativas ao excedente e ao excesso, do que se conclui que, ainda que se nominasse saúde só aquela dotada de perfeito equilíbrio, não seria suscetível de grau maior ou menor<sup>59</sup>.

Na qualidade ou forma no referente à participação do sujeito perceber-se algumas formas sendo suscetíveis de mais e menos ao passo que outras não. Essa diversidade se deve ao fato de a substância, sendo um ser em si, não ser por ela mesma suscetível de mais e de menos. Isto vale para toda a forma participada pelo sujeito ao modo substancial, inferindo-se que, no gênero da substância, nada é suscetível de mais e menos. Sendo a quantidade próxima à substância da qual resulta a forma e a figura, pode-se afirmar que estes são suscetíveis de mais e menos, onde, segundo o Estagirita, recebe a forma e a figura dizendo não ter sido alterado, mas que veio a ser, ao passo que as qualidades ditas mais distantes das substâncias e, ainda, estando subordinadas à paixão e à ação, dependendo da participação do sujeito, são suscetíveis de mais e de menos<sup>60</sup>.

Segundo Tomás de Aquino, a razão dessa diversidade pode ser ainda melhor explicada, pois o princípio especificador deve ser fixo e estável em sua indivisibilidade. Para o autor, uma forma não participada pode dar-se de duas maneiras: o participante conter a espécie em si mesma e, neste caso, nenhuma

---

<sup>58</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a.1.

<sup>59</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a.1.

<sup>60</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a.1.

forma substancial pode ser participada, pois, como o número não é suscetível de mais e de menos, também não o é a substância especificada; ao ser acompanhada de matéria, onde é suscetível de mais e de menos; por fim, pode ocorrer se a própria indivisibilidade for da essência da forma<sup>61</sup>.

Desta maneira, o autor da *Summa Theologiae*, admite a possibilidade de os hábitos aumentarem como acima se evidenciou. O passo seguinte dado por Tomás de Aquino é verificar se o referido aumento dos hábitos se dá por algum tipo de adição.

Para o Aquinate, nas formas suscetíveis de intenção e remissão, o aumento e a diminuição são oriundos não da forma em si mesma considerada, mas de participações do sujeito. Onde o aumento ocorre não pela adição, mas pelo grau de perfeição com que é dada a participação do sujeito. Segundo Tomás de Aquino, pode-se considerar alguns acidentes que aumentam por adição. Dessa maneira, o movimento pode aumentar porque se lhe acrescenta tempo de realização ou distância percorrida, entretanto, pela unidade do termo, a espécie permanece a mesma. O movimento pode aumentar, considerando a intensidade da participação do sujeito. De maneira semelhante, a ciência, em si mesma, pode aumentar por adição assim como quando um sujeito aprende várias conclusões de geometria aumentando o hábito dessa mesma ciência<sup>62</sup>.

Quanto aos hábitos corpóreos, não se pode dar grande aumento por adição pelo fato de ser considerado belo o animal em todas as suas partes. E é pela mudança verificada nas qualidades simples, não passíveis de aumento que os hábitos podem atingir mais perfeitamente uma compleição mais adequada<sup>63</sup>.

Quanto ao aumento dos hábitos, Tomás de Aquino investiga se qualquer ato pode aumentar o hábito. Para ele, assim como a vontade humana depende do uso dos hábitos, do mesmo modo como quem possui um hábito não pode usá-lo ou praticar um ato contrário a ele, assim pode ocorrer com o hábito sendo usado por um ato que não responda na mesma proporção à intensidade do mesmo. Dessa maneira, caso a intenção do ato fique adequada ao hábito, ou mesmo se sobre-exceda a qualquer ato que seja ou o aumentará ou contribuirá para o aumento e, assim, será possível falar em aumento do hábito, de modo

---

<sup>61</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a.1.

<sup>62</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a. 2.

<sup>63</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a. 2.

que o hábito é passível de crescimento e isso é possível graças aos atos multiplicados. Todavia, se a intenção do ato for proporcionalmente deficiente em relação à intensidade do hábito, tal ato contribuirá não para o aumento do hábito, mas o fará diminuir<sup>64</sup>.

Tomás de Aquino tem aqui em mente o conceito cristão de conversão. Esta implica mudança de comportamento. Não se trata apenas da mudança de algumas ações, implica numa mudança de carácter. Daí sua insistência, um pouco diferente da posição aristotélica conforme acima referida, na possibilidade de os hábitos aumentarem. Há, evidentemente, uma preocupação com um processo de educação moral progressivo.

De acordo com Gratsch, afirma-se que os hábitos crescem e isso é feito de duas maneiras:

Um hábito como a pureza ou a justiça, pode ter um tal desenvolvimento no sujeito, lançando raízes profundas a ponto de não poderem ser erradicadas se não com grandíssima dificuldade. Também um hábito intelectual pode crescer estendendo-se a vários objetos<sup>65</sup>.

Admitida a possibilidade de os hábitos poderem aumentar, o autor da *Summa Theologiae*, analisa, no Tratado dos Hábitos, se haveria a possibilidade de esses mesmos hábitos sofrerem diminuição ou até, quiçá, desaparecerem. Esta problemática ocupa lugar na quinta questão do Tratado.

Primeiramente, ao investigar se um hábito pode se perder, o Aquinate afirma que uma forma é eliminada pela sua contrária ou, ainda, acidentalmente na corrupção do seu sujeito. Assim, havendo algum hábito que possua um sujeito corruptível pode corromper-se com a corrupção do sujeito ou, ainda, havendo uma causa que possua um contrário, também pode perder-se com a aquisição da disposição de carácter contrária. No caso dos hábitos cujo sujeito seja incorruptível não podem perder-se ou ainda os hábitos que mesmo possuindo um sujeito incorruptível, existam de maneira secundária, em um ser corruptível, é o que se verifica no hábito da ciência que existe principalmente no intelecto possível, e, de modo secundário, nas potências apreensivas sensitivas, neste

---

<sup>64</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 52, a. 3.

<sup>65</sup> “Un abito come la purità o la giustizia, può avere un tale sviluppo, mettendo radici consi profonde da non potere essere sradicate se non con grandissima difficoltà. Anche un abito intellettuale può crescere estendendosi a svariati oggetti”. In: GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p 141-142.

caso, por parte do intelecto possível, o hábito não pode se corromper acidentalmente, perdem-se, entretanto, por parte das potências inferiores<sup>66</sup>.

É implausível que hábitos dependentes de sujeitos corruptíveis pudessem permanecer impassíveis diante da corrupção. Ao que Tomás de Aquino, pontualmente, assinala sua capacidade de corrupção. Ou, contrariamente ao exposto, a incorruptibilidade dos hábitos.

Seguindo a questão dos hábitos cujo sujeito é o intelecto, o autor da *Summa Theologiae*, entende que a espécie inteligível existente no intelecto possível não possui contrário algum, de maneira análoga, nada pode ser contrário ao intelecto agente, causa dessa espécie, de tal modo que, se existir algum hábito no intelecto possível, causado imediatamente pelo intelecto agente, esse há de ser absolutamente incorruptível<sup>67</sup>.

Os hábitos acima referidos são os dos primeiros princípios, tanto os especulativos quanto os práticos que não podem ser perdidos por nenhum esquecimento ou engano. Daí, segundo o Aquinate, Aristóteles entender que a prudência não se perde pelo esquecimento. De maneira diversa, o próprio hábito das ciências das conclusões, que está no intelecto possível e é um hábito causado pela razão e pode ter dupla contrariedade proveniente das proposições mesmas das quais a razão procede. Desse modo, para a proposição 'o bem é o bem' pode haver a contrária 'o bem não é o bem', o que leva a concluir que pela opinião falsa pode se perder o hábito da própria ciência, bem como pode-se perder o hábito da opinião verdadeira<sup>68</sup>.

Segundo Santo Tomás de Aquino, determinadas virtudes intelectuais que residem na razão mesma como é o caso da ciência ou da opinião. Contudo, há, ainda, adverte o autor, virtudes morais que residem na parte apetitiva da alma onde se fundam também os vícios opostos às mesmas. Nesses casos, como os hábitos da parte apetitiva são causados pela razão que naturalmente move esta parte, pelo juízo da razão, se movidos para o termo oposto, quer pela ignorância, quer pela paixão, ou até pela eleição, o hábito se perde<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 53, a. 1.

<sup>67</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 53, a. 1.

<sup>68</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 53, a. 1.

<sup>69</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 53, a. 1.

De acordo com o Doutor Angélico, há casos nos quais o hábito pode vir a perder-se. A partir disso, o autor retoma a análise do tema da diminuição do hábito. Sendo da essência dos termos recaírem sobre o mesmo objeto, como observado anteriormente, entende, Tomás de Aquino, que os hábitos podem diminuir. Isso significa que, do mesmo modo como os hábitos podem aumentar, pela causa que os gera, podem diminuir pela causa que os destrói. A geração é posta pelo autor como o fundamento do crescimento do hábito ao passo que a possibilidade de corrupção é entendida como o fundamento de sua diminuição<sup>70</sup>.

Tomás de Aquino, no Tratado dos Hábitos, investiga, ainda, a possibilidade de o hábito destruir-se ou mesmo diminuir pelo cessar da operação. De acordo com ele, um movente pode exercer sua atividade de duplo modo: por si mesmo, quando age como motor em razão de seu aspecto formal, como é o caso do aquecer do fogo, ou ainda por seu aspecto accidental, como o que age na remoção de algum obstáculo e, desta maneira, causa a diminuição ou destruição ao remover o ato impeditivo da ação das causas que destruíam ou diminuíam<sup>71</sup>.

O hábito da virtude moral torna o agente apto para escolher o meio nas ações e nas paixões. Mas, o que não emprega o hábito da virtude para conter as paixões dará lugar ao nascimento de muitas paixões e atos contrários, os quais levarão à diminuição, à cessação ou ao desaparecimento das virtudes. Assim, o autor da *Summa Theologiae*, conclui que o hábito pode desaparecer pela cessação do ato, o mesmo se verifica nos hábitos intelectuais que tornam o agente apto a julgar retamente as coisas imaginadas. Desse modo, o não emprego do hábito proporcionará o surgimento de muitas imaginações estranhas que aos poucos vão como que embotando o julgar retamente e, em alguns casos, gerando um hábito oposto ao hábito virtuoso<sup>72</sup>.

Confirmando a tese de Tomás de Aquino em relação à diminuição e corrupção dos hábitos, Gratsch afirma:

Os hábitos podem se corromper ou se enfraquecer por hábitos contrários. Assim, um hábito de altruísmo pode ser corrompido ou enfraquecido por reiteradas ausências de generosidade para com

---

<sup>70</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 53, a. 2.

<sup>71</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 53, a. 3.

<sup>72</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 53, a. 3.

os outros, da mesma forma como se pode perder a capacidade de falar uma língua estrangeira pela falta do exercício<sup>73</sup>.

Nesse caso, verifica-se, uma dinâmica inversa à do crescimento. Um tipo de não cultivo do hábito pode levar o agente a perdê-lo. Assim, os hábitos podem ser adquiridos, crescer, diminuir e até desaparecer. Isso significa que o agente além de adquirir o hábito precisa zelar por ele sendo uma espécie de atalaia, exercendo a cura tendo em vista a preservação do mesmo.

### 1.2.3 A importância dos hábitos

Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*, colocou o *Tratado dos Hábitos* precedendo ao *Tratado das Virtudes*. Isso indica sua intenção de colocá-los como bases sobre as quais construirá sua ética. Um hábito é uma disposição de caráter e estas podem ser boas ou más. Por isso, compreender adequadamente o que são hábitos permite ampliar o horizonte de discussão no tocante à virtude da prudência como ora se pretende.

Segundo Garrigou-Lagrange, a palavra latina *habitus* perdeu seu significado ao ser traduzida para o espanhol, o mesmo ocorre na língua portuguesa, visto que, na língua latina, a expressão designa “qualidades operativas, ou princípios de operação quer infusos, quer adquiridos”<sup>74</sup>. Tal observação é feita, também, por Sallés conforme já indicado acima.

Quando, na filosofia de Tomás de Aquino, se fala em ações humanas, não se está operando única e exclusivamente num universo conceitual. Antes, tal exercício racional precisa estar vinculada ou deixar claro a implicação com a realidade factual das ações humanas. Isso porque as ações humanas não ocorrem na pura abstração, são os seres concretos que as realizam.

Cada sujeito que opera, ao invés de ser um agente esquemático constituído teoricamente por uma razão e uma vontade, suas ações encontram-se sob o influxo de certas maneiras de ser que lhe são

---

<sup>73</sup> “Gli abiti possono venir corrotti o indeboliti da abiti contrari. Così un abito di altruismo può venire indebolito da ripetute mancanze di generosità verso gli altri, proprio come si può perdere la capacità di parlare una lingua straniera per mancanza di esercizio”. In: GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 142.

<sup>74</sup> “cualidades operativas, o principios de operación sea infusos sea adquiridos”. In: GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntesis Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946, p. 327.

próprias, e pelas disposições permanentes que o influenciam, das quais, os principais são os hábitos...<sup>75</sup>.

De modo simples e direto, um agente não é um aparato teórico, ou portador de tal aparelho, com programações internas que ao agir externaliza-as. Trata-se de um ser dotado de capacidade racional que delibera e o faz de modo livre, mesmo recebendo influência das disposições que é possuidor. Deste modo, observa-se que há sempre no hábito, enquanto disposição adquirida, a marca do sujeito dando à virtude uma nota de singularidade.

O *Tratado dos Hábitos* aponta para a possibilidade de um ser humano poder atingir sua plenitude de desenvolvimento, na perspectiva de uma pedagogia cristã. Tal processo de maturação é levado a termo pela aquisição das boas disposições, dos hábitos bons.

A análise proposta do *Tratado dos Hábitos*, mostrou que a possibilidade de adquirir o hábito pela repetição de ações é um caminho adequado ao agente para lhe ser salvaguardada a liberdade e a racionalidade. De tal modo, a pergunta a ser feita é: que tipos de ações devem ser repetidas pelo agente para que possa adquirir bons hábitos?

Uma resposta adequada pode ser encontrada a partir de dois aspectos: primeiro é necessário garantir que o agente, de fato, escolha, ou seja, não há como apreender a escolher sem fazê-lo; segundo desdobrar-se em dois elementos, sendo que um conecta-se ao agir de modo humano, ou seja, as ações do agente, sendo, de fato, ações de acordo com sua natureza de ser racional e livre, e o outro que o agente, em sua capacidade cognoscitiva, possa levar em consideração, ensinamentos e valores que lhe foram transmitidos, muito embora ele possa, com o passar do tempo questionar a origem e a validade de tais orientações. Por fim, será indispensável considerar a singularidade das ações humanas e, portanto, atentar para as circunstâncias nas quais o sujeito age.

---

<sup>75</sup> “Cada sujeto que obra, en vez de ser un agente esquemático constituido teóricamente por una razón y una voluntad, hállase influido en su acción por ciertas maneras de ser que le son propias, y por las disposiciones permanentes que le afectan, de las cuales las principales son los hábitos (...)” In. GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 358.



De acordo com Etienne Gilson, Tomás de Aquino entende hábito como uma qualidade, não como substância mesma do homem, mas certa disposição agregada a sua substância capaz de modificá-la. Afirma o comentador:

O que caracteriza esta disposição e o hábito como tal entre as demais espécies de qualidade, é ser uma disposição do sujeito, relativa à sua própria natureza; em outras palavras, os hábitos de um ser determinam a maneira de realizar sua própria definição<sup>76</sup>.

Na perspectiva tomasiana, o hábito possui a capacidade de modificar o caráter do sujeito. Essa verdade da ética de Tomás de Aquino, resguardada a liberdade poética, contraria o dito de Dorival Caymmi em sua “Modinha para Gabriela”<sup>77</sup>. Não há lugar para auto salvação e para determinismos. A faculdade racional pode educar e aperfeiçoar o caráter do ser humano, tornando-o virtuoso, fazendo-o progredir na vida moral e, para o Aquinate, também na vida espiritual.

Dessa maneira, a partir do pensamento do autor da *Summa Theologiae*, em seu *Tratado dos Hábitos*, não se pode falar de hábito sem qualificá-lo como bom ou mau. É sabido que o que define uma coisa é sua forma, todavia, a forma não é apenas a essência da coisa, mas também sua razão de ser, ou seja, a forma de algo é, por sua vez, seu fim. Desse modo, na medida em que um hábito se aproxima de seu tipo ideal para o qual tende, é um hábito bom, do contrário é mau. Assim, fica ainda mais plausível a definição geral dada sobre os hábitos que são disposições e que, portanto, possuem a propriedade de tornar o sujeito bem ou maldisposto. E, sendo os hábitos tanto qualidades quanto acidentes, são os mais próximos à natureza da coisa, ou seja, estão mais próximos de entrar em sua essência e de integrar-se na definição da natureza de algo<sup>78</sup>.

Quando ao desenvolvimento de um hábito, segundo Gilson, a primeira e fundamental condição é a existência do sujeito se encontrar em potência em relação a muitas determinações diferentes, de sorte que muitos princípios diferentes podem ser combinados para produzir apenas uma das variadas

---

<sup>76</sup> “Lo que caracteriza a esta disposición y al hábito como tal entre las demás especies de cualidad, es el ser una disposición del sujeto, relativa a su propia naturaleza; en otros términos, los hábitos de un ser determinan la manera de realizar su propia definición”. In. GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 358.

<sup>77</sup> “Eu nasci assim, cresci assim, eu sou mesmo assim, vou ser sempre assim Gabriela”.

<sup>78</sup> Cf. GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 359.

determinações<sup>79</sup>. De tal modo, o verdadeiro sujeito do hábito é uma alma como a alma humana, pois comporta um elemento de receptividade e potencialidade, sendo, também, princípio de uma multiplicidade de operações devido ao fato de possuir inúmeras faculdades<sup>80</sup>.

Gilson afirma que Tomás apresenta a natureza e o lugar ocupado pelos hábitos na sua antropologia. A doutrina dos hábitos introduz, segundo o autor, um elemento dinâmico de progresso e de organização no estudo das faculdades da alma em si mesmas.

Considerado sob seu aspecto mais profundo, o hábito tomista se nos apresenta como uma exigência de progresso ou de regresso, em todo caso como uma exigência de vida no intelecto humano e, pelo intelecto, na alma humana toda inteira<sup>81</sup>.

O comentador fala de exigência, pois onde existem as condições necessárias para o desenvolvimento do hábito, não é apenas possível, mas igualmente necessário seja ele desenvolvido, pois potencializa cada natureza para que possa atingir seu termo.

Ocorre o que se poderia chamar de singularização do intelecto humano. Pois, determinado intelecto é inseparável da totalidade dos hábitos com os quais se enriqueceu ou com os quais pode se degradar. São esses os variados instrumentais operativos que o intelecto se concedeu para poder escolher dentre eles, tornando-se livre e exercendo seu domínio. Se o intelecto conferiu a si mesmo tais instrumentais operativos, é porque devia adquiri-los para satisfazer as condições requeridas pela natureza própria de seu operar<sup>82</sup>.

Deixando de lado os hábitos enquanto simples disposições do ser como, por exemplo, a aptidão da matéria para receber a forma, comprova-se que estão orientados para certas operações cognitivas ou voluntárias. É possível verificar que alguns hábitos são inatos, como é o caso da inteligência dos primeiros princípios. Tudo procede como se o intelecto humano possuísse uma disposição

---

<sup>79</sup> A partir da definição de Deus como Ato Puro, ou seja, com ausência total de potência, de vir a ser, conclui-se que Ele não pode ser sujeito de nenhum hábito, visto que, Nele não há a indeterminação necessária para que se originem hábitos.

<sup>80</sup> Cf. GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 359.

<sup>81</sup> “Considerado bajo su aspecto más profundo, el hábito tomista se nos presenta como una exigencia de progreso o de regresión, en todo caso como una exigencia de vida en el intelecto humano y, por el intelecto, en el alma humana toda entera”. In. GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 359.

<sup>82</sup> GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 361.

natural para conhecê-los desde as primeiras experiências. Ao observar o indivíduo, percebe-se nele certos inícios de hábitos cognitivos, embora o desenvolvimento da disposição dependa da capacidade dos órgãos sensitivos que, por sua vez, são indispensáveis para o ato do conhecimento dispondo o indivíduo para conhecer mais ou menos bem de acordo com suas características peculiares<sup>83</sup>.

Com a vontade ocorre algo semelhante, diferindo no fato de não se tratar do hábito já iniciado, mas da presença de certos princípios constitutivos do mesmo. Na dimensão corporal, se encontram, em esboço, alguns hábitos voluntários que aparecem de acordo com a compleição física e o temperamento característico do indivíduo. Mesmo assim, frisa Gilson, os hábitos resultam muito mais dos atos do que das disposições ditas naturais<sup>84</sup>. “Às vezes, [...] é o caso mais frequente, uma multiplicidade de atos análogos e reiterados é necessária para gerar determinado hábito numa potência da alma”<sup>85</sup>. E continua o comentador:

De modo que a repetição dos atos, que penetra com sua forma cada vez mais a matéria e com qualquer nova disposição uma potência da alma, aumenta progressivamente o hábito, assim, como a cessação dos ditos atos ou mesmo o realizar atos contrários o faz diminuir e o destrói<sup>86</sup>.

Em última análise, se trata de deixar claro que, mesmo o agente possuindo uma disposição de caráter possível de marcar ou de ao menos ajudar a definir sua substância, tal disposição, mesmo que seja de difícil remoção, não determina o caráter de modo irrevogável. Essa importante constatação é reconhecida por autores como Gilson, Sertilanges, Lagrange, Sallés e Choza: um hábito pode aumentar, diminuir e, inclusive, perder-se e é exatamente por isso que não pode determinar de modo absoluto o caráter de um indivíduo.

---

<sup>83</sup> GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 361.

<sup>84</sup> Como fica claro ao se verificar que um único ato pode gerar um hábito, é o caso da proposição evidente, como acima se explanou.

<sup>85</sup> “A veces [...] es el caso más frecuente, una multiplicidad de actos análogos y reiterados es necesaria para engendrar determinado hábito en una potencia del alma”. In: GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 361.

<sup>86</sup> “De modo que la repetición de los actos, que penetra con su forma cada vez más la materia y con cualquier nueva disposición una potencia del alma, aumenta progresivamente el hábito, así como la cesación de dichos actos o realizar actos contrarios lo hace declinar y lo corrompe”. In: GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 362.

Do acima exposto, fica clara a definição de hábito como disposição, que pode ser gerado por atos reiteradamente repetidos, pode crescer, diminuir e até corromper-se. Percebe-se, ainda, a necessidade de um verdadeiro cultivo do caráter virtuoso para que não venha a ser corrompido.

Como acima se pontuou, é de capital importância investigar o que Tomás de Aquino considera uma ação capaz de, em sendo repetida, produzir um hábito. Assim, tendo ele escrito um tratado que apresenta os atos humanos, será o objeto a ser considerado na sequência: o *Tratado dos Atos Humanos*.

## 2 A ESTRUTURA DO AGIR HUMANO EM TOMÁS DE AQUINO<sup>87</sup>

O objeto de investigação para apresentar a estrutura da ação humana será o *Tratado dos atos humanos* que, na *Summa Theologiae*, compreende as questões 6 a 21 da *Prima Secundae*. Este capítulo se ocupa unicamente com a primeira parte deste tratado, a saber, as questões 6 a 17 da mencionada *Prima Secundae*, pois a segunda parte trata da avaliação moral das ações humanas. Segundo Rafael Larrañeta Olleta, na introdução ao *Tratado dos atos humanos*, na edição espanhola da *Suma de Teología*, esses artigos se conjugam por tratarem “da condição e natureza dos atos humanos enquanto voluntários”<sup>88</sup>. Assim sendo, o objetivo do presente capítulo é evidenciar qual seja a estrutura do agir humano segundo Santo Tomás de Aquino, visto se tratar de tarefa essencial para todo o pensamento ético do *Aquinate*.

### 2.1 O TRATADO DOS ATOS HUMANOS: AÇÃO HUMANA E CIRCUNSTÂNCIAS

A simples experiência cotidiana mostra que existe uma série de ações naturais ou mesmo espontâneas, como é o caso de respirar, entretanto, muitas outras, poderiam ou não se realizar. Verifica-se ainda uma série de semelhanças entre as ações seja de humanos seja de animais. O que há de peculiar em uma ação humana e como ela ocorre?

É oportuno fazer uma pequena advertência: a ética tomasiana é marcada por um pano de fundo que envolve a metafísica e a clássica teleologia. Segundo Faitanin: “cada direção a que movamos nossa atenção, percebemos que há no mundo uma evidência: cada ser atua conforme a sua natureza e por meio de sua

---

<sup>87</sup> O texto aqui apresentado, com modificações e acréscimos, foi originalmente composto como parte da Dissertação de Mestrado, após, foi adaptado e publicado como capítulo de livro: CIGOGNINI, Enir. **A estrutura do agir humano no Tratado dos Atos Humanos de Santo Tomás de Aquino**. IN: BORGES, W. S.; STREFLING, S. R. (Orgs.) **Parvae Notitiae de Medio Aevo: estudos de Filosofia Medieval**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017. Também disponível em: < <https://www.editorafi.org/187wiliam>>, p. 111-137.

<sup>88</sup> “De la condición y naturaleza de los actos humanos en cuanto son voluntarios” In: OLLETA, Rafael Larrañeta. **Tratado de los actos humanos. Introducción a las Cuestiones 6 a 21**. IN: AQUINO, Tomás. **Suma de Teología**. Madrid: BAC, 1995. V. 2, p. 93.

atuação ela se realiza como sendo o que é melhor para si”<sup>89</sup>. Supondo não haver uma finalidade na ação a não ser a ação mesma, a própria ciência, como afirma Sertillanges, seria impossível. A finalidade, ao menos num primeiro momento, está ligada “consciente ou inconscientemente à realização de si mesmo”<sup>90</sup>. Sertillanges afirma que tal realização de si mesmo consiste na sua conservação, desenvolvimento e, analisado num aspecto evolutivo, a realização definitiva, acabada e perfeita. Em suma, trata-se da felicidade, do repouso no fim último.

Tal constatação implica em distinguir entre as ações em geral e as ações propriamente humanas. É com esse horizonte que Santo Tomás abre o tratado considerando o voluntário e o involuntário.

Um primeiro elemento de como o Aquinate entende um ato humano pode ser encontrado quando o autor elabora uma consideração de caráter geral a partir da questão seis do *Tratado dos atos humanos*. A primeira passagem investiga se é característica dos atos humanos a presença do que o autor da *Summa Theologiae* chama de voluntário. Para ele, num ato humano é necessário haver voluntário, visto se considerar que o princípio de certos atos ou movimentos está no agente, ou ainda, no movido, enquanto, dos outros movimentos ou atos, o princípio que move é exterior<sup>91</sup>.

Visto que todo agente ou ser, no mover-se, age ou é movido por um princípio intrínseco e, em tais seres, o princípio não é apenas o de serem movidos, mas também de se moverem para algum fim. Dessa maneira, verifica-se que todo ente ao agir movido por um princípio intrínseco com certo conhecimento do fim, possui em si mesmo o princípio do seu ato, não apenas para agir, mas para agir em vista de uma finalidade de cunho teleológico<sup>92</sup>.

Contrariamente a tais seres movidos por um princípio intrínseco com conhecimento do fim existem aqueles que, apesar de possuir o princípio da ação por si mesmos, não possuem nenhum conhecimento do fim em vista do qual agem e, exatamente por isso, o fazem movidos por outrem, ou, ainda, por terem impresso, graças a esse outro, a tendência para um determinado fim. Tais seres

---

<sup>89</sup> FAITANIN, Paulo. **Felicidade: prêmio das virtudes**. In: Revista Eletrônica Aquinate, n. 01, 2005, p. 92.

<sup>90</sup> “Consciente o inconscientemente, hacia la realización de sí mismo”. In: SERTILLANGES, A. D. **Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclee, De Browner, 1947, p. 234.

<sup>91</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 1.

<sup>92</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 1.

não agem por si mesmos, mas por outro. Portanto, estabelece Tomás de Aquino, a ação por si mesmo só a realiza quem possui o princípio do movimento e do movimento para um fim<sup>93</sup>.

Essa posição o Aquinate toma de vários autores, dentre os quais são destacados Aristóteles, Gregório de Nissa e Damasceno. Todos compartilham a ideia de que afirmar o voluntário de uma ação significa dizer *cuius principium est intra*<sup>94</sup>, com a adição do conhecimento do fim. “Portanto, como o homem conhece ao máximo o fim de sua ação e move a si mesmo, é nos seus atos que o voluntário se manifesta ao máximo”<sup>95</sup>. Assim sendo, através das faculdades da vontade e da inteligência com as quais o homem está dotado, seus atos possuem o voluntário num máximo grau, ao passo que os demais animais o terão sempre em grau imperfeito, mesmo que possuam algo de voluntário em suas ações<sup>96</sup>.

Embora o ser humano nem sempre opere do modo acima indicado, a caracterização que qualifica o ato humano é de capital importância, isso porque, sem a presença do voluntário, uma ação mesmo que levada a termo por um ser humano, não diferiria da de um cão. Nessa linha, afirma Gratsch: “todo ato verdadeiramente humano é voluntário, isto é, querido livremente à luz do conhecimento individual, operado por quem é dotado de autocontrole e senso de responsabilidade”<sup>97</sup>. Nesse âmbito da ética tomasiana é possível compreender a diferença existente entre assistir a um filme e debater-se na cama durante o sono, pois voluntariamente se assiste ao filme e involuntariamente debate-se sobre a cama. A presença do voluntário é ponto nevrálgico da caracterização de uma ação humana para o autor da *Summa Theologiae*.

Embora possa haver um anseio de o ser humano poder agir por si mesmo, sem condicionamentos, após as contribuições dos mestres da suspeita – Freud, Marx e Nietzsche – este desejo passou a ser interpretado como quimera. Ainda assim, a liberdade, entendida como livre-arbítrio, não deixa de ser uma condição

---

<sup>93</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 1.

<sup>94</sup> Que possui o princípio intrínseco.

<sup>95</sup> “Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur”. In: **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 1.

<sup>96</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 2.

<sup>97</sup> “Ogni atto veramente umano è volontario, cioè voluto leberamente, alla luce della conoscenza individuale, compiuto da chi è dotato di autocontrollo e di senso di responsabilità”. In: GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 116.

de possibilidade da responsabilidade moral. Afinal, se o agente humano está determinado de um modo absoluto pelas contingências, suas ações não podem ser validadas ou mesmo invalidadas numa perspectiva do correto e do incorreto.

Ainda que determinado agente, para contrapor-se ao que o Aquinate denomina presença do voluntário, se negasse a tomar decisões, protelando ou mesmo imputando a outro o que compete a si mesmo, mesmo assim, tal atitude, supostamente alicerçada na ideia da presença do voluntário absolutamente nas ações, entretanto, comprova que só assim decidiu pela presença de um princípio intrínseco, em outras palavras, graças à presença do voluntário.

Como nem sempre está o ser humano agindo do modo até aqui exposto, poderia ocorrer que, por exemplo, ao dormir, o voluntário fosse aniquilado no agente. Entretanto, para o Aquinate, chama-se voluntário ao que procede da vontade. Uma coisa pode proceder da outra, de duas maneiras: diretamente, quando uma coisa deriva de outra, a qual é seu agente, assim como o calor deriva da calefação; indiretamente, quando procede de outra, pois esta não age do modo como deveria, como quando se afirma que a submersão de uma nau depende do piloto que deixou de dirigi-la, isto apenas no caso de a inação do agente se dar quando este podia e devia agir<sup>98</sup>.

De maneira análoga, a vontade, querendo e agindo, pode e, em certos casos, até deve impedir o não querer, bem como o não agir, um e outro lhe são imputados provenientes dela mesma. E, assim, Santo Tomás de Aquino sustenta que o voluntário pode existir sem nenhum ato, às vezes sem ato externo, mas com ato interno quando não quer agir, conforme anteriormente exposto<sup>99</sup>.

Fica evidente que não se trata, aqui, da investigação dos motivos de determinada ação, mas de uma suposta não ação que manifestamente é marcada pela presença do voluntário como demonstrado.

Uma ideia romântica de ações totalmente livres possibilita ignorar que ações e ou situações possam até anular a vontade do sujeito agente, ou seja, visto que há voluntário sem ação, poderá haver uma ação sem a presença do voluntário. Isso se evidencia na investigação sobre o ato da vontade.

Tomás de Aquino é realista em relação às circunstâncias. Para ele, um ato da vontade é duplamente qualificado: um é o ato imediato, o querer; o outro

---

<sup>98</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 3.

<sup>99</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 3.



é aquele imperado pela vontade, mas exercido por outra potência, como o andar, o falar. Embora imperados pela vontade, são exercidos pela potência motora. Neles, a vontade pode sofrer violência capaz de impedir os membros externos de executarem o império da vontade. Enquanto quer o agente goza de grande liberdade, mas quanto ao imperar da vontade sobre outras potências pode haver coação. É o caso das fantasias, embora alguém possa querer voar como um super-herói, mesmo que sua vontade impere, seus membros não serão capazes de erguê-lo do chão.

No entanto, o ato próprio da vontade não pode ser forçado pela violência, isso se deve ao fato de tal ato ser uma inclinação oriunda do princípio cognoscitivo interior. Sabe-se que a coação ou a violência procedem do exterior, indo contra a essência da própria vontade, cujo princípio é intrínseco. Afinal, pode até o homem ser forçado pela violência a agir, entretanto, tal ação procede da coação e não da vontade<sup>100</sup>.

Aqui, de acordo com Gratsch, o autor da *Summa Theologiae*, elenca quatro impedimentos clássicos da vontade: a violência, o medo, a concupiscência e a ignorância.

A violência externa é aquela que obriga uma pessoa a fazer algo para o qual está interiormente contrária [...]. O temor é causado pela ameaça de um mal ameaçador [...]. A concupiscência é um motor do apetite sensitivo na direção de um bem deleitável [...]. A ignorância [que pode ser distinta em três tipos] antecedente, que precede nossas ações [...]. A ignorância concomitante incide muito pouco em nossas ações, porque, ainda se ignorássemos teríamos agido do mesmo modo [...]. A ignorância é conseqüente quando, por exemplo, deixamos de conhecer as leis que nos regulam porque não queremos ser responsabilizados.<sup>101</sup>

A atividade propriamente humana pode estar permeada pela violência, pelo medo, pela concupiscência e pelas três formas de ignorância. As passagens a seguir mostram a análise tomasiana para cada um dos impedimentos. Ao tratar

<sup>100</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 4.

<sup>101</sup> “La violenza esterna è quella che costringe una persona a fare qualcosa a cui è inteiormente contraria [...] Il timore è causato dalla minaccia di un male incombente [...] La concupiscenza è un moto dell'appetito sensitivo verso un bene che arreca piacere [...] L'ignoranza [que pode ser distinta em três tipos] antecedente, che precede le nostre azione [...] l'ignoranza concomitante incide ben poco sulle nostre azioni, perché anche se non fossimo stati ignoranti avremmo agito nello stesso modo [...] l'ignoranza è conseqüente quando, per esempio, trascuriamo di conoscere le leggi che ci riguardano perché non vogliamo esserne onerati”. In: GRATSCHE, Edward J. *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D'Aquino*. Firenze: Piemme, 1988, pp. 116-117.

especificamente da violência, o Aquinate afirma que esta se opõe diretamente tanto ao voluntário quanto ao natural<sup>102</sup>, isso porque ambos procedem de um princípio intrínseco, e, considerando-se que a violência procede de um princípio extrínseco, é ela causadora do involuntário. De maneira similar ao que ocorre no ser deficiente de conhecimento, no qual a violência causa algumas coisas que vão contra a natureza, nos seres dotados de conhecimento ela gera o que vai contra a vontade. Ora, se o que vai contra a natureza é chamado não natural, o que vai contra a vontade, será involuntário. Assim, fica patente que a violência causa o involuntário<sup>103</sup> e, com isso, anula a *conditio sine qua non* da ação humana.

A violência não é a única causa do involuntário, pode ocorrer de algum agente operar de determinado modo por medo da violência ou de outro elemento externo. Deste modo, Tomás afirma que o medo pode produzir ações com um misto de voluntário e involuntário. Consideradas em si mesmas, essas ações não possuem o voluntário com exceção do voluntário ocasional, o que evita o mal temido. Entretanto, elas são mais voluntárias, absolutamente e involuntárias, relativamente, visto que o atual é considerado absoluto e o existente só na apreensão não existe absolutamente e sim relativamente. Não obstante, os inspirados no medo são atuais, na medida em que são realizados e, como os atos dizem respeito ao singular e este se realiza espaço-temporalmente, um ato é atual pelo fato de ser realizado no espaço e no tempo e sob outras condições individuais. De tal sorte que, mesmo o ato praticado por medo, sendo localizado no espaço e no tempo, torna-se, assim, voluntário, como no fato de se abandonar a carga de um navio diante do medo imposto pela tempestade. Então, no caso descrito, o ato é voluntário absolutamente; já aqueles considerados fora do acima referido são involuntários, pois são atos praticados por medo como repugnante à vontade<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> Não há aqui uma oposição entre voluntário e natural. Tomás considera o natural como voluntário por verificar que o movimento natural provém do interior dos seres mesmos, como se pode observar num objeto inanimado que é atraído para a terra pelo seu peso e pela força gravitacional terrestre. Este voluntário natural é obra do Criador que assim, por seu querer, dispôs toda criatura. De tal sorte que um ato de violência contra um ser inanimado opera contra sua natureza e contra um ser humano, violenta sua vontade.

<sup>103</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 5.

<sup>104</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 6, a. 6.

A concupiscência assumo o posto de terceiro caso clássico de impedimento da atividade humana. Tomás de Aquino afirma que o involuntário é sempre realizado com tristeza e é digno de misericórdia e perdão. Isto não acontece com a concupiscência como causa do involuntário, visto que ela age em outro âmbito, inclina a vontade a querer o desejado, causando com isso o voluntário e não seu contrário<sup>105</sup>. Aqui, há de se observar que a concupiscência, embora ocasione o voluntário, pode ofuscar o juízo e, com isso, anular o autocontrole do agente. Isso ocorre quando, por exemplo, uma paixão se torna forte tornando nulo o exercício da razão e levando o agente a cometer atos de ira.

Por fim, o Aquinate considera o último impedimento da vontade: a ignorância. Ela possui uma tríplice relação com o ato da vontade, podendo ser concomitante, conseqüente ou antecedente. Esta última é aquela que ocorre quando alguém ignora algo, entretanto, ainda que fosse cômico, mesmo assim, o fãria, é o caso do caçador que mata o inimigo que intentava matá-lo, julgando matar um cervo. Nesse caso a ignorância não causou o que poderia ser repugnante à vontade, no caso, não causou o involuntário. Já a ignorância conseqüente, implica que ela própria seja voluntária, pois de um modo o ato da vontade leva à ignorância para se livrar, por exemplo, da acusação ou da culpa e, de outro, ela é voluntária quando deve ou mesmo se possa saber, nesse caso, essa ignorância não pode causar o involuntário de modo absoluto, entretanto, causa-o quando, por um vício, obscurece a escolha movendo à vontade para aquilo que não seria movida se houvesse o conhecimento. E, por fim, a ignorância pode ser causada por antecedência, trata-se aqui da ignorância que se refere à vontade quando esta não é voluntária e, ainda assim, é causa do querer e quer o que de outro modo não quererá<sup>106</sup>.

Santo Tomás de Aquino não é um pensador idealista, no sentido de supor um agente transumano fora das contingências a operar moralmente. As ações humanas por ele consideradas circunscrevem-se a sujeitos em situações reais, concretas. Por isso, é de fundamental importância considerar as circunscrições das ações humanas. É o conteúdo da questão sete do *Tratado dos atos humanos*.

---

<sup>105</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 7.

<sup>106</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 8.

Para Tomás, circunstâncias “são as condições particulares das coisas singulares [...] [elas são] ditas acidentes que as individualizam”<sup>107</sup>. Assim, tudo o que é responsável por singularizar determinado ato é entendido como circunstância. Por isso, também, o próprio teólogo deve considerar as circunstâncias de um ato, pois, ignorá-las pode produzir o involuntário e, com isso, escusar de culpa<sup>108</sup>.

Em seguida, em seu modo de apresentar as minúcias das questões, o autor da *Summa Theologiae* verifica se Aristóteles enumerou de modo adequado as circunstâncias. Segundo ele, Aristóteles o fez de modo suficiente e, com isso, devem ser consideradas as seguintes circunstâncias: “quem, o quê, onde, por quais auxílios, por quê, como, quando [...] [e] acerca de que fez”<sup>109</sup>. Os acidentes embora não sejam essenciais, ao singularizarem determinada ação, podem interferir na moralidade de um ato.

## 2.2 A VONTADE E SEUS MOVENTES

Após caracterizar o ato humano e apresentar as circunstâncias das ações, Tomás de Aquino passa a considerar o que move a vontade sem, com isso, anular o voluntário. A questão de fundo considerada é o que, afinal, quer a vontade. A investigação se inicia com a pesquisa: se a vontade só quer o bem. Para o Aquinate, a vontade é um apetite racional e todo apetite só pode desejar o bem, isto porque ele é uma inclinação que deseja algo e, nada se inclina para o que não lhe é semelhante e conveniente. Assim se compreende o dito do Estagirita quando afirma que o bem é desejado por todos os seres. Isso não significa que seja necessário existir o bem na realidade, indispensável é que algo seja apreendido sob a ideia de bem, retomando Aristóteles, Tomás de Aquino escreve: “o fim é o bem ou o que tenha aparência de bem”<sup>110</sup>. Dessa maneira, a vontade se inclina para o bem. Pode ocorrer, como se disse, que esse bem não

---

<sup>107</sup> “Particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicitur accidentia individuantia ipsam”. In: **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 7, a. 1.

<sup>108</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 7, a. 2.

<sup>109</sup> “Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando [...] [e] circa quid”. In: **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 7, a. 2.

<sup>110</sup> “Quod finis est bonum, vel apparens bonum”. In: **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 8 a. 1.

seja um bem real, mas, por um erro de análise seja um mal tomado erroneamente como bem.

Em seguida, Tomás de Aquino, investiga se o ato responsável por mover a vontade para o fim é o mesmo ato que a move para os meios que tendem ao fim. A esse respeito, afirma o Aquinate: “a vontade se move tanto para o fim como para aquilo que é para o fim”<sup>111</sup>. A faculdade da vontade, ao querer o bem quer, também, os meios que a ele conduzem, pois não se trata de uma vontade contraditória que poderia, eventualmente, querer o bem e não os meios que a ele conduzem, visto que, isso seria o mesmo que não querer o bem.

Analisando a faculdade da vontade, o autor da *Summa Theologiae*, observa que ora ela pode ser pensada enquanto potência pela qual se deseja algo, ora enquanto ato próprio. Portanto, no primeiro caso, enquanto potência, a vontade quer tanto os fins quanto os meios, como anteriormente se observou, ainda que os meios sejam queridos pelo fim ao qual conduzem. Porém, enquanto ato próprio, apenas o fim é desejado pela vontade<sup>112</sup>.

O movimento da potência ao ato permite que a faculdade da vontade ao desejar determinado bem o queira em ato, entretanto, potencialmente, quer em vista do fim, também os meios.

Considerando que a faculdade da vontade pode querer um bem, significa que, para poder querer algo, é necessário que ela possa ser movida por algo. Santo Tomás de Aquino, no *Tratado dos atos humanos*, dá atenção a esse aspecto ao averiguar acerca dos motores, móbeis ou forças motoras da vontade.

O primeiro movente da vontade a ser analisado pelo Aquinate é o intelecto. Segundo Tomás de Aquino, ele pode mover a vontade na medida em que um ser é movido por outro, na perspectiva de uma atualização da potência. A virtude da alma pode ser potencial em relação a diversos atos. Ela pode ser potencial em relação a agir ou não, bem como ao fazer tal coisa ou tal outra, em ambos os casos, para a operação, é imprescindível a determinação do sujeito. Toda a moção do sujeito é oriunda de algum agente e, como todo agente opera em vista do fim, conclui o Doutor Angélico, é esse fim que o move. Do mesmo modo, o objeto move determinando o ato à maneira de princípio formal que, nos

---

<sup>111</sup> “Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem”. In: **Summa Theologiae** Ia-IIae, q. 8.

<sup>112</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia-IIae, q. 8, a. 2.

seres naturais, especifica a ação. O princípio formal primeiro é o ente, e o verdadeiro universal trata do objeto do intelecto. Dessa forma, neste tipo específico de movimento, o intelecto pode mover a vontade. Ela é movida pelo intelecto quando seu objeto lhe é apresentado<sup>113</sup>.

Após definir que o intelecto é um motor da vontade, Santo Tomás de Aquino afirma que o apetite sensitivo também pode mover a vontade, pois, como já se afirmou, o que aparece sob a ideia de bem torna-se atraído a vontade e, com isso, torna-se móbil da mesma. Assim, a vontade é movida quanto ao objeto pelo apetite sensitivo<sup>114</sup>.

Em seguida, Aquinate, afirma que a própria vontade possui capacidade de mover a si mesma. Isso ocorre, segundo ele, em razão do fim, que é objeto da vontade, e pertence a ela mover as outras potências. Dito de outro modo, da mesma forma como o fim está para os apetecíveis e o princípio para os inteligíveis e, neste caso, o intelecto, conhecendo o princípio a si mesmo se move, similarmente, a vontade ao querer o fim, quer os meios e o faz movendo-se a si mesma<sup>115</sup>.

Para que um ato seja voluntário, como anteriormente ficou estabelecido, não pode provir nem da violência, nem do medo, nem da concupiscência, nem da ignorância. Isso, entretanto, não impede que a vontade possa ser movida por algum objeto exterior como afirmado. Isso é possível, segundo Tomás de Aquino, porque tudo o que age atualmente, e é potencial, tem de ser movido por um motor. Se a vontade pode querer algo, implica que passe a querer o que antes não queria. Assim, é necessário que ela seja movida a querer, e isso só pode se dar, segundo o Aquinate, através do conselho. Ele é que leva a querer o que antes não queria, e sendo que esse processo não pode ir ao infinito, impõe-se que seja externo o primeiro motor da vontade<sup>116</sup>.

Dado que, o pensador defende ser externo e mesmo a vontade poder ser movida extrinsecamente, torna-se necessário, na perspectiva tomasiana, investigar se a vontade é movida apenas por Deus, enquanto princípio exterior. De acordo com o autor da *Summa Theologiae*, o movimento da vontade procede

---

<sup>113</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 9, a. 1.

<sup>114</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 9, a. 2.

<sup>115</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 9, a. 3.

<sup>116</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 9, a. 4.

do interior e, nesse caso, só poderia ser considerada causa do movimento a causa de sua própria natureza. Disso resulta que apenas Deus é causa da vontade e isto de duas maneiras: por ser a vontade potência racional da alma da qual Deus é a causa enquanto criador; e pelo fato de o fim último ser o que ordena a vontade<sup>117</sup>. Em suma, Deus está na origem do próprio ser racional portador da faculdade da vontade e, ao mesmo tempo, no fim último enquanto objeto de desejo e fruição.

Depois de apresentar os motores da vontade, Tomás de Aquino passa a considerar o modo como a vontade se move. Partindo da acepção da palavra natureza entendida como princípio intrínseco das coisas móveis no caso da forma material ou entendida como qualquer substância ou mesmo qualquer ente, no caso, tudo o que é inerente à substância de um ser, Tomás de Aquino, considera se a vontade se move naturalmente para alguma coisa. Para tanto, observando que o intelecto é princípio natural da substância humana, afirma o autor que, também, se deverá ponderar que o princípio dos movimentos voluntários seja algo naturalmente querido e, nesse caso, dizer que eles são o fim último e o bem comum<sup>118</sup>.

Aceitar que a vontade pode ser movida naturalmente, poderia apontar para algum tipo de movimento por necessidade. A vontade, para o Aquinate, é movida tanto pelo exercício do ato quanto pela especificação do mesmo. Dessa forma, no primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por objeto algum, visto que a ignorância de algum objeto pode fazer com não seja desejado. Mas do segundo, a vontade é ora necessariamente movida e ora não. Isso ocorre devido ao fato de no movimento de qualquer potência ser necessário investigar a razão pela qual se move. Assim, ao se apresentar à vontade um bem universalmente bom sob todos os aspectos, como é o caso da bem-aventurança, a vontade deve, necessariamente, a ele tender, visto não ser possível querer o contrário<sup>119</sup>. A vontade é, dessa maneira, afeita ao bem. Em se tratando de um bem real e universalmente válido, entendo Tomás de Aquino, que há um aspecto de necessidade na atividade da vontade. Isso não significa determinismo que

---

<sup>117</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 9, a. 6.

<sup>118</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 10, a. 1.

<sup>119</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 10, a. 2.

pudesse anular o voluntário, isso por que, pertence, exatamente, à faculdade da vontade querer o bem.

Deve-se, ainda, observar se a vontade pode ser movida necessariamente pela paixão do apetite inferior. O Aquinate já defendeu, como acima se afirmou, que a paixão do apetite sensitivo move a vontade. Entretanto, para a paixão movê-la de modo necessário, seria necessário o não uso da razão, o que descaracterizaria um ato humano propriamente dito. Assim, ou não há movimento da vontade ou, se há, a vontade não segue necessariamente a paixão<sup>120</sup>.

Por fim, o autor da *Summa Theologiae*, refere-se, uma vez mais, ao fato de Deus mover necessariamente a vontade, visto que, Ele é o criador da natureza do homem e, assim sendo, quando a vontade se move naturalmente, diz-se que Deus, necessariamente, a moveu. Entretanto, quando se trata dos movimentos contingentes, Ele a move, mas não a determina, de modo necessário, a um termo o que fica evidenciando do que anteriormente se afirmou<sup>121</sup>.

### 2.3 OS ATOS PRÓPRIOS DA VONTADE

Ao alcançar o fim para o qual se move, e mesmo pelo fato de tender ao fim, para Tomás de Aquino, há certa fruição. A vontade é movida a querer algo para fruir, ou seja, o sedento procurará algo capaz de saciar sua sede. A água ou o fruto de sua escolha o fará fruir, não se trata de querer algo pela simples capacidade de querê-lo, antes, para acalentar a alma, para trazer alegria, contentamento, em última instância, para poder gozar do fim alcançado.

De acordo com Gratsch,

A fruição ou o gozo é aquele ato da vontade pelo qual ela se deleita da posse real do fim desejado [...]. Entretanto, a vontade se deleita relativamente pela posse de bens particulares, principalmente se esses contribuem para alcançar o verdadeiro fim, porquanto se deleita plenamente apenas na posse de Deus, bem supremo. Na busca mesma do bom, se experimenta um certo deleite<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 10, a. 3.

<sup>121</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 10, a. 4.

<sup>122</sup> “La *fruizione* o godimento è quell’atto della volontà per il quale essa si compiace del possesso reale del fine agognato [...]. Tuttavia la volontà si compiace relativamente del possesso di beni



Gratsch comentando o tema do gozo, percebe que há fruição não apenas na posse do fim, mas na antecipação, muito embora não se trate de uma fruição plena que tenha a capacidade de saciar todo desejo e toda a busca. De maneira semelhante ao sedento que sente certo prazer pela água a ser alcançada, também o que busca o fim de agir acertadamente, não viverá isso como um peso, pois encontrará gozo em perseguir a ação, ates mesmo de alcança-la.

O autor da *Summa Theologiae*, na consideração da fruição, investiga se fruir é próprio só da potência apetitiva. Para ele, fruição e fruto dizem respeito a uma mesma realidade e um deriva do outro. O nome fruição parece derivar de frutos materiais e estes são aqueles por último, e com certa suavidade, colhidos da árvore, donde resulta que a fruição parece pertencer ao amor ou deleite que se sente ante o termo da expectativa que é o fim, e como está estabelecido que o fim e o bem sejam objetos da potência apetitiva, fica estabelecido que é ato da potência apetitiva fruir<sup>123</sup>.

A fruição, por ser um ato da potência apetitiva, é comum aos homens e aos animais, embora para estes apenas de modo imperfeito, enquanto àqueles de modo perfeito. A partir disso, Santo Tomás de Aquino investiga se existe fruição apenas do fim último. Pelo que já foi afirmado acima, fica evidente que há fruição na espera ou mesmo busca do fim. Ainda assim, retomando a ideia de fruto, o autor afirma que o fato de o fruto ser o último e aquietar o apetite, e isto com certa doçura e deleite. O último pode sê-lo de modo absoluto, ou seja, na beatitude, ou relativo quando se tratar de certas coisas. Estas, porém, sempre estão para o que é último, daí não possibilitarem fruição perfeita, mas apenas o fim último, visto que, como assevera o Aquinate,

Não repousa senão no último, porque, enquanto espera algo, permanece o movimento da vontade em suspenso, embora já tenha atingido algo. Como no movimento local, embora o que é meio na extensão, seja princípio e fim, não se toma em ato como fim senão quando nele se aquieta<sup>124</sup>.

---

particolari, maggiormente se in quanto essi contribuiscono al raggiungimento del vero fine, mentre gode pienamente solo nel possesso di Dio, bene supremo. Nella ricerca stessa del bene, si sperimenta un certo godimento". In: GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D'Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 120.

<sup>123</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 11, a. 1.

<sup>124</sup> "Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo: quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est

Na mesma linha do que acima se afirmou, Tomás de Aquino observa que, no fruir, importa uma relação da vontade com o fim último. A posse do fim último pode ocorrer de modo perfeito quando alguém o possui de modo não apenas intencional, mas também real e, neste caso, há fruição perfeita, ou de forma imperfeita e, neste caso, trata-se de possuí-lo apenas na intenção e, assim, ainda que se frua, não se realiza senão de modo imperfeito<sup>125</sup>. Trata-se do que, em teologia, se chama tensão escatológica – já e ainda não -, ou seja, já pode fruir, mas ainda não em plenitude.

Na sequência, o Aquinate apresenta a intenção e entende que ela é motor da vontade para o fim, ainda que precise dos meios adequados. Comenta Gratsch: “a intenção é um ato da vontade pelo qual ela se propõe tender a um fim ou a uma meta, usando os meios mais adequados”<sup>126</sup>.

Intenção, de acordo com Tomás de Aquino, significa tender para algo e isso é realizado tanto pela ação do movente quanto pelo movimento daquilo que é movido. Ora, o que faz com que o movimento do movido tenda para alguma coisa é a ação originada pelo movente. Desse modo, a intenção é própria do que move para o fim ao qual tende. O que faz da intenção ato da vontade propriamente falando <sup>127</sup>.

Após considerar a intenção como ato da vontade, o Aquinate analisa se ela se refere apenas ao fim último. Segundo o pensador, todo movimento de um ponto A para um ponto C passa, necessariamente, pelo ponto B. Ora, este B é fim, é um meio para C que assume, enquanto parte do caminho, característica de fim, em outras palavras, é termo de parte do movimento, mas não termo do movimento total. No tocante à intenção, ela se refere tanto ao ponto B, enquanto fim intermediário, e quanto ao ponto C, enquanto termo, daí que, embora ela tenda para um fim, isso não significa que sempre será para o fim último, ela pode,

---

medium in magnitudine, sit principium et finis; non tamen accipitur ut finis in actu. Nisi quando in eo quiescitur”. In: **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 11, a. 3.

<sup>125</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 11, a. 4.

<sup>126</sup> “L’intenzione è un atto della volontà con il quale essa si propone di tendere a un fine o ad una mèta usando i mezzi adatti”. In: GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 120.

<sup>127</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 12, a. 1.

como se demonstrou, tender para algum meio que é tomado como termo de parte do caminho em vista do fim<sup>128</sup>.

Sendo que a intenção tende aos meios e aos fins, como estabelecido, o autor da *Summa Theologiae*, apresenta uma reflexão para saber se é um mesmo movimento tanto a intenção do fim, quanto a vontade dos meios. Para ele, o movimento da vontade para o fim e para os meios precisa ser considerado sob duplo aspecto: enquanto a vontade se dirige para um e para outro, encarando-os absolutamente e em si, neste caso, há dois movimentos absolutos da vontade; e enquanto se considera que a vontade busca os meios por causa do fim e, deste modo, é por um e mesmo movimento, com o mesmo sujeito, que a vontade tende para o fim e para os meios. Algo similar ocorre com o intelecto que, por diversos atos, considera de maneira absoluta o princípio e a conclusão, todavia, por um único ato, devido aos princípios, assente à conclusão<sup>129</sup>.

Após a análise pormenorizada da vontade, o que a move, sobre o modo como ela se move e os atos próprios da vontade, santo Tomás de Aquino, no *Tratado dos Atos Humanos*, passa a considerar, no que se refere à ação humana, os atos relacionados aos meios e ordenados aos fins: a eleição, a escolha e o uso.

## 2.4 ATOS RELACIONADOS AOS MEIOS E ORDENADOS AOS FINIS

Depois de ter tratado acerca dos atos da vontade que tendem ao fim: volição ou simples querer, fruição ou gozo e intenção, o autor da *Summa Theologiae* passa a considerar os atos que, nas palavras de Gratsch: “possuem relação com os meios ordenados ao fim e estes são: eleição, escolha e uso”<sup>130</sup>. Trata-se dos atos relacionados aos meios que estão para o fim. Inicialmente o Aquinate considera o tema da eleição, ele questiona se ela é ato da vontade ou da razão. Baseando-se no Estagirita, afirma que eleger é o desejo das coisas

<sup>128</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 12, a. 2.

<sup>129</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 12, a. 4.

<sup>130</sup> “hanno rapporto con i mezzi ordinati al fine e questi sono consenso, scelta e uso”. In: GRATSCH, Edward J. *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino*. Firenze: Piemme, 1988, p. 120.

que estão em poder daquele deseja e desejar é ato próprio da vontade, desse mesmo modo a eleição também o é<sup>131</sup>.

Sendo a eleição é ato da vontade, Tomás de Aquino investiga se ela opera em relação aos meios. A eleição, no silogismo, resulta da sentença ou juízo, ela é quase a conclusão de um silogismo operativo. Todavia, nas ações, o fim se comporta como princípio e não como conclusão, donde resulta que o fim como tal não é objeto da eleição. Apesar disso, analisado na ordem especulativa, nada impede que o princípio de uma demonstração seja a conclusão de outra e, dessa maneira, o fim de uma operação pode ordenar a outra como um meio e, então, é compreendido na eleição na perspectiva do Aquinate<sup>132</sup>.

No artigo seguinte da questão treze, o autor da *Summa Theologiae*, afirma que a operação de eleição enquanto ato da vontade só existe em relação aos atos humanos, pois ninguém escolhe senão o que julga poder fazer por si mesmo e, como apenas os seres humanos deliberam acerca dos meios, resulta que a eleição sempre diz respeito aos atos humanos<sup>133</sup>.

Na sequência o Aquinate investiga se há um caráter de necessidade na operação da eleição. Para ele, a eleição é ato da potência racional exercida sobre os contrários. Assim, a eleição responde à escolha de meios e isso ocorre no âmbito da liberdade e não da necessidade<sup>134</sup>.

Investigada a eleição, o doutor Angélico, passa a considerar o tema do conselho. Segundo ele, para eleger os meios, o conselho é de suma importância. Inicialmente o autor procurar dar uma definição e, para tal inicia perguntando se o conselho é inquirição. Segundo ele, a eleição resulta de um juízo da razão relativo ao que se deve fazer, entretanto, nesse âmbito há muita incerteza, visto que os atos versam sobre os singulares contingentes. E, em relação às coisas duvidosas e incertas, a razão só profere o juízo, mas primeiro, realiza uma inquirição procedente. Assim, a inquirição é necessária antes do juízo em relação ao que deve ser escolhido. Ora, esse tipo de investigação é chamado exatamente de conselho<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 1.

<sup>132</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 3.

<sup>133</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 4.

<sup>134</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 6.

<sup>135</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 14, a. 1.

De acordo com Etienne Gilson, na ação humana há sempre um movimento do universal para o particular e tal movimento é muito semelhante ao sair do imóvel, do certo, e adentrar no campo do movimento e da incerteza.

Por essa razão, conhecer o que alguém deve fazer, é algo fatalmente cheio de incerteza. A razão jamais se arrisca a emitir um juízo sobre as questões duvidosas e incertas sem primeiramente realizar uma deliberação [...] conselho<sup>136</sup>.

Trata-se de sustentar uma posição moral de cunho racional, mas em nenhum momento solipsista ou transcendental apenas. Até porque existem os princípios universais conhecidos e as circunstâncias que são marcadamente contingentes. Nenhuma deliberação particular pode ignorar o princípio universal ou mesmo as circunstâncias das ações humanas.

Em seguida, no *Tratado dos Atos Humanos*, Santo Tomás de Aquino analisa os objetos do conselho para verificar se são somente os meios ou, também, os fins. Segundo o autor, ainda que o conselho diga respeito à inquirição dos meios apenas, pode acontecer de um fim conduzir a outro, como já se observou de sorte que seja, também, objeto do conselho<sup>137</sup>.

As ações humanas são objetos do conselho, por isso, o autor da *Summa Theologiae* investiga se o conselho tem por objeto apenas os atos humanos. Acerca disso, o Aquinate afirma que os atos são objeto do conselho, visto que o homem delibera sobre o que depende dele<sup>138</sup> e o que ele pode fazer. Isso se verifica, também, ao analisar a palavra conselho, oriunda do vocábulo latino *consilium*, significa lugar onde vários se assentam e ali consideram todas as posições existentes para chegarem a um consenso<sup>139</sup>.

O conselho versa sobre singulares contingentes e delibera sobre aquilo que é duvidoso, dessa forma, Tomás de Aquino investiga se o conselho diz respeito a toda operação humana. Apesar de o conselho considerar os singulares contingentes, existem artes que possuem seu modo preciso de operar, como por exemplo, um escritor que não delibera acerca da forma de

---

<sup>136</sup> “Por esa razón, conocer lo que debe uno hacer, es cosa fatalmente llena de incertidumbre. La razón jamás se arriesga a emitir un juicio sobre las cuestiones dudosas e inciertas sin hacerlo preceder por una deliberación [...] *consilium*”. In: GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p. 355.

<sup>137</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 14, a. 2.

<sup>138</sup> Na ação humana, não depende do agente a criação de um princípio universal, o estabelecimento do fim último e o dimensionamento da realidade contingente.

<sup>139</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 14, a. 3.

traçar as letras para escrever seu livro, até porque isso é dado pela arte. Há situações nas quais não faz diferença agir deste modo ou de outro, isso ocorre nas coisas mínimas que pouco afetam a consecução do fim. Assim sendo, seguindo o Estagirita, o Aquinate afirma que existem dois tipos de atos sobre os quais se pode dizer que não há deliberação: os de pouca importância e os que já acontecem determinados no modo como devem ser executados<sup>140</sup>.

O autor da *Summa Theologiae*, ao verificar a operação própria do conselho, verifica se o conselho procede de modo resolutorio. Segundo ele, toda inquirição, parte necessariamente de um princípio. Ora, se este é primeiro, tanto na ordem do ser quanto do conhecer, o processo é compositório, visto tratar-se de proceder das causas aos efeitos. Mas, entretanto, se o primeiro, na ordem do conhecimento é posterior na ordem do ser, então sim o processo é resolutorio. Desse modo, o princípio, na inquirição do conselho, é o fim que é primeiro na intenção e posterior na realização. Analisado nessa perspectiva, necessariamente, há de ser resolutoria a inquirição do conselho<sup>141</sup>.

O conselho é um ato “por meio do qual uma pessoa realiza uma busca entre os meios adequados para alcançar um determinado propósito”<sup>142</sup>. Para haver ação, é certo que não basta apenas eleger e aconselhar. É necessário aderir, ou seja, consentir com tudo o que leva a efetivar a ação. Vale lembrar que o ser humano, considerado nas ações singulares e contingentes, é o único capaz de comer sem fome e não beber mesmo com sede, isso porque delibera, consente e age por si mesmo.

Na sequência do *Tratado dos Atos Humanos*, Tomás de Aquino investiga se o consentimento é ato da virtude apetitiva ou da apreensiva. Para o autor, consentir supõe a aplicação de um sentimento a uma outra realidade. Ora, a aplicação mesma da virtude apetitiva à realidade recebe o nome de sentido, pois experimenta, por assim dizer, a realidade a qual adere. Disso resulta que o consentir é ato da virtude apetitiva<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 14, a. 4.

<sup>141</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 14, a. 5.

<sup>142</sup> “Per mezzo del quale una persona intraprende una ricerca fra i mezzi adatti per raggiungere un dato scopo”. In: GRATSCHE, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 120.

<sup>143</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 15, a. 1.

Santo Tomás analisa se o consentimento tem por objeto o fim. Para ele, o consentimento é a aplicação do movimento apetitivo à determinação do conselho e, como este não possui por objeto senão os meios, o consentimento recai sobre estes<sup>144</sup>.

Para concluir o tema do consentimento, o Aquinate investiga se ele pertence sempre à razão superior<sup>145</sup>. Para o autor, a sentença final sempre pertence ao superior, ao qual é próprio julgar os outros e, enquanto há ainda algo a julgar, a sentença final não é pronunciada. É manifesto que é a razão superior aquela que tem de julgar tudo. A sentença final, ao se referir ao que se deve fazer, é o consentimento no ato. Assim, o consentimento pertence à razão superior pois nela a vontade está incluída<sup>146</sup>.

Após apresentar o tema do consentimento, no *Tratado dos Atos Humanos*, o Aquinate passa a considerar o tema do uso que “é um ato da vontade por meio do qual ela aplica a si mesma e as outras faculdades humanas na busca de um fim mediante o emprego dos meios escolhidos”<sup>147</sup>. A partir desse conceito o autor da *Summa Theologiae* passa a considerar o processo de efetivação da ação humana.

Segundo Tomás de Aquino, o uso de uma coisa provoca a aplicação dessa coisa a alguma operação. Ora, à operação são aplicados tanto os princípios internos da ação, quanto os objetos exteriores. Fazer uso de algo significa aplicá-lo em alguma ação, tal como se faz uso do cavalo para cavalgar. Numa ação são aplicadas as potências da alma e essas são movidas pela vontade para seus atos. Daí fica claro que o uso pertença à vontade<sup>148</sup>.

Ainda no tocante à noção de uso, o Aquinate questiona se o uso pode ter por objeto também o fim último. Neste caso, sendo Deus o fim último, não pode

---

<sup>144</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 15, a. 3.

<sup>145</sup> Tomás de Aquino vê a ação humana como resultado de dois princípios da natureza. Um racional representado pelo intelecto e um irracional, representado pelo desejo. Desta leitura da ação decorre uma dupla compreensão da própria natureza humana caracterizada por uma natureza particular e uma natureza universal. Neste sentido, trata-se de a chamada razão superior garantir que não haja uma deliberação de cunho individual e puramente casuístico, mas de valor universal, exatamente por levar em conta o conhecimento objetivo de valores e normas universais. Não pode haver espaço ser legítima uma ação humana que vise satisfazer o próprio desejo. Não se trata de anular o desejo, mas de desejar o bem comum.

<sup>146</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 15, a. 4.

<sup>147</sup> “È un atto della volontà per mezzo del quale essa applica se stessa e se altre facoltà umane nel perseguire un scopo mediante l'impiego dei mezzi scelti”. In: GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D'Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 121.

<sup>148</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ia-IIae, q. 16, a. 1.

ser utilizado como objeto, pode apenas ser fruído<sup>149</sup>. E, finalmente, o Doutor Angélico analisa se o uso precede a eleição. Para ele, como a vontade move a razão e dela faz uso, pode-se entender, por uso dos meios, o exame refletido da razão pelo qual ela se refere ao fim e, dessa maneira, o uso pode preceder a eleição<sup>150</sup>.

Após o exame do uso, passa-se a análise do ato de imperar. Fica nítido o empenho do autor em esquadrihar a estrutura da ação humana, mas, acima de tudo, sua efetivação como acima se observou.

Por fim, um último elemento a ser considerado está situado na questão dezessete do *Tratado dos Atos Humanos*. Nela o autor da *Summa Theologiae*, investiga se imperar é ato da vontade ou da razão. Afirma Tomás de Aquino: “imperar é ato da razão, pressuposto o ato da vontade”<sup>151</sup>. Segundo ele, isto se verifica pelo fato de o que impera ordena o imperado para a ação e o faz intimando ou advertindo, de modo não absoluto, quando ordena dizendo faze isto e de modo absoluto quando ordena debes fazer isto.

O primeiro movente das potências da alma para o exercício do ato é a vontade [...] Como porém, o segundo movente não move senão em virtude do primeiro movente, segue-se que aquilo que a razão move por império procede da potência da vontade<sup>152</sup>.

São ações das outras faculdades humanas comandadas pela vontade. Ainda que o comando, a ordem, pertença ao intelecto, esta ordem pressupõe um ato da vontade mesma. Assim, o império aparece como o que se poderia chamar de princípio do desenrolar da ação, é o comando interno para a externalização da ação humana.

## 2.5 ESTRUTURA TOMASIANA DA AÇÃO HUMANA

Após uma retomada do *Tratado dos Atos Humanos* ficam claros, desde a primeira questão, dois elementos extremamente relevantes: o primeiro, ao

<sup>149</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 16, a. 3.

<sup>150</sup> Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 16, a. 4.

<sup>151</sup> “Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis”. In: *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 17, a. 1.

<sup>152</sup> “Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, [...] Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis”. In: *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 17, a. 1.



afirmar a existência, nos atos humanos, de um princípio intrínseco de ação; o segundo e fundamental, diz respeito a um elemento merecedor de maior atenção que lhe é dada na investigação do *Tratado das Bem-aventuranças*, a questão teleológica.

O panorama conceitual exposto demonstra que um ato propriamente humano é um ato voluntário, cujo princípio é interno e o agente possui conhecimento do fim para o qual tende a ação. O princípio interno garante, em determinada ação, ser o próprio sujeito agente a mover a si mesmo. Já o conhecimento do fim abre o horizonte do desenvolvimento pleno de um ser humano orientado, possuidor de rumos definidos.

Assim, no *Tratado dos Atos Humanos*, o ser humano é apresentado como criatura racional dotada de livre-arbítrio e, por livre-arbítrio, entende-se inteligência e vontade. O fato de ser dotado de inteligência e de vontade é o elemento que garante ao homem tomasiano a propriedade inseparável do agente racional e livre, distinguindo-o dos demais animais exatamente por ter capacidade intelectual e, pela liberdade, poder ser responsabilizado por suas ações<sup>153</sup>.

De acordo com o comentador Garrigou-Lagrange, os atos humanos são, antes de qualquer coisa, atos da vontade dirigidos pela inteligência. Tomás de Aquino os apresenta distinguindo-os em “atos elícitos ou imediatamente produzidos pela vontade mesma e os atos das demais faculdades enquanto imperados pela vontade”<sup>154</sup>. Os primeiros visam quer aos meios, quer aos fins. Visam aos fins o simples querer, a intenção e o gozo. Visam aos meios o consentimento e a eleição. Cada um desses atos da vontade, referentes ora aos fins, ora aos meios, está sempre precedido por um ato da inteligência que o dirige. Dessa maneira, o simples querer é dirigido pelo conhecimento do bem; a intenção, pelo juízo sobre a obtenção deste bem; o consentimento nos meios, pelo conselho; a eleição, pelo último juízo prático, o qual encerra o processo de deliberação<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Cf. GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951, p.353.

<sup>154</sup> “Actos elícitos o inmediatamente producidos por la voluntad misma, y los actos de las demás facultades en cuanto que son imperados por la voluntad”. In: GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntesis Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946, p. 319.

<sup>155</sup> Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntesis Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946, p. 319.

Por fim, depois da eleição voluntária, vem o império, o mandato, ato de inteligência que dirige a execução dos meios escolhidos, elevando-se desde os meios ínfimos até os mais elevados, até os mais próximos ao fim que se quer alcançar e, portanto, de um modo ascendente, porque a ordem da execução segue a direção oposta à ordem da intenção que descende do fim desejado aos últimos meios que se devem empregar para conquistá-lo<sup>156</sup>.

Embora a ação humana pareça, tão simples e até automática, quando observada atentamente, verifica-se a complexidade dessa operação. Sendo um processo tencionado pelo fim, manifestamente voluntário, que, ao considerar os meios, os quer, busca o conselho, elege aderindo/consentindo a eles e, por fim, antes de imperar, empenha as forças necessárias (uso) e, então sim, impera, externalizando a ação humana. Tem-se aqui, na visão de Santo Tomás de Aquino, o que se pode denominar a estrutura de uma ação propriamente humana.

Ao *imperium* de inteligência, segue-se, segundo Lagrange, o *usus activus* da vontade, aplicando ao ato as diversas faculdades. Aqui se situam os atos imperados propriamente ditos, pertencentes às diferentes faculdades aplicadas às suas operações: trata-se do *usus passivus*. Por fim, a vontade repousa sobre a posse do fim alcançado, *fruitio*. Desse modo, o fim é o primeiro na ordem da intenção, mas é o último na ordem da execução<sup>157</sup>. Portanto, a ação humana é caracterizada por esta racionalidade própria de um ser cuja forma é uma alma racional. Tal ação está tencionada pelo fim que lhe é cognoscível, por isso, opera para alcançá-lo. Se ela opera e alcança determinado fim, é porque está tencionada para este, o último no qual poderá repousar e fruir sem ter de seguir operando em busca de outros fins.

Para completar o pano de fundo conceitual a partir do pensamento do autor da *Summa Theologiae*, depois de terem sido definidos hábito, virtude e ter sido apresentada de modo minucioso a estrutura da ação humana, será

---

<sup>156</sup> “Por el último, después de la elección voluntaria viene el *imperium*, el mandato, acto de inteligencia que dirige la ejecución de los medios elegidos, elevándose desde los medios ínfimos hasta los más elevados, hasta los más cercanos al fin que se quiere obtener, y por lo tanto de un modo ascendente, porque el orden de la ejecución sigue una dirección opuesta la orden de la intención que descende del fin deseado a los últimos medios que se deben emplear para conquistarlo”. In: GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntesis Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946, pp. 319-320.

<sup>157</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntesis Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946, pp. 319-320.

imperioso investigar a virtude da prudência para que sobre esse alicerce de conceitos tomasianos a problemática da prudência infusa possa ser examinada.

### 3 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA

Do percurso encetado até aqui, ficou evidente o caráter virtuoso ser uma questão de necessidade para o homem. O *Tratado dos Hábitos* e o *Tratado das Virtudes* trouxeram à luz o que Tomás de Aquino entende por virtude, bem como a necessidade da compreensão de maneira acurada, já que, sendo a virtude necessária, é pelo hábito que se pode adquiri-la.

De posse das definições de virtude como um hábito de ação bom e de hábito como disposição de caráter que pode ser adquirida pela repetição reiterada de ações, pode-se investigar com mais propriedade a sabedoria prática em Tomás de Aquino, a *Prudentia*.

#### 3.1 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA NO *DE PRUDENTIA*

Considerando o fato de Tomás de Aquino em sua obra magna ter dedicado um tratado à virtude da prudência, nada mais adequado do que realizar essa análise da *prudentia* no *De Prudentia*.

O tema da sabedoria prática é bastante caro a autores anteriores a Tomás de Aquino, a própria *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é testemunha dessa atenção dedicada ao tema. Em se tratando do autor da *Summa Theologiae*, segundo Gratsch:

Depois de haver estudado as virtudes teologais, Santo Tomás examina as virtudes cardiais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. São assim chamadas pela sua importância fundamental. Todas as virtudes morais podem ser sintetizadas nestas quatro<sup>158</sup>.

Nesse mesmo sentido, Jean Lauand afirma que nenhuma virtude moral pode existir sem prudência<sup>159</sup>. Com isso, fica a advertência que se está investigando o alicerce mais sólido para a ética de Tomás de Aquino: a *Prudentia*! Pois, ela assume aqui um papel de fundamental importância quer por

<sup>158</sup> “Dopo Le virtù teologali, S. Tommaso esamina le virtù cardinali: prudenza, giustizia, fortezza e temperanza. Sono chiamate virtù cardinali per la loro importanza fondamentale. Tutte le virtù morali possono ridursi a queste quattro”. In: GRATSCHE, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 205.

<sup>159</sup> Cf. LAUAND, In: AQUINO, Tomás. **A Prudência**. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. X.

si mesma, quer pela gênese das demais virtudes e por que não, da vida moral propriamente dita.

A prudência é, para os antigos, de acordo com Garrigou-Lagrange, a virtude intelectual responsável por dirigir todas as virtudes morais. Antão Tomás de Aquino, assume a definição da prudência como “...**recta ratio agibilium**, a reta razão que dirige imediatamente nossos atos humanos”<sup>160</sup>. Trata-se da reta razão aplicada ao agir.

#### Segundo De Paz:

Como teólogo, [Tomás] falou de Deus, fim último, cognoscível pela fé, bem-aventurança última, capaz de suscitar os maiores esforços no homem, que, peregrino e no «ainda não», ainda opera apoiado e movido pela esperança na busca da felicidade; e, por último, de Deus, que porque é amor e chama ao amor, convida o homem a compartilhar suas riquezas e a viver num intercâmbio de profunda amizade e gozo inefável. Uma vez que esclareceu o fim, quer iluminar, mediante a reflexão serena e profunda, aquelas mediações que, como instrumentos adequados, capacitam para aproximar-se d’Ele e o auxiliam em sua realização, permitindo-lhe, de alguma maneira, vivê-lo e conquistar assim sua perfeição. Com a inteligência que o caracteriza, estuda as virtudes em torno das quais gira a vida moral; concretamente, as virtudes cardiais, que, como dobradiças, apoiam e sustentam, e, ao mesmo tempo, abrem a existência humana a suas possibilidades mais altas, a seu mais harmônico desenvolvimento e à sua felicidade<sup>161</sup>.

Dessa maneira, trata-se de uma reflexão muito cara à vida moral, pois atinge o cerne da existência humana: a busca da realização ou, em outros termos, a busca pela felicidade plena possível de ser alcançada na beatitude quando será possível fruir na posse do fim último.

Para De Paz, o escrito de Santo Tomás de Aquino é o primeiro que pode ser chamado de *Tratado da Prudência*. De acordo com o comentador, isso ocorre

<sup>160</sup> “...**recta ratio agibilium**, la recta razón que dirige inmediatamente nuestros actos humanos”. GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntesis** Tomista. Buenos Aires: Ediciones Desclee, De Browner, 1946, p. 391.

<sup>161</sup> “Como teólogo, [Tomás] ha hablado de Dios, último fin, cognoscible por la fe, bienaventuranza última, capaz de suscitar los mayores/ esfuerzos en el hombre, que, peregrino y en el «aún no», todavía bracea apoyado y movido por la esperanza a la búsqueda de la felicidad; y, por último, de Dios, que porque es amor y al amor llama, invita al hombre a compartir sus riquezas y a vivir en un intercambio de entrañable amistad y gozo inefable. Una vez que ha clarificado el fin, quiere iluminar, mediante la reflexión serena y profunda, aquellas mediaciones que, como instrumentos adecuados, capacitan para acercarse a El y le ayudan en su realización, permitiéndole, de alguna manera, vivirlo y conquistar así su perfección. Con el ingenio que le caracteriza, estudia las virtudes en torno a las cuales gira la vida moral; en concreto, las virtudes cardinales, que, como goznes, apoyan y sostienen, pero al mismo tiempo abren, la existencia humana a sus posibilidades más altas, a su más armónico despliegue y a su felicidad”. PAZ, Herminio de. **Tratado de la Prudencia. Introducción a las Cuestiones 47 a 56**. IN: AQUINO, Tomás de. **Suma de Teología**. Vol. 5, Madrid: BAC, 1995, v. 3, p. 373.

em virtude da descoberta e apreço do pensamento aristotélico e pela influência do ensinamento bíblico tradicional. Há ainda que ressaltar sua original sistematização filosófico-teológica. No *De Prudentia* é possível encontrar uma antropologia e uma metafísica nas quais são ressaltadas a dignidade humana e positividade do real visto aqui como algo positivo e não portador do mal e sede das paixões ou mesmo realidade pecaminosa <sup>162</sup>.

Mais que uma curiosidade, De Paz indica a importância do *De Prudentia* para todas as investigações posteriores, pois há um importante aspecto de originalidade, além da óbvia relevância no *Tratado da Prudência* que compreende as questões de 47 a 57 da Ila. Ilae. Esse dado é importante também para o intendo da presente tese.

Para iniciar a incursão desse precioso tratado de Tomás de Aquino, primeiro, perguntar: como alguém pode ser prudente? O Aquinate responde à pergunta ao investigar se a prudência existe no ser humano por natureza. A prudência, segundo ele, implica o conhecimento tanto das ações particulares quanto do universal. Como a prudência tem por objeto os meios, e, sendo estes diversos, ela não pode ser natural<sup>163</sup>. A contingência da realidade impõe à razão que não pertence naturalmente ao ser humano a virtude da prudência.

Isso posto, autor da *Summa Theologiae* investiga a virtude da prudência considerada em si mesma. Ele analisa se ela reside na potência cognoscitiva ou na apetitiva. De acordo com ele, prudente significa ver ao longe, visto que o prudente é perspicaz e, assim, prevê os acontecimentos de modo antecipado, não como uma espécie de adivinho, mas como ser perspicaz. E, como a visão pertence à potência cognoscitiva, estabelece que a prudência pertença a esta mesma potência, pois conhecer o futuro levando em consideração o passado e o presente competem à razão, e isto se dá por certa comparação, sendo esta uma atividade própria da prudência que, portanto, tem a razão como sua sede<sup>164</sup>.

Nesse mesmo sentido, esclarece Lauand: “*Prudentia* é ver a realidade e, com base nela, tomar a decisão certa”<sup>165</sup>. As decisões são tomadas por seres

---

<sup>162</sup> Cf. PAZ, Herminio de. **Tratado de la Prudencia. Introducción a las Cuestiones 47 a 56.** IN: AQUINO, Tomás de. **Suma de Teología.** Vol. 5, Madrid: BAC, 1995, v. 3, p. 374.

<sup>163</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ila. Ilae. q. 47, a. 15.

<sup>164</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Ila. Ilae. q. 47, a. 1.

<sup>165</sup> AQUINO, Tomás. **A Prudência.** (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. X.

humanos situados cronológica e culturalmente. Negando essa visão da realidade seria impossível agir e, caso o fizesse, poderia alcançar muito mais danos que bons frutos. É o que ocorre um piloto que faz seu avião decolar de um aeroporto sem considerar as condições da aeronave, sem verificar as condições climáticas e sequer traçar um plano de voo.

Na sequência, o Doutor Angélico analisa se a prudência só pertence à razão prática, ou se possui vinculação com a razão especulativa. Para ele, como é próprio do que é prudente ser bem aconselhado e o conselho diz respeito ao que se deve fazer em vista do fim, cumpre definir que quem se ocupa desta atividade é a razão prática<sup>166</sup>.

De acordo com Sallés, “Razão especulativa e prática são, como é sabido, uma mesma potência, a que ordinariamente denominamos inteligência, razão, etc., mas que dispõem de dois usos distintos ainda que não opostos”<sup>167</sup>. Assim, não existe uma oposição entre especulativo e prático, a operação própria da prudência possui, nessa altura do Tratado, um caráter prático.

Dado que a prudência pertencente ao âmbito da razão prática, o autor da *Summa Theologiae*, investiga se ela conhece o particular. Segundo ele, pertence à prudência, não apenas a consideração na dimensão racional, mas, também, o obrar que é o fim da razão prática. Agente algum pode aplicar de maneira conveniente uma coisa à outra, se não conhecer a ambas. As ações humanas dizem respeito aos particulares, daí é necessário o prudente conhecer os princípios universais da razão, bem como os casos particulares sobre os quais as ações versam<sup>168</sup>. A virtude da prudência possui uma peculiaridade importante na relação entre teoria e prática, pois ela opera em ambos os âmbitos da vida moral.

Debruçar-se sobre situações particulares não é tarefa fácil, entretanto, a ação humana se desdobra no âmbito em prático nas situações pontuais e contingentes. É exatamente neste ponto que se quer assumir a posição de Jean

---

<sup>166</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47, a. 2.

<sup>167</sup> “Razón teórica y práctica son, como es sabido, una única potencia, a la que de ordinario denominamos inteligencia, razón, etc., pero que dispone de dos usos distintos, aunque no opuestos”. SELLÉS, Juan Fernando. **Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino**. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 101, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, p. 09.

<sup>168</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47, a. 3.

Lauand quando afirma que tratar da prudência é reconhecer que compete à pessoa a direção da própria vida<sup>169</sup>, sob pena de anular o voluntário e, conseqüentemente a responsabilidade ou mesmo o mérito do sujeito que age.

De acordo com Lauand:

Santo Tomás mostra que não existem “receitas” de bem agir, não há critérios comportamentais operacionalizáveis, porque – e esta é outra constante do Tratado [da Prudência] – a *prudentia* versa sobre ações contingentes, situadas no “aqui e agora”<sup>170</sup>.

Colocar esse peso na contingência e no *hic et nunc* da existência humana não é uma forma de casuísmo, é, acima de tudo, reconhecer que a ação moral ocorre num âmbito real e situado e que este espaço pode interferir drasticamente no desdobramento da ação. Não cabe à prudência mudar a realidade. Esta, ao menos num primeiro momento, está dada e o agente moral precisa estar apto a enfrentá-la. O próprio Lauand, para ilustrar esse aspecto da existência humana, retoma a obra de Dostoiévski e afirma:

no ‘Grande Inquisidor’ de Dostoiévski que descreve o homem esmagado sob a carga terrível: a liberdade de escolher e apresenta a massa que abdicou da *prudentia* e se deixou escravizar, preferindo ‘até mesmo a morte à liberdade de discernir entre o bem e o mal’. E, assim, os subjugados declaram de bom grado: ‘reduzi-nos à servidão, contanto que nos alimenteis’<sup>171</sup>.

A lembrança da obra de Dostoiévski pode parecer uma visão um tanto pessimista e catastrófica, entretanto, retrata uma realidade dolorida para a espécie humana: humanos que se contentam com *pão e circo*. Em contrapartida, há quem procure ajuda para tomar as decisões e, talvez, aí resida um caminho possível na formação e reflexão humana no que toca a ética.

As agruras da deliberação em meio a tantas dificuldades, não deve conduzir à imprudência, ou mesmo à preguiça mental. De acordo com Lauand:

Não podemos ter a certeza matemática nem critérios operacionais para discernir o bem; para a boa decisão moral, precisamos das (frágeis e incertas) luzes da *prudentia*: ter a memória do passado, examinar as circunstâncias (e as circunstâncias como fonte de

<sup>169</sup> Cf. LAUAND, In: AQUINO, Tomás de. **A Prudência**. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XII.

<sup>170</sup> AQUINO, Tomás de. **A Prudência**. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XII.

<sup>171</sup> LAUAND, In: AQUINO, Tomás de. **A Prudência**. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XV.



moralidade detonam qualquer tentativa de espalhar a conduta em manuais de escoteiro morais) [e] recorrer ao conselho<sup>172</sup>.

Na perspectiva tomasiana, ignorar a prudência, impõe o sério risco de enjaular o agente moral em manuais insuficientes diante da realidade, ou agir como se a realidade não importasse para a vida moral e em qualquer lugar do universo a regra é a mesma e pode ser aplicada do modo exato. De um lado é vislumbrada a dificuldade na escolha dos meios e a tarefa árdua que se impõe ao agente moral, de outro não se pode adentrar na selva de uma conduta relapsa à qual tudo é permitido. Do que afirmou Lauand, há o passado com sua herança, com seus valores a iluminar o aqui e agora sempre novo da ação moral e o futuro - ou a Beatitude como Fim Último - tencionado pelo agente.

Ainda que a prudência tenha sido tratada como virtude, Tomás de Aquino investiga no *De Prudentia*, para saber se ela é ou não virtude. De acordo com ele, a virtude tem a propriedade de tornar bom seu possuidor, bem como suas obras. O bem pode ser considerado de duas maneiras: materialmente (aquilo que é bom); e formalmente (aquilo que é em essência bom). Dessa maneira, o bem é objeto da potência apetitiva. Há hábitos que regulam a reta razão no que se refere ao apetite e são virtudes menos essencialmente visto que ordenam bem na perspectiva material. Entretanto, há os hábitos que dizem respeito à retidão do apetite e são virtudes mais essencialmente, pois possuem por objeto não apenas o bem material, mas também o formal. Sabendo que, à prudência pertence a aplicação da reta razão às obras, não é possível tal aplicação sem o 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>173</sup>.

A prudência além de possuir a natureza de virtude como as intelectuais, possui, também, noção própria de virtude moral<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> AQUINO, Tomás de. **A Prudência**. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XX – XXI.

<sup>173</sup> “Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur”. In: **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 4.

<sup>174</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 4.

Seguindo a elaboração acima, o Aquinate pergunta, no *De Prudentia*, se a prudência é uma virtude especial. Para o autor, atos e hábitos se especificam pelos objetos, assim é um hábito especial o que corresponder a um objeto especial, distinto de outros e, em sendo bom, dará lugar, conseqüentemente, a uma virtude especial. No caso de um objeto especial é preciso considerar não apenas em sua natureza material, mas, especialmente, sua natureza formal. Dessa maneira, a diversidade de natureza do objeto que diversifica a potência diversifica, também, o hábito. Assim, a prudência, visto que existe na razão, se diversifica das demais virtudes intelectuais de acordo com a diversidade material de objetos e versa sobre os contingentes ao passo que a sabedoria, a ciência e o intelecto versam sobre o necessário<sup>175</sup>.

Aqui poderia haver uma confusão com a noção de arte. Para deixar claro que não há confusão entre prudência e arte, especifica Tomás de Aquino que a arte versa sobre o que é feito na matéria e a prudência versa sobre as ações imaginantes no sujeito que as produz. Contudo, esta se distingue das virtudes morais pela razão formal diversificada das potências, e da potência apetitiva, na qual reside a virtude moral, “Donde se evidencia que a prudência é uma virtude especial, distinta de todas as outras virtudes”<sup>176</sup>.

De acordo com os comentadores a prudência é uma virtude tão especial que foi considerada como bem recorda Sallés, *auriga virtutum*<sup>177</sup>. Ela não apenas conduz as demais virtudes, mas, também, as aperfeiçoa. Desse modo, poderia ser chamada forma das virtudes pelo fato de que todas estas participam e dependem daquela. A *Prudentia* também é chamada, como observa Santo Tomás de Aquino de *genetrix virtutum*<sup>178</sup>, ou seja, origem ou fonte de todas as virtudes. Como ela versa sobre os singulares, deliberando sobre meios em vista dos fins, é imprescindível no processo de aquisição ou mesmo na atualização de

---

<sup>175</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 5.

<sup>176</sup> “Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam”. In: **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 5.

<sup>177</sup> Referência ao cavalo que conduzia os demais. Esta definição é de elaboração platônica, é aceita por Aristóteles e retomada por Tomás. Com tal expressão se quer firmar que a prudência dirige e regula todas as virtudes morais, sendo que, no Aquinate este conceito de ‘auriga’ aparece através dos termos ‘motor’, ‘princípio’ e ‘medida’ das virtudes. Cf. SALLÉS, Juan Fernando. **La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino**. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 90, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, p. 35.

<sup>178</sup> Literal e livremente, se pode traduzir por ‘mãe das virtudes’.

uma virtude potencial. Isso lhe confere singularidade e a torna, em termos tomasianos, uma virtude especial.

Progredindo na argumentação, no *De Prudentia*, o Aquinate pergunta se a prudência preestabelece o fim às virtudes morais. De acordo com ele, o fim destas é o bem humano e o bem da alma humana é existir de acordo com a razão. Portanto, o fim das virtudes morais deve preexistir na razão. O autor da *Summa Theologiae* lembra que, na razão especulativa, existem certas razões naturalmente conhecidas por si mesmas, há ainda outras que são conhecidas por meio delas, como é o caso das conclusões que são objetos da ciência. De modo similar, preexistem na razão prática, certas noções como princípios naturalmente conhecidos, os fins das virtudes morais, isso porque, na ordem das ações, o fim desempenha a mesma função que o princípio na ordem especulativa, como demonstrado anteriormente. Igualmente, há outras noções, no domínio da razão prática, vistas como conclusões e, por sua vez, são meios que conduzem aos fins, sendo aqueles, objeto da prudência, donde se conclui que cabe à prudência dispor dos meios e não preestabelecer os fins<sup>179</sup>.

Sendo que é tarefa da *Prudentia* dispor dos meios e não preestabelecer os fins, Tomás de Aquino sustenta que o fim de uma virtude moral é atingir o meio termo<sup>180</sup>, ou seja, o ponto nevrálgico da virtude, refere-se à justa medida de não errar nem pelo excesso e nem pela falta. Assim, o Aquinate passa a investigar se cabe à prudência estabelecer o meio termo das virtudes. De acordo com ele, o fim próprio de cada virtude é conformar-se à reta razão. Tal fim é dado ao homem em conformidade com a razão natural, pois dita a cada um o dever de viver segundo a razão. Todavia, é em virtude da disposição da prudência que o homem sabe de qual modo e por quais meios chegará ao meio termo racional, pois, embora o fim da virtude moral seja atingir o meio termo, é pela reta disposição dos meios que se atinge o meio termo, de nada adiantaria conhecer o meio termo e não ter possibilidade de alcançá-lo<sup>181</sup>.

Visto que o fim da virtude moral consiste em encontrar o meio termo e, para tanto, é imprescindível a operação própria da prudência, Tomás de Aquino

---

<sup>179</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 6.

<sup>180</sup> Aqui Tomás de Aquino deixa clara sua posição em relação à ética aristotélica. O conceito de *mediedade* em Aristóteles, é evidente nessa passagem. Outras expressões mais simples podem, também, expressar o significado de 'meio termo', como, por exemplo: justo meio ou justa medida.

<sup>181</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 7.

passa a analisar se mandar é o ato principal da prudência porque como sabe-se a prudência é a reta razão aplicada ao agir, assim, seu ato principal será o da razão aplicada às ações humanas. Para Tomás de Aquino, três são os atos principais da razão: aconselhar; julgar as coisas descobertas (competência da razão especulativa); e mandar (operação da razão prática – consiste na aplicação do que foi aconselhado e julgado). Desse modo, o ato de mandar é o mais próximo do fim da razão prática, o ato principal dessa razão, que é a *Prudentia*<sup>182</sup>.

Sendo os três atos principais da prudência, aconselhar, julgar e mandar ou imperar, pelo modo próprio de operar da razão prática, fica manifesta a existência de um conjunto de operações capazes de conduzir a uma reta escolha.

Após isso, o Aquinate verifica se a solícitude faz parte da prudência. Ele o comprova, retomando a elaboração etimológica, afirmando que a palavra latina *sollicitus* significa solerte (*solers*) e pronto (*citus*), pois, por uma certa solécia da alma o sujeito torna-se ágil para fazer o que deve. Ora, sabe-se que isso pertence à prudência que ordena, como ato principal, em relação ao que deve ser feito a partir do que foi previamente julgado e aconselhado<sup>183</sup>.

Na sequência do *De Prudentia*, o autor da *Summa Theologiae* investiga se a prudência se estende ao governo da multidão ou se só ao governo de si mesmo. De acordo com Tomás de Aquino, a partir da primeira consideração o homem busca apenas o seu próprio bem. Tal posição, entretanto, repugna à caridade que busca o interesse de todos. Mas, repugna, também, à razão reta que considera ser o bem comum melhor que o particular, pois, se a prudência aconselha sobre os meios que conduzem ao fim devido, torna-se manifesto sua ocupação não apenas com o bem individual, mas também, com o bem comum<sup>184</sup>. Aqui são unidos o conceito de Caridade, próprio da tradição judaico-cristã, e o de Animal Político, proveniente de Aristóteles, duas vertentes de pensamento unidas pelo operar específico da *Prudentia*.

Sendo que a prudência opera no campo coletivo, como afirmado, Santo Tomás verifica se a prudência política é da mesma espécie da prudência

---

<sup>182</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 8.

<sup>183</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 9.

<sup>184</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 10.

individual. Para o autor, a razão formal de todos os meios depende do fim para o qual estão orientados, donde é possível concluir, que pela diversidade de fins há diversidade de hábitos na perspectiva da espécie. Sendo os fins diversos, é necessário que haja espécies diferentes de prudência. Disso resulta, no âmbito da filosofia de Tomás de Aquino, que há uma prudência para o bem pessoal que é, segundo ele, a prudência propriamente dita, uma outra para bem da família, a prudência econômica e, ainda, uma terceira para o bem da cidade, que é a prudência política<sup>185</sup>.

Definindo existirem três espécies de prudência, Tomás de Aquino verifica se a prudência é própria dos súditos ou só dos chefes. Segundo ele, a prudência tem sua sede na razão e a esta pertence, propriamente, o governo, donde resulta serem convenientes a razão e a prudência pela participação no governo. Sabe-se que aos súditos, bem como aos escravos, não cabe governar, mas serem governados. Todavia, todo ser humano, enquanto ser racional participa do governo pelo arbítrio da razão, por isso, nesta mesma medida lhe convém a prudência<sup>186</sup>.

Na mesma linha do que foi investigado ao tratar da virtude em geral, o Aquinate investiga se a prudência pode se perder pelo esquecimento. De acordo com o autor, o esquecimento é relativo ao conhecimento, e, a prudência, embora não consista no conhecimento, utiliza-o, aplicando-o para seu ato principal, o de mandar, de tal sorte que ela não fica diretamente eliminada, mas fica impedida de operar dado que o conhecimento foi afetado pelo esquecimento<sup>187</sup>.

### 3.2 A PRUDÊNCIA COMO *RECTA RATIO AGIBILUM*

No *De Prudentia* evidencia-se que o homem prudente é, a título de conclusão, o homem virtuoso. O prudente é o que bem delibera, analisando a partir dos princípios universais, confrontando-os com a realidade do *hic et nunc* sob uma perspectiva teleológica, escolhendo os meios adequados e agindo de acordo com a reta razão para atingir o fim, até que seu espírito possa fruir na posse do fim último na beatitude.

---

<sup>185</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 11.

<sup>186</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 12.

<sup>187</sup> Cf. **Summa Theologiae** IIa. IIae. q. 47, a. 16.

Ao analisar a prudência na perspectiva da ética tomasiana, D’Arc Ferreira afirma que Tomás de Aquino parte de um tipo de regra geral: “O fim das virtudes morais é o bem humano que consiste na conformidade com a razão”<sup>188</sup>.

E acrescenta:

Para que o homem possa dar a direção perfeita de seus apetites, ele precisa de duas coisas: primeiro assinalar a meta; segundo, marcar a rota que conduz a ela. A meta é o fim; a rota os meios. A direção dá-se de duas formas distintas: uma pelas virtudes morais adquiridas e outra pelas virtudes morais infusas<sup>189</sup>.

Assim, tendo um horizonte a perseguir, na rusticidade do aqui e agora e da finitude humana, deliberar elegendo os meios apropriados às ações é, para Tomás de Aquino, o caminho da virtude e o virtuoso é beneficiado pois é tornado bom pelas mesmas virtudes e suas próprias obras serão, também, boas.

É possível observar quotidianamente são realizados julgamentos superficiais imputando a alguém pena ou prêmio por uma determinada ação. Entretanto, o ser humano não é um ente de ações isoladas e desconexas, muito embora ele possa estar bastante distante de possíveis padrões de comportamento, ele é um ser capaz de novidade, capaz de mudança.

Analisando a virtude da prudência, segundo D’Arc Ferreira, Santo Tomás de Aquino pretendeu explanar a ligação existente entre os atos singulares e os princípios morais<sup>190</sup>, o que leva à conclusão de que uma ação pontual possui uma ligação muito forte com disposições que são internas, contudo, não esgota o que é o agente do ponto de vista de seu caráter e, ao mesmo tempo, revela a interferência da situação de contingência vivida pelo agente.

Não se trata de querer emitir um juízo sobre as intenções de determinado agente. Fazê-lo é praticamente impossível, do mesmo modo que tentar ajuizar uma disposição de caráter, todavia, se existe o desejo de ajudar um ser humano a fazer escolhas corretas, é imprescindível deparar-se com a questão da

---

<sup>188</sup> FERREIRA, Anderson D’Arc. “A Ética em Tomás de Aquino: um horizonte dialógico frente à Ética Contemporânea”. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência**. Recife: Printer, 2006, p. 33.

<sup>189</sup> FERREIRA, Anderson D’Arc. “A Ética em Tomás de Aquino: um horizonte dialógico frente à Ética Contemporânea”. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência**. Recife: Printer, 2006, p. 33.

<sup>190</sup> Cf. FERREIRA, Anderson D’Arc. “A Ética em Tomás de Aquino: um horizonte dialógico frente à Ética Contemporânea”. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência**. Recife: Printer, 2006, p. 34.

formação do caráter dada pela repetição reiterada de ações, ainda que uma ação não esgote a disposição adquirida, pelo simples fato de poder ser ela apenas o início do processo de aquisição de um hábito contrário, ou seja, de um vício. No que se refere à virtude da prudência, um ato imprudente não revela que o agente possua uma disposição viciosa e, se o for, há a possibilidade de combatê-la com o cessar da atividade ou mesmo aquisição da disposição contrária.

A prudência é uma virtude que, de um lado impregna de racionalidade a práxis do homem e, de outro, causa tensão para que tal práxis não seja reduzida a pura teoria ou técnica. Isto é possível graças ao fato de “a prudência ter algo em comum com as virtudes intelectuais porque aperfeiçoa o intelecto [e] algo em comum com as virtudes morais porque dirige nossas ações”<sup>191</sup>.

Garrigou-Lagrange observa que a prudência possui três atos: o conselho que examina os diversos meios para um fim determinado; o juízo prático que determina o melhor meio e, assim, dirige a eleição; e o império que dirige, através dos meios escolhidos, a execução da ação. Todavia, cada sujeito prudente julga o bem a realizar de acordo com suas inclinações e sua situação; por isso, é necessária a existência da estreita vinculação entre a prudência e as virtudes morais. “Em outros termos, ninguém pode ter a verdadeira prudência [...] distinta da astúcia e da engenhosidade se não possui, em um grau proporcional a justiça, a fortaleza, a temperança, a lealdade, uma verdadeira modéstia”<sup>192</sup>. Isso implica no tema da conexão das virtudes.

A conexão das virtudes é admitida pela ligação entre a prudência e as virtudes morais além de ser sustentada por Santo Tomás de Aquino na questão 65 da Ia. Ilae. Sobre isto, vale dizer que a “ética tomista sustenta uma tese forte: se se possui uma virtude, possuir-se-á todas as outras”<sup>193</sup>. Para o Aquinate, uma virtude moral é imperfeita quando se trata apenas de uma inclinação<sup>194</sup> ou costume, mas pode ser perfeita, quando se trata de uma virtude realizada de

---

<sup>191</sup> “La prudenza ha qualcosa in comune con le virtù intellettuali perchè affina l’intelletto, qualcosa in comune con le virtù morali perchè dirige nostre azioni”. GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 206.

<sup>192</sup> “En otros términos, ninguno puede tener la verdadera prudencia [...] distinta de la astucia y del artificio, sino posee en un grado proporcionado la justicia, la fortaleza, la templanza, la lealtad, una verdadera modestia”. In: GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntesis Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946, p. 392.

<sup>193</sup> HOBUSS, João. **Sobre a Conexão das Virtudes em Tomás de Aquino**. in: DISSERTATIO, n. 11, 2000, p. 171.

<sup>194</sup> O que seria apenas uma tendência, muito diferente de uma disposição de caráter.

acordo com uma disposição de caráter. Assim, apenas uma virtude perfeita pode sustentar a tese da conexão e isso se deve ao fato de

a virtude moral, que assegura a retitude no que concerne à eleição, já que é um hábito eletivo, pressupõe não uma ação baseada na inclinação, mas antes requer a prudência, a garantia de que os meios adequados para realizar tal fim sejam, da mesma maneira, corretos. A recíproca é verdadeira, pois a prudência não pode operar à exclusão das virtudes morais, já que é a “reta razão [aplicada ao] agir”, que tem como fundamento os fins da ação, fins postos pelas virtudes morais. Daí segue, que as virtudes morais perfeitas são conexas<sup>195</sup>.

A tese da conexão das virtudes, para o autor da *Summa Theologiae*, não implica que uma ação desencadeie todas as virtudes, dessa maneira, é necessário que o ser humano adquira os hábitos para a operação plena de todas as virtudes, significa que não se pode ser prudente sem ser justo, por exemplo.

Retornando à *Prudentia*, Lauand pontua que:

Afirmar a *prudentia* é afirmar que cada pessoa é a protagonista de sua vida, só ela é responsável, em suas decisões livres, por encontrar os meios de atingir seu fim: a sua realização. Esses meios não são determináveis *a priori*; pertencem, pelo contrário, ao âmbito do contingente, do particular, do incerto do futuro e, necessariamente, a *prudentia* se faz acompanhar da insegurança, da necessária insegurança que se faz presente em toda vida autenticamente humana<sup>196</sup>.

A partir da incursão pelo *De Prudentia* e as análises de alguns comentadores observa-se que a antropologia tomasiana revela o homem como um ser racional, livre e prudente e, por isso, capaz de procurar seu fim, a felicidade, a realização através das ações cotidianas e aparentemente insignificantes. É um ser que se aperfeiçoa enquanto age, porquanto, é este mesmo homem o mais apto para bem deliberar e escolher corretamente, visto que, nele existe a capacidade de adquirir a virtude da prudência enquanto reta razão aplicada ao agir e também, a guia e mãe das demais disposições de caráter virtuosas.

Com isso, fica conclusa a base conceitual sobre a qual será verificada a problemática da prudência infusa. O capítulo seguinte adentrará mais pontualmente no problema proposto para essa tese.

<sup>195</sup> HOBUSS, João. **Sobre a Conexão das Virtudes em Tomás de Aquino**. in: DISSERTATIO, n. 11, 2000, p. 171-172.

<sup>196</sup> LAUAND, In: AQUINO, Tomás de. **A Prudência**. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005., p. XXI – XXII.



## 4 O PROBLEMA DA PRUDÊNCIA INFUSA, A TESE MACINTYRIANA E PROPOSTA DE SOLUÇÃO

De posse das definições de virtude, hábito, prudência e comprovada a possibilidade de aquisição da prudência pela repetição reiterada de ações, torna-se necessário analisar o problema que gerou a pesquisa e a proposta de tese. Pode-se afirmar que, até aqui, foi um enorme, necessário preâmbulo e até *conditio sine qua non* para o que se segue. Assim, será apresentado o problema, na sequência, analisando, no *De Prudentia*, uma tese de Alasdair MacIntyre segundo a qual Tomás de Aquino teria realizado uma síntese harmonizadora entre elementos platônicos e aristotélicos, para, por fim, apresentar uma proposta de solução ao problema.

### 4.1 O PROBLEMA DA TESE

Tomás de Aquino define a virtude como *habitus operativus bonus*<sup>197</sup>. Hábito não no sentido de costume ou mania<sup>198</sup>, mas no sentido de disposição, pois *habitus* no latim traduz o termo grego ἕξις (hexis) que é disposição. Para Tomás, uma disposição pode ser infusa ou adquirida<sup>199</sup>.

É o que se evidencia no *Tratado da Virtude*, quando o Aquinate, na questão sessenta e três, discutindo a causa das virtudes, investiga, no artigo terceiro, se há virtudes morais infusas. Inicialmente, no modelo da *Summa*, a tese a ser refutada afirma: “(...) parece que afora as virtudes teologais, não há em nós outras virtudes infundidas por Deus”<sup>200</sup>, desse modo, embora reconhecendo a presença de virtudes infusas, não estariam circunscritas ao âmbito moral.

Na sequência são apresentados três argumentos favoráveis à tese que o Aquinate quer refutar. O primeiro afirma:

Com efeito, o que pode ser feito pelas causas segundas não o faz Deus imediatamente, a não ser em certos casos, através de milagres, porque, segundo Dionísio, “é lei divina governar as coisas últimas por

<sup>197</sup> Cf. *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 55, a. 1, 2 e 3.

<sup>198</sup> Juan Sellés possui um artigo que esclarece a questão conceitual no referente ao hábito: “**Hábitos, virtudes, costumbres y manias**”. Disponível em <[www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/.../hjf.pdf](http://www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/.../hjf.pdf)> Acessado em 23.02.2011.

<sup>199</sup> Não se trata de investigar ou mesmo provar que existem ou não virtudes infusas. Quer-se registrar que Tomás admitiu existirem virtudes morais infusas e adquiridas.

<sup>200</sup> “(...) videtur quod praeter virtutes theologicas, non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo”. In: *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 63, a. 3.

intermediários”. Ora, foi dito, que as virtudes intelectuais e morais podem ser causadas em nós por nossos atos. Logo, não é conveniente que sejam causadas em nós por infusão.<sup>201</sup>

Trata-se de uma argumentação que envolve a noção de conveniência que permeia a chamada economia da salvação, se há como algo ser feito sem uma intervenção divina, Deus não precisa intervir.

O segundo argumento prossegue:

(...) nas obras de Deus há muito menos supérfluo do que nas da natureza. Ora, para nos ordenar ao bem sobrenatural bastam as virtudes teologais. Logo, não há outras virtudes sobrenaturais que devam ser causadas em nós por Deus.<sup>202</sup>

Na esteira do argumento anterior, prioriza-se o fato da razoabilidade divina e a conseqüente desnecessidade de mais virtudes infusas.

O terceiro argumento defende que:

(...) a natureza não faz por dois meios o que pode fazer por um só, e Deus muito menos ainda. Ora ele inseriu em nossa alma as sementes das virtudes, como diz a Glosa. Logo, não precisa infundir em nós outras virtudes.<sup>203</sup>

Ambos os argumentos seguem uma mesma linha de raciocínio: não há uma razão suficiente que justifique o fato de Deus, após criar o ser humano, dar-lhe todas as capacidades e infundir-lhe as virtudes teologais (fé, esperança e caridade) ainda infundir-lhe outras virtudes.

Entretanto, Tomás de Aquino inicia sua refutação afirmando: “Em sentido contrário, diz o livro da Sabedoria: “Ensina temperança e prudência, justiça e fortaleza”<sup>204</sup>. Assim, com a autoridade da Escritura, o autor da *Summa Theologiae* pretende sustentar que há virtudes morais infusas.

A resposta do frade dominicano afirma que os efeitos devem ser proporcionais às suas causas, bem como aos seus princípios. E todas as

---

<sup>201</sup> “Ea enim quae possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose: quia ut Dionysius dicit, *lex divinitatis est ultima per media adducere*. Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est. non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem”. In: **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 63, a. 3.

<sup>202</sup> “(...) in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operis naturae. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale, sufficiunt virtutes theologicae. Ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo”. In: **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 63, a. 3.

<sup>203</sup> “(...) natura non facit per duo, quod potest facere per unum: et multo minus Deo. Sed Deus inseruit animae nostrae semina virtutum, ut dicit Glosa Hb 1. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem cuset”. In: **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 63, a. 3.

<sup>204</sup> “Sed contra est quoddicitur Sap 8,7: *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem*”. In: **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 63, a. 3.

virtudes, tanto as causadas por Deus quanto as adquiridas, procedem de alguns princípios naturais preexistentes no ser humano. Daí que, em lugar de tais princípios, Deus infunde as virtudes teologais que ordenam o homem ao fim sobrenatural e proporcionalmente a essas, Deus causaria hábitos que estão para as virtudes teologais do mesmo modo como estão as virtudes intelectuais e morais para os princípios naturais<sup>205</sup>.

Não há no artigo em questão maiores esclarecimentos sobre assunto tão delicado. Mais do que a existência de tais hábitos causados por Deus, parece haver uma necessidade de os mesmos existirem e serem proporcionais às virtudes teologais.

Mas afinal, o que o Aquinate entende por infusa e porquê isso pode ser problemático? Em relação ao conceito de infusão, o próprio frade dominicano pode responder quando, no artigo quarto da questão sessenta e três da Ia. Ilae. sustentará que a virtude adquirida não é da mesma espécie da virtude infusa. Assim ele afirma: “Em sentido contrário, mudada qualquer diferença, afirmada numa definição, diversifica a espécie. Ora, na definição de virtude infusa, afirma-se como já foi dito, que ‘Deus age em nós sem nós’”<sup>206</sup>.

Não há problemas para Tomás de Aquino pensar que Deus, já que criou o ser humano, possa agir nele, sem ele, produzindo-lhe uma disposição de caráter, ou seja, uma virtude moral. Esse, entretanto, é um ponto nevrálgico para o problema. Basta pensar a questão da responsabilidade pela ação, ou ainda, em sendo Deus um ser perfeito, o agente no qual foi infundida a virtude moral, agiria de modo correto.

Contrariamente ao dito acima poderia ser afirmado que a ação divina preservaria o livre arbítrio e a graça recebida não anularia a natureza. Nesse caso, há dois problemas: primeiro, para o autor da *Summa Theologiae* Deus não é um ser irracional de maneira que vá operar para produzir em alguém uma disposição que só opere se este assim o permitir e, segundo, Deus, ainda por ser perfeito, não poderia realizar uma obra imperfeita, daí que se um agente, supostamente, se abrisse à prudência engendrada por Deus nele mesmo, seria,

<sup>205</sup> Cf. **Summa Theologiae** Ia. Ilae. q. 63, a. 3.

<sup>206</sup> “Sed contra, quaelibet differentia in definitione posita, mutata, diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusae ponitur: *quam Deus in nobis sine nobis operantur*, ut supra dictum est”. In: **Summa Theologiae** Ia. Ilae., q. 63, a. 4.

necessariamente sábio do ponto de vista prático, o que é evidentemente falso, tendo em vista que para se ter sabedoria prática são necessários tempo e experiência.

Percebe-se que o problema fica em aberto e é fato constatado que o Doutor Angélico não dedicou uma única questão à virtude da prudência infusa no *De Prudentia*. Considerando que sua obra é uma suma de Teologia, fica ainda mais estranho tal esquecimento.

Sendo que, um dos principais e mais relevantes modos de aquisição é o da repetição reiterada de ações. De forma que ações justas reiteradamente repetidas, formam um *habitus* de justiça, ou seja, uma disposição de caráter para o ser humano ser justo.

As virtudes possuem a capacidade de perfeccionar a natureza humana. Virtudes são hábitos de ação bons. A virtude da prudência é, portanto, um hábito de ação bom, ou seja, uma disposição de caráter para escolher acertadamente os meios que conduzem ao fim. No *Tratado da Prudência*<sup>207</sup>, ela é definida por Tomás de Aquino como *recta ratio agibilium*, reta razão aplicada ao agir.

Ao tratar da prudência, o autor da *Summa Theologiae* fala de prudência infusa ou adquirida. Os comentadores seguem sua caracterização, sobretudo, a partir da leitura da questão 63<sup>208</sup>. Em geral, autores que tratam da prudência em Tomás, não problematizaram essa questão. É o caso, por exemplo, de Nascimento.

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 transportada pela graça cristã.<sup>209</sup>

Observa-se que em sua apresentação da virtude da prudência não há uma análise mais apurada que problematizasse a questão da prudência infusa.

<sup>207</sup> O Tratado compreende as questões de 47 a 57 da Ia. IIae da *Summa Theologiae*.

<sup>208</sup> Trata-se do terceiro artigo desta questão presente na Ia. IIae. Neste, Tomás investiga acerca da possibilidade de existirem no ser humano virtudes morais infusas.

<sup>209</sup> NASCIMENTO. Carlos A. R. “**A Prudência Segundo Santo Tomás de Aquino**”. IN: Síntese, vol. 20, n° 62. São Paulo: Loyola, 1993, p. 383.

Campos, em sua obra “A ética filosófica em Tomás de Aquino”, faz referência às virtudes infusas, sempre, no sentido das necessidades que o ser humano tem de operar em vista do fim transcendente que só é plenamente possível na beatitude. É o caso de: “Ora, este fim ultrapassa o que é devido à nossa natureza. Desta sorte, só podemos alcançá-lo se formos socorridos pela caridade, que é uma virtude não adquirida, mas infusa”<sup>210</sup>. E, em toda a obra, não aborda a questão específica da prudência infusa.

Bernardo Veiga é um dos raros autores que dedica atenção à questão da prudência infusa. Em sua obra “A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino”, inicia discutindo a possibilidade de uma felicidade natural que, para um estudioso de Tomás de Aquino não é difícil responder, mesmo que haja uma felicidade dita terrena, ela será imperfeita, já que a felicidade plena só é possível na beatitude.

No segundo e terceiro capítulos o autor apresentará a noção de felicidade em Aristóteles e o tema das virtudes e das leis, respectivamente, para, no quarto capítulo adentrar na temática da vida ativa.

Tratando da vida ativa, inicialmente Veiga anuncia que tratará das virtudes, especialmente das cardeais, tendo como meta demonstrar a superioridade da vida contemplativa no capítulo quinto e a felicidade perfeita no capítulo sexto.

Dois itens tratados por Veiga são relevantes para a pesquisa: a virtude da prudência tratada na vida ativa e a as virtudes infusas tratadas juntamente com a graça no capítulo sobre a felicidade perfeita.

No referente à prudência, o autor trará a definição<sup>211</sup> e dedicará atenção, de modo bastante didático, às partes da virtude da sabedoria prática: integrantes<sup>212</sup>, subjetivas<sup>213</sup> e potenciais<sup>214</sup>. Em seguida trata da imprudência e finaliza com um esquema mostrando, no tocante à vida ativa, os vícios ligados à

---

<sup>210</sup> CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **A ética filosófica em Tomás de Aquino**. 2ª Ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/255savio>>, acesso em dez. de 2017, p. 296.

<sup>211</sup> VEIGA, Bernardo. **A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2017, p. 108.

<sup>212</sup> VEIGA, Bernardo. **A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2017, p. 111.

<sup>213</sup> Idem, p. 112 e 113.

<sup>214</sup> Idem, p. 113.

prudência, tanto por escassez e quanto por excesso. Assim se expressa ao fim do item:

E aqui terminamos o estudo sobre a prudência. Vimos que ela é a mãe das virtudes, pela reta razão do agir, pois de alguma forma todas as virtudes participam dela. Ela possui uma dualidade, por ser virtude intelectual que atua na ação prática, e por isso é tida como virtude cardeal. Ela é extremamente necessária para o agir virtuoso [...] <sup>215</sup>.

Nem em sua conclusão do item e nem em momento algum o autor fez referência ao tema da prudência infusa. Embora não fale especificamente da prudência infusa, afirma: “Elas são virtudes que Deus causa em nós sem sermos agentes, mas se realiza com o nosso consentimento” <sup>216</sup>. Mantendo a definição de Deus como causa da virtude, acresce o nosso consentimento. E o faz referenciado pela Questão Disputada primeira, artigo dois.

No artigo segundo da primeira questão das *Quaestiones Disputatae*, Tomás de Aquino está discutindo se a definição dada por Agostinho para a virtude é conveniente. Assim, se expressa a questão:

Segundo, se a definição de virtude estabelecida por Agostinho é conveniente, a saber: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão. Em que nada se faz pelo mau uso, e que Deus age em nós sem nós <sup>217</sup>.

No argumento contrário de número dezoito, é afirmado:

Além do mais, é em razão de si mesmo que algo é gerado e aumentado. Ora, a virtude se conserva e cresce por nossos atos; porque a diminuição da concupiscência é o aumento da caridade. Logo, a virtude é gerada pelos nossos atos; portanto, se afirma mal na definição: *que Deus age em nós sem nós* <sup>218</sup>.

É uma passagem singular na obra de Tomás de Aquino que problematiza ao próprio autor a ideia de as virtudes serem infusas. Importa observar a resposta do Aquinate: “Porém, o que acrescenta Agostinho, *que Deus age em nós sem nós*, corresponde apenas às virtudes infusas” <sup>219</sup>. Embora mantenha a ideia de existirem virtudes infusas, isso não significa que todas o

---

<sup>215</sup> Idem, Ibidem.

<sup>216</sup> VEIGA, Bernardo. **A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2017, p. 226.

<sup>217</sup> AQUINO, Tomás de. **Questiones Disputatae De Virtutibus**. Acessado em 26.04.2012. In: [www.aquinate.net/traduções](http://www.aquinate.net/traduções) in. Aquinate no. 16, p. 81-232, 2011. Tradução de Bernardo Veiga e Paulo Faitanin, n. 1, a. 2.

<sup>218</sup> Idem, Ibidem.

<sup>219</sup> Idem, Ibidem.

sejam e, ao mesmo tempo, não indica, na referida questão, quais seriam as virtudes.

Para solucionar o ponto da questão em disputa, o frade dominicano sustentará que assim como as virtudes aumentam pela repetição das ações que as originaram, de igual maneira as virtudes infusas aumentam com a ação da graça de Deus<sup>220</sup>. Mas, no tocante à caridade,

[...] nossos atos se relacionam ao aumento da caridade e das virtudes infusas como uma disposição; assim como para obter a caridade inicial, o homem que faz o que está em si mesmo, se prepara e se dispõe para receber a caridade de Deus: mas, além disso, os nossos atos podem ser meritórios em relação ao aumento da caridade, porque pressupõem a caridade, que é o princípio do mérito.<sup>221</sup>

E prossegue:

Ora, ninguém pode merecer o que obtém inicialmente pela caridade, porque sem a caridade não pode haver mérito. A partir disso, é evidente as outras virtudes infusas não são aumentadas ativamente por nossos atos, mas apenas ordenada e meritoriamente; enquanto que aumentam ativamente pela ação de Deus, Quem aperfeiçoa e conserva a caridade que primeiro infundiu<sup>222</sup>.

Aqui, em primeiro lugar Tomás de Aquino não está se referindo à prudência infusa, em segundo, há uma nítida preocupação em salvaguardar a autonomia da ação divina e a dependência do homem em relação à graça de Deus.

Tal preocupação, ao que tudo indica, é percebida por Veiga como uma salvaguarda da autonomia humana no âmbito moral. E mais, o que é referido por ele está em outro contexto, no qual o Aquinate refuta a ideia de que Deus não salvará o ser humano sem seu consentimento<sup>223</sup>. Isso, embora discutido na mesma questão, não se refere à infusão de virtudes morais estritamente falando. Assim, há em Veiga um projeto de mostrar que a vida contemplativa é superior a vida ativa e que a perfeita felicidade só é possível na beatitude, embora possa ser vivida em alguns aspectos por antecipações.

<sup>220</sup> Cf. AQUINO, Tomás de. **Questiones Disputatae De Virtutibus**. Acessado em 26.04.2012. In: [www.aquinate.net/traduções](http://www.aquinate.net/traduções) in. Aquinate no. 16, p. 81-232, 2011. Tradução de Bernardo Veiga e Paulo Faitanin, n. 1, a. 2.

<sup>221</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>222</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>223</sup> “[...] e, assim, Deus não nos justifica sem o nosso consentimento[...]”. AQUINO, Tomás de. **Questiones Disputatae De Virtutibus**. Acessado em 26.04.2012. In: [www.aquinate.net/traduções](http://www.aquinate.net/traduções) in. Aquinate no. 16, p. 81-232, 2011. Tradução de Bernardo Veiga e Paulo Faitanin, n. 1, a. 2.

Não se trata de refutar a tese de Bernardo Veiga demonstrando que não se sustenta, mas mais do que isso, é encerrar Tomás de Aquino num universo reflexivo ocupado por seres religiosos e devotos. Isso não parece fazer jus ao autor da *Summa Theologiae* e desconsidera seu contexto.

Apenas para concluir a discussão referente à obra de Veiga, é necessário recordar que desde os primórdios a Igreja trava algumas batalhas com relação a pessoas, grupos ou mesmo doutrinas que procuram colocar todas as condições de salvação nas forças humanas tornando Deus e a sua graça, de certo modo supérfluos. É o que se verifica já nos evangelhos nos relatos que Jesus de Nazaré discute com os fariseus em relação à prática externa da Lei. Posteriormente a posição de Pelágio<sup>224</sup> e, contemporaneamente à Tomás de Aquino, os Cátaros<sup>225</sup>. Fica nítido que Veiga não leva em consideração esse pano de fundo ao tratar das virtudes infusas<sup>226</sup>.

Não se está com isso aqui querendo negar de modo absoluto que Tomás de Aquino tenha defendido a existência de virtudes infusas. A problemática aqui se restringe à prudência infusa e do que até agora se verifica, ainda não é possível encontrar uma resposta satisfatória.

De maneira semelhante a Veiga, D'Arc Ferreira, após uma acurada reconstrução histórico-teórica do conceito de prudência em Tomás de Aquino, se limita a discutir as partes da sabedoria prática e seu intento principal que é a discussão sobre os chamados três atos da Prudência<sup>227</sup>.

Sellés, por sua vez, em seu escrito "*La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*" sequer faz referência à prudência infusa. O mesmo ocorre com outros autores clássicos como Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Gilson e De Paz e, por fim, Gratsch fala em uma prudência sobrenatural e uma natural e dá

---

<sup>224</sup> Monge, sec. IV. Defendia, basicamente, a capacidade de o ser humano cumprir os mandamentos e, com isso, chegar à perfeição. Nesse sentido, rivalizava com Agostinho de Hipona. Tal posição, parece ignorar a necessidade da graça de Deus.

<sup>225</sup> Também chamados Albigenses. Grupo que defendia uma vida de rigoroso perfeccionismo moral, conseqüentemente, a graça torna-se desnecessária. Foram perseguidos e dizimados por uma Cruzada sob o pontificado do Inocêncio III.

<sup>226</sup> Esse pano de fundo sempre foi presente na História da Igreja. Atualmente, o próprio Papa Francisco escreveu em sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, número 94, sobre a "existência de um neopelagianismo autorrefencial e prometeico". Essa tensão entre as capacidades humanas e graça de Deus ainda é questão candente no âmbito teológico.

<sup>227</sup> Cf. FERREIRA, Anderson D'Arc. "**A Ética em Tomás de Aquino: um horizonte dialógico frente à Ética Contemporânea**". IN: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência**. Recife: Printer, 2006, p. 125 ss.



mais atenção à primeira. Diz: “falamos sobretudo da prudência sobrenatural, mas há também uma prudência natural que se aprende com a experiência e o tempo”<sup>228</sup>.

Conforme evidenciou-se, não há uma atenção ao que aqui está sendo considerado problemático e, de maneira geral, isso se deve, em geral, ao fato de o Doutor Angélico ser considerado um pensador religioso apenas. É verdade que ele não é um autor que assuma uma postura sempre polêmica, como homem de síntese, foi, quase sempre, reconhecido como um autor conciliador sob um objetivo maior que para ele é, obviamente, a beatitude. Entretanto, como afirma Porro:

[...]Tomás não foi entendido por seus contemporâneos como um campeão de ortodoxia e [...] sua habilidade filosófica, mesmo no campo teológico, não esteve sempre sob a inspiração da moderação, da conciliação e do irenismo<sup>229</sup>.

Essa característica do Aquinate apontada por Pasquale Porro, instiga ainda mais a investigar o porquê de a prudência infusa não ter um papel senão central, de maior importância no *De Prudentia*.

O autor da *Summa Theologiae* entende a *Prudentia* como reta razão aplicada ao agir. Entende-se com isso a agilidade do agente em deliberar acerca dos meios para atingir o fim. O autor defende que não é tarefa da prudência preestabelecer os fins às virtudes morais, mas dispor dos meios<sup>230</sup>.

Sendo Deus a causa da disposição de caráter que leva determinado agente a escolher os meios a, b e c para alcançar seu *telos*, em caso de ser uma ação imoral ou mesmo má, quem pode ser responsabilizado, o agente ou a causa da disposição?

Algo que contraria o pensamento tomasiano<sup>231</sup> é a aparente ausência de liberdade do agente que recebe de outrem uma disposição que marca seu caráter especialmente na escolha dos meios que, obviamente conduzem ao fim. Neste caso, o fim buscado e os meios escolhidos são deliberação própria ou de outrem?

---

<sup>228</sup> “Abbiamo parlato soprattutto di prudenza soprannaturale, ma c'è anche una prudenza naturale che si impara con l'esperienza e il tempo”. GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D'Aquino**. Firenze: Piemme, 1988, p. 207.

<sup>229</sup> PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico**. São Paulo: Loyola, 2014, p.132.

<sup>230</sup> Cf. *Summa Theologiae* IIa. IIae. q. 47, a. 6.

<sup>231</sup> O homem é criado por Deus. Este o fez e lhe conferiu o livre-arbítrio.

Enfim, tais perguntas trazem a lume a grande questão que permanece é se é possível pensar a ética de Tomás de Aquino com a possibilidade manifesta de haver uma virtude, tão especial quanto a *Prudentia*, simplesmente **infusa** e por que não há uma atenção especial a ela no *De Prudentia*?

A construção da proposta de tese aqui se pauta, inicialmente por uma possível influência de Aristóteles ainda maior do que aquela que tradicionalmente se costuma considerar. Para isso, foi escolhido um autor contemporâneo para analisar sua tese no que se refere a essa influência, no *De Prudentia*.

#### 4.2 ANÁLISE DA TESE DE ALASDAIR MACINTYRE ACERCA DO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

O presente capítulo, investigará se a tese de MacIntyre segundo a qual o autor da *Summa Theologiae* realiza, na verdade, uma síntese, harmonizando elementos aristotélicos com elementos neoplatônicos se sustenta no *De Prudentia*. Para tanto, além do *Tratado da Prudência* de Tomás de Aquino terá como referência teórica a tese macintyriana<sup>232</sup> defendida em *Whose justice? Which rationality?* de 1988.

A escolha por MacIntyre se dá por conveniência, por ser ele um autor declaradamente aristotélico e transitar pela obra de Tomás de Aquino. Mas, principalmente por ser um autor que apresenta Aristóteles numa linha de continuidade com a tradição homérico-platônica<sup>233</sup> o que permite pensar o Estagirita na linha de uma tradição de pensamento e, por fim, pelo fato de tratar o monge dominicano para além de sua característica marcadamente conciliadora, visto que, para ele, o Aquinate possui característica disruptiva “[...]para com o resto da Escolástica, demasiado preocupada em preservar o pensamento de Agostinho sobre a ameaça latente do aristotelismo [...]”<sup>234</sup>. Isso posto, inicia-se a análise da tese de MacIntyre.

<sup>232</sup> O texto em língua portuguesa desta obra de MacIntyre no corpo do texto é uma tradução de Marcelo Pimenta Marques: MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Tradução de Marcelo Pimenta Marques, São Paulo: Loyola, 2010.

<sup>233</sup> MOTA, Francisco Sasseti da. **Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 91.

<sup>234</sup> MOTA, Francisco Sasseti da. **Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 106.

#### 4.2.1 A tese de Alasdair MacIntyre

Alasdair MacIntyre, no capítulo XI, apresenta a visão do Aquinate sobre a Justiça e a Racionalidade Prática. Um primeiro elemento considerado pelo escocês é que Tomás de Aquino precisa, a partir do novo vocabulário conceitual do pensamento moral, conjugar de um lado a doutrina aristotélica do raciocínio prático e de outro o desenvolvimento paulino sobre a vontade humana falível conforme elaboração agostiniana<sup>235</sup>. Segundo MacIntyre, em relação a esses dois conceitos, Tomás de Aquino precisa “[...] integrá-los numa única compreensão, unificada e complexa, da ação humana como tal [...]”<sup>236</sup>. Desse modo, o esforço de síntese e integração de tradições poderia anular uma maior influência na produção do Aquinate.

Alasdair MacIntyre, ao apresentar a visão de Tomás de Aquino acerca da justiça e racionalidade prática, defende que é preciso compreender o Aquinate em cada estágio de sua elaboração, especialmente, no período em que escreve o *Comentário à Ética a Nicômaco* e a *Secunda Secundae*. Isso porque, segundo ele, há quem sustente a tese de que ocorre no pensamento do Aquinate a passagem de uma filosofia moral neoplatonizante para uma posição mais aristotélica.

Entretanto, sustenta o filósofo escocês, o autor da *Summa Theologiae* “integra elementos neoplatônicos a elementos aristotélicos e não descarta um em favor de outro”<sup>237</sup>. Dessa maneira, a influência do Estagirita sobre o Aquinate não seria superior à tradição platônico-agostiniana.

Afirma, ainda, MacIntyre:

Temos, portanto, um esquema teológico dentro do qual se apresenta uma concepção fundamentalmente aristotélica da gênese da ação, na qual estão integrados uma concepção agostiniana da vontade e conceitos mais tardios, tais como *intentio*, *synderesis* e *conscientia*. Como isso foi feito? Sto. Tomás aceitou de Aristóteles a substância do que Aristóteles tem a dizer sobre três questões fundamentais: a relação

---

<sup>235</sup> Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Tradução de Marcelo Pimenta Marques, 4ª. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 202-203.

<sup>236</sup> “[...] integrate these into a single, unified, complex account of human action as such [...]” in: MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, USA: University of Notre Dame Press, 1988, p. 184.

<sup>237</sup> “[...] integrating Neoplatonic and Augustinian elements with Aristotelian rather than discarding one in favor of the other”. In: MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, USA: University of Notre Dame Press, 1988, p. 188.

teórica e prática dos bens secundários com o supremo bem; o processo de deliberação, através do qual a argumentação procede, s fim de identificar o melhor meio de alcançar um dado bem; e a organização do raciocínio, através da qual a afirmação do bem a ser alcançado e o reconhecimento perceptivo da situação do agente combinam para fornecer ao agente premissas que num agente atuando de acordo com a razão reta, geram a ação reta como conclusão do raciocínio prático<sup>238</sup>.

MacIntyre está analisando a construção da noção de raciocínio prático. Resgatando a ideia de que o Aquinate, como anteriormente afirmado, recolhe elementos até certo ponto conflitantes e os harmoniza em uma síntese.

A aplicação da reflexão macintyriana tem como direção a gênese da ação humana. Entretanto, aponta para uma espécie de constante no *modus operandi* de Tomás de Aquino, a saber: sua atitude de harmonizar elementos platônico-agostinianos a elementos aristotélicos. É o que se verifica, novamente na seguinte passagem:

Sto. Tomás retira de Alberto Magno e de Grosseteste a palavra '*electio*' como tradução do termo aristotélico '*proairesis*'. A palavra '*escolha*', com suas conotações modernas, é uma tradução equivocada de '*proairesis*' [...]. Mas quando '*proairesis*' é traduzida por '*electio*', nós nos aproximamos muito mais do termo moderno '*escolha*'. '*Proairesis*' denomina aquilo que resulta da deliberação e expressa a conclusão do agente quanto ao que é bom que faça agora, como um meio imediato para o fim para o qual, através da deliberação, está considerando os meios a adotar. Sto. Tomás segue Aristóteles ao caracterizá-la como desejo racional ou razão desejante, enfatizando [...] que apenas o desejo, enquanto disciplinado e dirigido pelo hábito moral reto, entra em acordo com a razão; a verdade à qual a mente prática inquiridora chega é a verdade que corresponde ao desejo reto, no julgamento quanto ao que deve ser feito. Mas Sto. Tomás considera o componente da ação que expressa a *proairesis*, o desejo racional, como sendo um ato da vontade. E a vontade é sempre livre, no sentido de que age baseada em julgamentos contingentes quanto ao que é bom ou mau e está sempre aberta a algum julgamento contingente alternativo proposto, por exemplo, por uma paixão desordenada, pela qual pode ser movida, e não pelo julgamento racional considerado. A vontade não é movida a um fim pela necessidade [...]<sup>239</sup>.

<sup>238</sup> "We have, therefore, a theological framework within which is presented .1 fundamentally Aristotelian account of the genesis of action, into which are integrated both an Augustinian conception of the will and such later concepts as those of *intentio* and *synderesis* and *conscientia*. How was this achieved? Aquinas accepted from Aristotle the substance of what Aristotle has to say on three central issues: the theoretical and practical relationship of subordinate goods to the supreme good; the process of deliberation, whereby argument proceeds as to how, given some good to be achieved, the best means to achieve it is identified; and the organization of that reasoning whereby the affirmation of the good to be achieved and the perceptual recognition of the agent's situation combine to provide the agent with premises which, in an agent acting in accordance with right reason, generate the right action as a conclusion of practical reasoning" in: MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, USA: University of Notre Dame Press, 1988, p. 188-189.

<sup>239</sup> "From both Albertus and Grosseteste Aquinas takes the word '*electio*' as a translation of Aristotle's '*prohairesis*'. I remarked about '*prohairesis*' earlier that the word '*choice*', if it is given its modern English connotations, is a misleading translation of '*prohairesis*'. But when '*prohairesis*' is translated by '*electio*', we are brought much nearer to the modern English '*choice*'. '*Prohairesis*'

Basta uma breve leitura do Tratado dos Atos Humanos, mais especificamente da *Summa Theologiae* Ia. IIae. questão nona, artigos um, dois, três e quatro, para verificar que há vários motores da vontade: o intelecto, o apetite sensitivo, a própria vontade e um objeto externo. A identificação do desejo racional como ato da vontade parece não ser uma interpretação adequada, dado que, o próprio MacIntyre observa que a vontade pode ser movida por uma paixão desordenada. Fato é que sem a ação da vontade não há ação, entretanto, o que confere a característica de racional ao desejo não é a vontade e sim o intelecto.

Na sequência, o filósofo escocês conclui que

[...] a *voluntas* de agostinho é introduzida no esquema de Aristóteles e não apenas no momento da *proairesis*. A vontade é sempre movida à ação pelo intelecto; mesmo em seus momentos mais instáveis pode ser comandada à ação<sup>240</sup>.

Aqui, novamente, considerando o que se disse acima, MacIntyre parece confundir o imperium com o intelecto como movente da vontade. Entretanto, aparece, mais uma vez, a posição segundo a qual Tomás de Aquino sintetiza elementos de duas tradições não dando preferência a alguma delas.

É evidente que a análise macintyriana tem como objeto a gênese da ação humana que o possa auxiliar na noção de justiça e racionalidade prática, tal é o ponto em questão para o autor. O que se pode inferir disso é que há, reiteradamente manifesta, uma adesão à tese segundo a qual Tomás de Aquino realiza uma síntese entre elementos agostinianos, no caso de matiz neoplatônica e elementos aristotélicos sem dar preferência a nenhum deles.

---

names that which issues from deliberation and expresses the agent's conclusion as to what it is good for him or her now to do as an immediate means to the end to which, through deliberation he or she has been considering which means to adopt. Aquinas follows Aristotle in characterizing it as either rational desire or desiring reason, emphasizing [...] that it is only desire as disciplined and directed by right moral habit which accords with reason; the truth which the enquiring practical mind arrives at is that which corresponds to right desire in the judgment as to what is to be done. But Aquinas takes the component of action which expresses *prohairesis*, rational desire, to be an act of the will. And the will is always free, in this sense, that it acts on the basis of contingent judgments as to what is good or bad and is always open to some alternative contingent judgment proposed to it by, for example, some disordered passion, by which it may be moved rather than by the considered judgment of reason. The will is not moved to any end by necessity" in: MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, USA: University of Notre Dame Press, 1988, p. 189-190.

<sup>240</sup> "So Augustine's *voluntas* is introduced into Aristotle's scheme, and not only at the point of *prohairesis*. Will is always moved to action by intellect; even its most wayward moments are at the bidding of some judgment" In: MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, USA: University of Notre Dame Press, 1988, p. 190.

No texto, ainda, MacIntyre se opõe à tese de M. B. Crowe segundo a qual Tomás de Aquino teria abandonado a noção de *synderesis*<sup>241</sup> pela redundância adquirida por este conceito após seu contato com a *Ética a Nicômaco*. Isso, de certo modo, comprovaria uma posição contrária a que será defendida por ele.

Na questão dezesseis do *De Veritate* Tomás de Aquino defende que a *synderesis* é semelhante a um hábito inato do intelecto que se relaciona aos chamados primeiros princípios da operação prática. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga, na introdução à tradução das *Quaestiones Disputatae* que tratam da *synderesis*, sustentam que ela é um princípio anterior a prudência que predispõe a atuação para o bem. Nas ações humanas é imprescindível que exista um princípio reto e permanente através do qual todas as ações sejam examinadas: “De tal modo que aquele princípio permanente resista a todo o mal e consinta a todo bem. E este princípio é a *sindérese*, cujo ofício é protestar contra o mal e inclinar para o bem”<sup>242</sup>.

O *Tratado da Prudência* mostra que o conceito de *synderesis* continua sendo utilizado por Tomás de Aquino. É o que se verifica, por exemplo, na questão quarenta e sete. Nela o Aquinate analisa se cabe à prudência determinar o fim às virtudes morais. E sua tese se alicerça no livro sexto da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, onde é sustentado que cabe à prudência determinar os meios mais adequados e não os fins. Nessa mesma passagem, no *Ad primum* ele afirmará categoricamente: “portanto, deve-se dizer que as virtudes morais recebem o seu fim da razão natural chamada *sindérese* [...]”<sup>243</sup>. Com isso, fica evidente o não abandono do conceito de *synderesis* na filosofia moral de Tomás de Aquino o que valida, num primeiro momento, a posição de MacIntyre.

Entretanto, considerando que o filósofo escocês não pontua se a prática do Aquinate é pontual, conclui-se que, a partir da leitura de MacIntyre seria uma constante na obra de Tomás de Aquino.

---

<sup>241</sup> Há um excelente trabalho acerca do tema levado a cabo por Carlos Alberto Albertuini: “O conceito de *sindérese* na moral de Tomás de Aquino”. Disponível na Biblioteca Digital da UNICAMP: < <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000379227>> Acesso em novembro de 2016.

<sup>242</sup> AQUINO, Tomás. **A *sindérese* e a Consciência: questões disputadas sobre a Verdade, questões 16 e 17**. Trad. De Paulo Faitanin e Bernard Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015, p. 44.

<sup>243</sup> “Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur *synderesis*”. In: **Summa Theologiae**, IIa. IIae., q. 47, a. 6.

A posição de MacIntyre poderia induzir o leitor a pensar que Tomás de Aquino é apenas um autor que efetuou sínteses o que retiraria uma possível prevalência do aristotelismo no pensamento tomasiano. Diante disso, o presente capítulo aplicará a tese macintyriana ao *Tratado da Prudência* de Santo Tomás na tentativa de verificar se a posição do filósofo escocês se confirma ou não encontra sustentação sólida no texto do Aquinate.

#### 4.2.2 Análise da tese macintyriana no De Prudentia

Na metodologia da *Summa Theologiae* é sabido que seu autor, para rebater um argumento contrário, lança mão de uma citação. A citação é sempre de alguma *auctoritas* (autoridade) que servirá de base para sustentar a posição que será assumida por Tomás de Aquino.

Em sua obra, Tomás de Aquino citará muitas vezes Aristóteles, apelidado por ele de o Filósofo, assim como as Escrituras, os autores patrísticos, em especial Agostinho, entre outros. Segundo De Paz<sup>244</sup>, no *De Prudentia*, o Estagirita é citado 101 vezes, o Antigo Testamento 47, o Novo Testamento 37 e Santo Agostinho apenas 17 vezes. A julgar pelo número de referências, poder-se-ia levantar alguma suspeita a respeito da tese macintyriana.

Paz cita Deman que afirma: “Há que se reconhecer que ele assume o *Tratado da Prudência* de Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, mas o adapta às condições próprias de uma conduta moral cuja origem e fim são tomados de Deus”<sup>245</sup>. Com isso, se, de um lado, há espaço para a sustentação da tese de MacIntyre ao referir que Tomás de Aquino adapta o tratado de Aristóteles, de outro, aumenta a suspeita de que o *De Prudentia* seja mais aristotélico do que supunha o autor britânico.

Na estrutura dos artigos a *auctoritas*, com frequência, aparece referida no *sed contra* (mas, em contrário). Assim, propõe-se um longo e minucioso

---

<sup>244</sup> Cf. DE PAZ, Herminio. **Tratado de la Prudencia: introducción a las cuestiones 47 a 56**. In: AQUINO, Tomás de. **Suma de Teología**. vol. III. Madrid: BAC, 2001, p. 376.

<sup>245</sup> “Hay que reconocer que él asume el tratado de la prudencia de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, pero lo adapta a las condiciones propias de una conducta moral cuyo origen y fin se toman de Dios”. DEMAN, Th. Aux origines de la théologie morale (Montréal-Paris 1951) Sur l'organisation du savoir moral: Rev. Se. Phil. Théol. 23 (1934) 258-80. In: PAZ, Herminio de. **“Tratado de la Prudencia. Introducción a las Cuestiones 47 a 56”**. In: AQUINO, Tomás de. **Suma de Teología**. Vol. 5, Madrid: BAC, 1995, p. 376.

exame de todos os artigos que compõem a obra em questão para verificar se as posições assumidas pelo Aquinate dão ao tratado uma marca aristotélica, o que faria ruir a tese de MacIntyre ou se ela, de fato, se sustenta.

O tratado é composto por dez questões e por cinquenta e seis artigos. Será investigado o *sed contra* de cada artigo para identificar a *auctoritas* citada e a concordância de Santo Tomás com a referida autoridade.

A questão quarenta e sete considerará a prudência em si mesma. No primeiro artigo, para defender que a virtude da prudência reside na razão, o Aquinate afirma: “Em sentido contrário, Agostinho diz que a prudência é o conhecimento das coisas que devemos desejar ou das quais devemos fugir”<sup>246</sup>. A citação de Agostinho pode, facilmente, ser entendida ou mesmo substituída pela noção de *synderesis*. Tomás, entretanto, acresce em sua solução Isidoro de Sevilha que vê a prudência como visão do que está longe, certa perspicácia que permite vislumbrar a solução dos casos incertos<sup>247</sup>. Embora Tomás se utilize de uma citação de Agostinho, isso não é suficiente para afirmar que há uma oposição entre sua visão e o pensamento de Aristóteles elaborado no Livro VI da *Ética a Nicômaco*<sup>248</sup>. Isso não daria, a rigor, uma característica neoplatônica.

No segundo artigo da primeira questão do tratado que investiga se prudência pertence apenas à razão prática ou, se, também, à razão especulativa, o autor da *Summa Theologiae* assume uma definição de Aristóteles que será mantida ao longo do tratado. A prudência é a *recta ratio agibilium* (a reta razão aplicada ao agir). E, a partir disso, responde que a virtude da prudência reside exclusivamente na razão prática<sup>249</sup>.

O terceiro artigo se ocupa com a questão de a prudência conhecer ou não os singulares e, novamente, a *auctoritas* é o Estagirita para sustentar que a virtude em questão conhece tanto os universais quanto os singulares e, com isso, Tomás de Aquino reafirma o pertencimento da **disposição** (*habitus*)<sup>250</sup> ao obrar prático da razão<sup>251</sup>.

---

<sup>246</sup> “Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Octoginta trium Quaest: Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum”. In: **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47. a. 1

<sup>247</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47. a. 1

<sup>248</sup> Conferir ainda: AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.

<sup>249</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47. a. 2

<sup>250</sup> No sentido de disposição de caráter, habitus.

<sup>251</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47. a. 3



Na sequência, o artigo quarto discute se a prudência é uma virtude. A autoridade citada é São Gregório e aqui Tomás defenderá que a virtude da prudência realiza tanto o conceito de virtude moral quanto o de virtude intelectual<sup>252</sup>.

No artigo quinto o Aquinate defende a prudência como uma virtude especial e, para tanto, lança mão de uma citação do Livro da Sabedoria na qual o rei Salomão, ao desejar a Sabedoria como a uma esposa, afirma que ele ensina as virtudes e entre essas enumera a prudência<sup>253</sup>.

No *Tratado dos Atos Humanos*, Tomás de Aquino apresenta sua visão teleológica da ação humana. Essa perpassa o *De Prudentia*, pois o que delibera sobre meios, o faz tendo em vista um fim. Nessa linha de raciocínio, pode-se entender o que o autor da *Summa Theologiae* analisa, no artigo sexto, a saber: se a prudência determina o fim às virtudes morais. Nessa passagem, novamente, Aristóteles é a base teórica que permite ao Aquinate defender que cabe à disposição em questão deliberar sobre os meios mais adequados ao fim e não determinar os fins<sup>254</sup>.

Em seguida, o tratado analisa se, então, a prudência estabelece o meio termo às virtudes morais. Aqui o Aquinate apenas retoma a definição de virtude exposta no *De Virtutibus* (Ia. Ilae.) Segundo o Aquinate o fim das virtudes morais é dado pela razão natural<sup>255</sup> do modo como o sábio o determinar, ou seja, em conformidade com a reta razão. Entretanto, o caminho para se chegar ao meio termo das virtudes morais é dado pela prudência que serve de guia através dos meios adequados<sup>256</sup>.

O Filósofo é novamente citado para defender que é ato principal da virtude da prudência o comando. Segundo o Aquinate, sendo a virtude em questão a *recta ratio agibilium* nela são distintos três atos: deliberar, julgar e, conseqüentemente comandar. Dessa maneira, novamente, a autoridade de Aristóteles guia o desenvolvimento do Tratado<sup>257</sup>.

---

<sup>252</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. Ilae. q. 47. a. 4

<sup>253</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. Ilae. q. 47. a. 5

<sup>254</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. Ilae. q. 47. a. 6

<sup>255</sup> Aqui, embora não cite diretamente, é plausível que Tomás de Aquino se refira à *Synderesis*. O que corrobora com a tese macintyriana.

<sup>256</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. Ilae. q. 47. a. 7

<sup>257</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. Ilae. q. 47. a. 8

O nono artigo vale-se da autoridade bíblica de Pedro para defender que pertence à prudência a solícitude. O autor da *Summa Theologiae* acresce a autoridade de Isidoro para defender que a solícitude se compõe dos vocábulos sagaz (*solers*) e rápido (*citius*) e isso pertence à disposição, por haver urgência que o que foi deliberado e julgado seja executado<sup>258</sup>. Aqui há um elemento que poderia corroborar com a tese de MacIntyre, entretanto: de um lado, a fonte é bíblica e não neoplatônica o que sustenta a tese de que o Aquinate é um autor de síntese; de outro, deixa em aberto o fato de não haver uma interferência maior do Estagirita e, com isso, diminuir a força de sua influência na obra de Tomás de Aquino. Ora, a discussão acerca da solícitude, não aparece na *Ética a Nicômaco*, o que impossibilita que Aristóteles seja citado. Assim, não se trataria de um viés neoplatônico e sim bíblico<sup>259</sup>.

Em seguida Santo Tomás discute se a prudência se estende ao governo da multidão. Vale-se aqui, novamente da autoridade bíblica de Mateus: “Quem é, pois, o servo fiel e prudente que o senhor constituiu sobre a criadagem [...]”<sup>260</sup>. De sorte que a prudência se estende ao governo da multidão, pois o próprio senhor assim o expressa. Interessante verificar que, apenas citado o autor bíblico, o Aquinate inicia sua resposta referindo-se a Aristóteles quando este fala sobre autores que pensaram a prudência estendida apenas ao bem comum<sup>261</sup>.

O artigo onze não deixa de ser interessante pelo fato de Tomás de Aquino argumentar por si mesmo sem recorrer à *auctoritas*. Sendo que os hábitos se distinguem em espécie pelos objetos aos quais se dirigem, entende o autor que a prudência que visa o bem da cidade (política), a prudência que visa o bem comum da casa ou da família (econômica) e a prudência que visa o bem do indivíduo (individual) são de distintas espécies, pois especificadas pelos distintos objetos, ainda que todas sejam *recta ratio agibilium*<sup>262</sup>.

O artigo onze, referido no parágrafo anterior, se vale da autoridade de Aristóteles para elaborar duas objeções contrárias à tese de Tomás de Aquino.

---

<sup>258</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 47. a. 9

<sup>259</sup> Tomás de Aquino é um grande teólogo e não se furtará a isso no trato de sua filosofia moral, pois para ele a ação virtuosa, conduz à salvação, ao passo que a viciosa, por ser pecado do ponto de vista teológico, pode conduzir à condenação.

<sup>260</sup> Mt 24, 45

<sup>261</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 47. a. 10

<sup>262</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 47. a. 11

Uma delas permite verificar como o Aquinate reage a tais objeções. A título de exemplo, veja-se o primeiro argumento e a resposta:

Com efeito, o Filósofo diz: Política e prudência são um mesmo hábito; mas seu modo de ser não é o mesmo [ao que o Aquinate responderá] Quanto ao primeiro, portanto, deve-se dizer que o Filósofo não pretende dizer que a política é idêntica segundo a substância do hábito a toda e qualquer prudência, mas com a prudência ordenada ao bem comum [...] <sup>263</sup>

Observe-se que o autor da *Summa Theologiae* corrige o que seria uma interpretação equivocada do pensamento do Estagirita. Embora não se trate de uma questão capital, é notável que Tomás de Aquino assuma a defesa do pensamento de Aristóteles dentro de seu projeto.

O décimo segundo artigo da questão quarenta e sete discute se a prudência se encontra nos súditos ou apenas nos governantes. Tomás, vale-se da autoridade do Estagirita para afirmar que existem duas espécies de prudência política: a legislativa (que compete aos governantes) e outra que conserva o nome comum de política e trata das coisas singulares. Assim, a virtude da prudência pertence não só aos governantes, mas, também aos súditos <sup>264</sup>.

No mesmo artigo doze, na segunda objeção, há uma citação de Aristóteles para contrariar a tese de Tomás de Aquino. É singular o modo como o Aquinate defende a posição aristotélica livrando-a de más interpretações:

Além disso, para o Filósofo, o escravo não possui absolutamente nada que o torne apto a deliberar. Ora, a prudência faz bons deliberadores. Logo, a prudência não é própria dos escravos ou súditos [...] Quanto ao segundo, deve-se dizer que o escravo não possui a faculdade de deliberar enquanto escravo; por ser instrumento de seu senhor. No entanto delibera enquanto é um animal racional <sup>265</sup>.

Aqui o autor da *Summa Theologiae* utilizando o arcabouço conceitual do Estagirita corrige, novamente, uma interpretação errônea do pensamento aristotélico.

<sup>263</sup>“Dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis [...] Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuiuslibet: sed prudentiae quae ordinatur ad bonum commune”. In: **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47. a. 11.

<sup>264</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47. a. 12

<sup>265</sup> “ Pretera, in I Polit. dicitur quod servus omnino non habet quid consiliativum. Sed prudentia facit bene consiliativos; ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non competit servis, seu subditis [...] Ad secundum dicendum quod servus non habet consiliativum in quantum est servus: sic enim est instrumentum domini. Est tamen consiliativus in quantum est animal rationale”. In: **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47. a. 12

Como teólogo, o Aquinate analisa inclusive o caso de haver prudência nos pecadores e nos que possuem a graça. E aqui, como de costume no *De Prudentia*, ressoa o pensamento de Aristóteles para sustentar que não é possível ser prudente sem ser bom<sup>266</sup>. Na sequência, recorrendo a Gregório sustentará que alguém não virtuoso não pode receber a graça e, visto que não se pode ser virtuoso sem a prudência, conclui ele que os que possuem a graça, possuem a prudência<sup>267</sup>.

O décimo quinto artigo novamente embasa-se em Aristóteles para sustentar que não se é prudente naturalmente, pois a virtude nasce, e cresce, em especial, pelo ensino e, dessa maneira, precisa de tempo e experiência que aliados ao ensino tornarão o homem prudente<sup>268</sup>.

Fechando a questão quarenta e sete que considera a prudência em si mesma, mais uma vez Aristóteles é a *auctoritas* que auxilia Tomás de Aquino a defender que não se perde a prudência por esquecimento já que este é próprio da arte e arte e prudência não são a mesma coisa<sup>269</sup>.

Toda a questão que tratou da prudência em si mesma não dá margem para que Alasdair MacIntyre veja apenas uma síntese harmonizadora<sup>270</sup> entre elementos aristotélicos e neoplatônicos. É possível notar no *De Prudentia*, até aqui, que a influência de Aristóteles no pensamento de Tomás de Aquino é bem maior do que o filósofo britânico suponha. É verdade que há um pano de fundo bíblico-cristão que dá ao texto tomista uma característica e síntese, muito embora essa seja uma das características das *Summae*.

A questão quarenta e oito possui artigo único no qual é investigado se as partes da prudência estão adequadamente assinaladas. Nessa passagem o autor realizará uma síntese recolhendo elementos de Macróbio, Túlio e Aristóteles para, assim, determinar as partes da prudência<sup>271</sup>.

O *De Prudentia* prossegue com a análise das partes integrantes da prudência. No primeiro artigo, Tomás de Aquino defende que a memória faz parte da virtude da prudência, pois esta trata de questões contingentes, daí, a

---

<sup>266</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 47. a. 13

<sup>267</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 47. a. 14

<sup>268</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 47. a. 15

<sup>269</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 47. a. 16

<sup>270</sup> No sentido de não ter preferência por uma ou outra conforme afirmou MacIntyre.

<sup>271</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 48

necessidade daquela. Para sua argumentação o Aquinate baseou-se em Tulio, entretanto, em sua resposta, sente-se autorizado pelo Filósofo para sustentar que a experiência é resultado das muitas recordações, de modo que a memória é parte integrante da virtude em questão<sup>272</sup>.

O segundo artigo ao verificar se o intelecto é parte integrante da prudência, novamente, cita Túlio e, como parece ser uma constante no Tratado, corrige uma interpretação errônea do Filósofo que serviu como argumento contrário à tese de Tomás de Aquino<sup>273</sup>.

O artigo terceiro analisa se a docilidade é parte da prudência. Tomás de Aquino faz referência a Macróbio que, por sua vez, se valeu de Plotino para afirmar que deve ser considerada parte integrante. A presença de Plotino poderia ser um forte indício da tese macintyriana. Entretanto, a resposta do Aquinate inicia com algumas referências ao que ele mesmo já expôs de que há uma infinidade de ações particulares de modo que é impossível um só homem conhecê-las,

Por isso o Filósofo diz: é necessário estar atentos aos dizeres e às opiniões indemonstráveis dos experientes anciãos, e dos prudentes não menos que às demonstrações, pois, devido à experiência, penetram os princípios. Também se lê nos Provérbios: não te fies em tua prudência; e nos Eclesiástico: permanece na reunião dos presbíteros prudentes, isto é, dos mais velhos, e une-te de coração à sabedoria deles. Ora, pretende à docilidade dispor-se alguém para receber instrução<sup>274</sup>.

Há uma nítida aproximação entre o pensamento de Aristóteles com a tradição bíblica. O que poderia ser um indício de harmonização entre uma visão aristotélica e uma neoplatônica, é, na verdade, uma aproximação entre o pensamento do Estagirita e a Tradição bíblica, mostrando com isso, não haver incongruências entre essas duas vertentes de pensamento. É importante ainda a escolha precisa de Tomás de Aquino pelos livros bíblicos pertencentes à chamada Literatura Sapiencial o que equipara Aristóteles aos autores dos textos revelados.

---

<sup>272</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 49. a. 1

<sup>273</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 49. a. 2

<sup>274</sup> “Unde Philosophus dicit, in VI Ethic.: Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus non minus quam demonstrationibus: propter experientiam enim videntia principia. Unde et Pr 3,5 dicitur: Ne innitaris prudentia tuae; et Eccli 6, 35 dicitur: In multitudine presbyterorum, idest seniorum, prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde coniungere. Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinae susceptivus”. In: **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 49. a. 3.

O quarto artigo, ao investigar se a sagacidade é parte da prudência, faz referência a Isidoro de Sevilha que, segundo Tomás de Aquino, sustentou que solícito significa rapidez e sagacidade e, como anteriormente afirmou ser a solitudine parte da prudência, conclui que a sagacidade também o é. A resposta do Aquinate sustenta-se em Aristóteles e Andrônico de Rodes: o primeiro por definir a sagacidade como conjectura rápida e fácil acerca de meios ao passo que o segundo a toma como *eustochia* enquanto hábito que, de um salto, descobre o que convém<sup>275</sup>.

No artigo quinto da questão que considera as partes integrantes da prudência aparece a discussão se a razão deveria ser considerada parte. O autor da *Summa Theologiae* mencionando Macróbio que, ao se referir a Plotino colocou a razão como parte da prudência. A presença dos autores neoplatônicos, é obscurecida pela resposta baseada exclusivamente no Filósofo, visto que é obra de quem é prudente deliberar acertadamente e a deliberação é um tipo de pesquisa que é obra da razão<sup>276</sup>. Embora as autoridades reconhecidas pela época e aqui referidas pertençam à corrente filosófica neoplatônica, a figura do Estagirita dá sustentação ao argumento de Tomás de Aquino. Não se verifica uma síntese harmonizadora, visto que, enquanto os primeiros autores citados apenas enumeraram a razão como parte da virtude da prudência, ao passo que Aristóteles ao ser referido traz a explicação dessa inclusão. Ainda se poderia investigar se nos autores neoplatônicos referidos há, de fato, um puro platonismo atualizado ou mesmo renovado, sem influência alguma da elaboração aristotélica, entretanto, este não é o escopo da presente investigação.

A discussão prossegue ao considerar se a providência pode ser considerada como parte integrante da prudência. Aqui Túlio e Macróbio são referidos por terem considerado a providência como parte da prudência. A resposta de Tomás de Aquino faz referência a questões anteriores (47, a. 1, ad. 2) no qual baseou totalmente sua argumentação na filosofia de Aristóteles ao sustentar que o prudente precisa considerar o que está distante para ordenar a ação de modo a impedir ou auxiliar o que deve ser feito no presente, como meio que conduzirá ao fim tencionado. Trata-se aqui da consideração dos

---

<sup>275</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 49, a. 4.

<sup>276</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 49, a. 5.

contingentes futuros, já que as ações passadas se tornaram necessárias. Daí a previdência ser como que parte integrante da prudência<sup>277</sup>.

O artigo sete verifica se a circunspecção deve ser compreendida na caracterização proposta pela questão considerada. Macróbio é referido para sustentar tal inclusão. Entretanto, a *auctoritas* é referida sem ao menos uma citação e a resposta de Tomás de Aquino se baseia no pensamento do Estagirita anteriormente referido que vê a tarefa da prudência, principalmente, como a de ordenar corretamente as coisas a seu fim, e, para tanto, a *conditio sine qua non*, é a de que o fim deva ser bom, assim como os meios que a ele conduzem. Ora, essa consideração das circunstâncias contingentes precisa da circunspecção, pois fins bons não justificam meios maus<sup>278</sup>.

O último artigo da questão aqui considerada (49), defende, a partir da autoridade do Apóstolo (Paulo), que a precaução é parte integrante da prudência. Isso se verifica, novamente, no fato de a virtude em questão deliberar em meio a circunstâncias contingentes onde, muitas vezes, bem e mal se misturam, por isso, a precaução é necessária para que sejam evitados os males e procurados os bens<sup>279</sup>.

Percebe-se que a integralidade da questão quarenta e sete do *De Prudentia* possui uma importância secundária para a presente discussão. Isso se verifica pelo fato de os artigos estarem referidos a questões que se desdobram do núcleo da *Prudentia* definido na questão quarenta e sete que considerou a prudência em si mesma. Novamente, na questão analisada, não se verificou uma síntese harmonizadora entre aristotelismo e neoplatonismo. Há um nítido predomínio conceitual aristotélico e uma aproximação perspicaz com a Tradição Bíblico-cristã.

A questão cinquenta do *De Prudentia* investiga em quatro artigos as partes subjetivas da prudência: a legislativa, a política, a econômica e a militar. Quando Tomás de Aquino fala em partes subjetivas ele tem em mente “as espécies de uma virtude, são partes em sentido próprio”<sup>280</sup>. Já no primeiro artigo, o Aquinate, citando o Filósofo, defende que é próprio ao governante possuir a

<sup>277</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 49, a. 6.

<sup>278</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 49, a. 7.

<sup>279</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 49, a. 8.

<sup>280</sup> ALVES, Bernardo Veiga de Oliveira. *A prudência na filosofia de Tomás de Aquino*. In: Aquinate, n. 27, 2015, p. 77.

prudência. O que garante a ciência do governo ser uma prudência especial<sup>281</sup>. Chama atenção o fato de as três objeções serem baseadas em Aristóteles e todas serem refutadas como más compreensões do Estagirita.

No segundo artigo, Aristóteles é citado literalmente para defender que a política deve ser considerada parte da virtude da prudência<sup>282</sup>.

O artigo terceiro defende o princípio de que das prudências que se referem ao governo de muitos, uma delas se chama econômica. Esta é citação literal da *Ética a Nicômaco* realizada por Tomás de Aquino para sustentar sua posição. No mesmo artigo, ele, novamente, defende o Estagirita de uma má compreensão<sup>283</sup>.

O último artigo da questão traz uma objeção alicerçada em Aristóteles que considerou a arte militar como arte e não como espécie da prudência. A *auctoritas* invocada é o livro dos Provérbios no qual é dito que as estratégias com as quais uma guerra é preparada pode conduzir à vitória se os conselhos forem muitos e, como já foi defendido pelo Aquinate que aconselhar pertence à virtude da prudência, é forçoso concordar que a arte militar não enquanto técnica de conhecimento das armas, mas enquanto luta pelo bem comum é parte subjetiva da prudência<sup>284</sup>. Aqui o autor mantém a distinção entre técnica e prudência que já é sustentada pelo Estagirita na *Ética a Nicômaco*, mas, ao mesmo tempo, a partir de tradição bíblica, acrescenta um elemento novo ao que pensara Aristóteles.

Na sequência, Tomás de Aquino passa a considerar as partes potenciais da prudência. “As partes potenciais de uma virtude são outras virtudes conexas a ela, como as secundárias em relação à principal [...]”<sup>285</sup>. A primeira a ser considerada é a *eubulia*<sup>286</sup>. Novamente, a partir de Aristóteles, Tomás de Aquino sustentará que a *eubulia* é uma virtude, pois a retidão da razão causa a virtude<sup>287</sup>. Toda a argumentação tomasiana neste artigo tem como base de sustentação o pensamento do Estagirita.

---

<sup>281</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 50, a. 1.

<sup>282</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 50, a. 2.

<sup>283</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 50, a. 3.

<sup>284</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 50, a. 4.

<sup>285</sup> ALVES, Bernardo Veiga de Oliveira. **A prudência na filosofia de Tomás de Aquino**. In: Aquinate, n. 27, 2015, p. 77.

<sup>286</sup> A *eubulia* se refere à retidão da deliberação.

<sup>287</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 51, a. 1.



Na sequência do artigo anterior, o segundo ponto examinado é se a eubulia é uma virtude distinta da virtude da prudência. Será sustentado que, novamente a partir de Aristóteles, que a eubulia é uma virtude distinta da prudência. Pois a esta cabe preceituar, comandar e isso não convém àquela que faz o homem bom deliberador, donde decorre ser a eubulia uma virtude distinta da prudência<sup>288</sup>.

O terceiro artigo é dedicado à *Synesis*<sup>289</sup>. Para justificar que ela é uma virtude, o Aquinate baseia-se no que antes referiu sobre a eubulia. Sendo esta uma virtude cuja função é bem aconselhar, com mais razão é virtude a *Synesis* cuja atividade consiste na retidão do juízo<sup>290</sup>.

O último artigo da questão que trata das partes potenciais da virtude da prudência analisa se a *gnome*<sup>291</sup> é uma virtude especial. Ela é virtude especial, pois assim a definiu o Filósofo no sexto livro da *Ética a Nicômaco*<sup>292</sup>.

Mais uma questão do *De Prudentia* na qual se verifica um forte predomínio dos conceitos aristotélicos na reflexão de Tomás de Aquino. Embora se possa encontrar inúmeras influências nos escritos do Aquinate, no *Tratado da Prudência*, há nítidos traços de um pensador marcadamente aristotélico. Assim, em mais uma questão a tese de MacIntyre se mostra insuficiente.

Na questão cinquenta e dois o autor da *Summa Theologiae* enfrenta um problema de capital importância para um pensador de seu tempo e posição. Considerando que o conselho pertence à prudência e o prudente é um bom conselheiro, conforme o Aquinate, citando Aristóteles, referiu no primeiro artigo que abre o *De Prudentia*, ele precisará agora comprovar que não há divergências entre o que afirmou e o dom do conselho, fruto do Espírito Santo<sup>293</sup>.

A questão cinquenta e dois não revela uma influência aristotélica e nem mesmo neoplatônica. Desse modo, não é possível dar e nem retirar razão a MacIntyre. A questão revela antes de mais nada um arranjo teológico que permite ao leitor do Aquinate aceitar como ortodoxo, verdadeiro e, portanto, não

---

<sup>288</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 51, a. 2.

<sup>289</sup> Trata-se do reto julgamento.

<sup>290</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 51, a. 3.

<sup>291</sup> Trata-se de certa perspicácia no julgamento que, em muitos casos, precisa julgar de acordo com princípios mais elevados.

<sup>292</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 51, a. 4.

<sup>293</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 52, a. 1.

contrário à fé cristã, a elaboração moral por ele construída até o presente momento.

Como anteriormente se afirmou, não há maior relevância em se manter o conselho ou mesmo aprender o que não se sabe após a morte corporal. Percebe-se ainda, certa quebra na linha de raciocínio, pois, após ter verificado a prudência em si mesma e suas partes, o autor da *Summa Theologiae*, acrescenta uma questão sobre um dos dons do Espírito Santo e, após essa inserção, entrega-se à discussão da imprudência. Isso, leva a crer que há sim uma espécie de ruptura no *De Prudentia*<sup>294</sup>.

Tal quebra fica evidente quando se analisa a abertura da questão cinquenta e um do *De Prudentia* e a questão cinquenta e dois. Na primeira, a discussão prossegue da discussão anterior que tratou das partes subjetivas da prudência. Assim é aberta a questão que trata das partes potencias da prudência: “Deve-se, agora, considerar as virtudes anexas à prudência, que são como partes potencias da mesma [...]”<sup>295</sup>. A discussão tem como ponto nevrálgico a prudência, tratando da eubulia, synesis e gnome como partes da prudência.

A questão seguinte, entretanto, inicia do seguinte modo: “a seguir tratar-se-á do dom do conselho, que corresponde à prudência”<sup>296</sup>. Ainda que haja uma correspondência com a virtude a sabedoria prática, no entanto, o Aquinate abandona a discussão da prudência considerada em si mesma e passa a olhá-la à luz da *pneumatologia*. Embora ele afirme que o dom do Espírito Santo, no caso o dom do Conselho, corresponde à prudência na abertura da questão, ainda assim, dedica o artigo segundo para esclarecer que o dom em questão corresponde à prudência.

Aspectos semelhantes são verificados nas questões finais do *De Prudentia*. Há, em todos, um predomínio teológico, de cunho especificamente moral/pastoral em vista da dimensão soteriológica, ou seja, em vista da beatitude. Embora seja algo comum nas obras do Aquinate, é necessário observar que nessa altura do tratado seria o âmbito mais do que ideal para que

<sup>294</sup> Cf. *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 52, a. 2-4.

<sup>295</sup> “Deinde considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiae, quae sunt quasi partes potenciales ipsius”. In: *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 51.

<sup>296</sup> “Deinde considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiae”. In: *Summa Theologiae*, IIa. IIae. q. 52.

o autor tratasse, no caso em questão, da prudência infusa. Isso, entretanto, não ocorre.

A questão cinquenta e três tratará do contrário da prudência que é a imprudência. Repete a preocupação acima referida com relação aos pecados opostos à prudência. Embora seja oportuno fazer referência ao artigo sexto no qual Aristóteles é citado em concordância com São Gregório para defender que a luxúria pode ser um dos piores vícios que corromperia a prudência, os demais artigos não apresentam elementos de relevância para o intento da presente análise<sup>297</sup>.

A questão cinquenta e quatro será toda ela dedicada ao tema da negligência e sua oposição à prudência como um pecado, inclusive mortal<sup>298</sup>.

Tomás de Aquino, na questão cinquenta e cinco trata dos vícios opostos à prudência que, entretanto, possuem semelhança com ela. Os artigos versam, novamente, acerca do pecado da chamada prudência da carne<sup>299</sup>, e sua classificação quanto à gravidade do pecado, da astúcia, da fraude, da solitudine quer pelas coisas temporais quer pelo futuro<sup>300</sup> e se tais vícios nascem da avareza<sup>301</sup>.

Por fim, a discussão da última questão do *De Prudentia* investiga se deveria aparecer no Decálogo preceitos relativos à prudência<sup>302</sup>.

Assim, as últimas cinco questões não podem ser referência para comprovar a tese macintyriana de ser o Aquinate um homem que elabora uma síntese harmônica entre elementos aristotélicos e neoplatônicos. Elas tampouco podem servir para comprovar a predominância aristotélica que questões anteriores demonstraram.

A análise minuciosa das autoridades citadas por Tomás de Aquino para defender suas definições não demonstram uma maciça influência aristotélica

---

<sup>297</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 53, a. 1-6.

<sup>298</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 54, a. 1-3.

<sup>299</sup> São utilizados sinônimos como impiedade, iniquidade e apetites da carne.

<sup>300</sup> A questão da solitudine pelo futuro apresenta uma discussão que transita da perspectiva de futuro pensado temporalmente, no caso de a prudência ter sua dimensão de previdência com a visão do futuro transtemporal, ou com a própria eternidade. Tomás de Aquino não faz essa distinção e se posiciona no sentido bíblico de que cada dia possui suas preocupações, daí a irrelevância de preocupar-se com o amanhã. Ainda assim, não há elementos aristotélicos ou mesmo neoplatônicos, mas conceitos da tradição bíblica.

<sup>301</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 55, a. 1-8.

<sup>302</sup> Cf. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 56, a. 1-2.

pelo número de vezes em que o Estagirita é referido, mas, especialmente, pelo conteúdo da exposição tomasiana.

O estudo deixou evidente que não se pode ver o *De Prudentia* a partir da tese macintyriana que trata os escritos de Tomás de Aquino como uma síntese entre um aristotelismo e um neoplatonismo sem dar preferência a uma das tradições filosóficas.

O que poderia ser inferido é uma síntese entre o pensamento do Estagirita e a tradição bíblico-cristã. Entretanto, a tradição bíblia veterotestamentária e neotestamentária não podem ser caracterizadas como neoplatônicas, daí que, ao menos a partir do *De Prudentia*, MacIntyre erra em sua caracterização, embora não fique evidente que seus adversários acertem no sentido de Tomás de Aquino ser um pensador marcadamente aristotélico.

Enfim, com a elaboração do primeiro tratado dedicado à virtude da prudência, Tomás de Aquino procura, mais do que nunca, acolher toda a riqueza da filosofia moral aristotélica e o faz sempre com o cuidado de tornar o Estagirita aceito pela cultura dominante à época: a cristã. Tais considerações evidenciam grande influência do Estagirita no discípulo de Alberto Magno. Influência essa não percebida pela tese de Alasdair MacIntyre referida e posta à prova desde o início dessa investigação.

Inferida a já conhecida influência de Aristóteles no pensamento de Tomás de Aquino, segue-se a análise do contexto no qual vive o autor. Contexto marcado pelo surgimento e florescimento das universidades, por disputas políticas, pelo surgimento e atividade das ordens mendicantes e pela redescoberta de Aristóteles. Elementos que marcam o mundo tomasiano e seu desenvolvimento no tocante à sua obra magna, a *Summa Theologiae*.

#### 4.3 PROPOSTA DE SOLUÇÃO AO PROBLEMA DA PRUDENTIA INFUSA

Após demonstrar a influência capital do Estagirita no *Tratado da Prudência* e para defender a proposta de solução à prudência infusa no *De Prudentia*, inicialmente será investigada a citação bíblica utilizada por Tomás de Aquino para evitar que haja eventuais problemas de tradução do texto e por fim apresentada a tese.

### 4.3.1 O Livro da Sabedoria

O livro em questão pertence à chamada Literatura Sapiencial. Foi composto integralmente em grego. Daí que, o original pode ser encontrado diretamente na Septuaginta: “καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν ὧν χρησιμώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις”<sup>303</sup>.

O original grego utiliza o termo *φρόνησιν* como se pode notar. Isso, por si só já garante que Tomás está sendo fiel à tradição bíblica utilizada na questão como *auctoritas*.

É sabido, entretanto, que o texto utilizado por Tomás é tradução feita por São Jerônimo, chamada Vulgata Latina. A passagem, foi, por Jerônimo traduzida da seguinte maneira: “et si iustitiam quis diligit labores hujus magnas habent virtutes sobrietatem enim et sapientiam docet et iustitiam et virtutem quibus utilius nihil est in vita hominibus”<sup>304</sup>. Aqui, entretanto, não há uma referência direta à prudência, embora fale de *sapientiam* o que difere em parte do original, entretanto, nesse ponto percebe-se que o Aquinate utiliza a citação mais próxima do texto grego.

Por fim, o texto português da mesma citação “Ama alguém a justiça? As virtudes são seus frutos; ela ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza, que são, na vida, os bens mais úteis aos homens”<sup>305</sup>. Observa-se a presença do termo prudência como no original grego.

Isso posto, temos uma primeira conclusão e um primeiro argumento que a rigor compromete a tese de Tomás de Aquino de virtudes morais infusas. Isso, porque, conforme verificado, Tomás de Aquino faz uma interpretação imprecisa do texto. Em primeiro lugar porque a citação por ele utilizada fala em Ensino (*docere* no latim e *ἐκδιδάσκει* no grego) e não infusão (*infusione*). Em segundo lugar, quem ensina algo é a justiça, no texto referido e, por fim, os Padres da Igreja e os exegetas contemporâneos identificam a sabedoria de que trata o livro com uma antecipação do Logos Encarnado (Jesus Cristo), a tradição judaica já

<sup>303</sup> Sb 8, 7. Disponível em: < <https://www.bibliacatolica.com.br/septuaginta/sabedoria/8/> >

<sup>304</sup> Sb 8, 7. Disponível em: < <https://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-sapientiae/8/> >.

<sup>305</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003, Sb 8, 7.

interpreta o texto no sentido de a sabedoria ali referida ser personificação do Espírito de Deus.

Removido o erro interpretativo do Aquinate, fica comprometida sua argumentação em favor das virtudes morais infusas. Entretanto, isso subtrai a base do argumento tomasiano, mas não é suficiente para demonstrar que há um abandono da noção de prudência infusa no *De Prudentia*.

Desse modo, resta compreender o porquê de, após, ainda que de modo errôneo como demonstrado, sustentada a prudência infusa, essa temática praticamente não receber atenção alguma no *Tratado da Prudência*. Vale recordar que não há um artigo sequer que verse sobre a mesma. Daí, só pode ter ocorrido um discreto abandono como será apresentado a seguir.

#### **4.3.2 O abandono do conceito de prudência infusa**

Por que Santo Tomás de Aquino deixou de lado o tema da prudência infusa, numa obra que é marcadamente teológica, exatamente do *Tratado da Prudência*?

Conforme já anunciado, e aqui vem a contribuição da presente tese, ao perceber a incongruência de pensar prudência infundida por Deus, o autor da *Summa Theologiae*, abandona tal noção de um modo bastante discreto. Diz-se de uma maneira discreta por não haver um indício textual no qual Tomás de Aquino se manifeste afirmando que está abandonado a prudência infusa por entende-la problemática.

Que a noção foi deixada de lado é evidente como se demonstrou, entretanto, acusar o frade dominicano de esquecimento não é argumento viável. Há uma possibilidade de influências recebidas terem feito com que ele não oferecesse a atenção necessária à suposta virtude da prudência infusa. No caso específico, não deve ter sido a tradição bíblica que, como visto, levou o Aquinate a afirmar a prudência infusa, muito menos a influência de Agostinho que defende a ação de Deus em nós sem nós. Daí que, a influência de Aristóteles pode ser a responsável por esse abandono.

Como foi demonstrado anteriormente na análise da tese de MacIntyre, a influência de Aristóteles no *De Prudentia* é inegável e, provavelmente, quase determinante. Nesse sentido, e como já referido, a hipótese que se mantém é a

de que o autor da *Summa Theologiae*, por influência de Aristóteles, tenha abandonado a noção de prudência infusa no *Tratado da Prudência*.

É desnecessário reafirmar a influência de Aristóteles no pensamento de Tomás de Aquino. Os estudiosos do Aquinate são unânimes em situar a elaboração do *Comentário à Ética a Nicômaco* entre dois momentos de redação da *Summa Theologiae*, a saber entre a redação da primeira parte e da segunda.

É o que se pode conferir em Boehner e Gilson:

*Summa Theologica*. Consta de três partes subdividas em questões e artigos [...] As duas primeiras datam dos anos de 1266-1272 [...] Comentários sobre as obras de Aristóteles (1268-1272)<sup>306</sup>.

A cronologia, embora não tão precisa quanto seria necessário, deixa clara a composição das obras no mesmo período. É o período de maior produção de Tomás de Aquino o que dificulta precisara com exatidão em quais meses de qual ano cada página é composta.

Saranyana é um pouco mais preciso:

Em janeiro de 1269, retornou a Paris, onde ocupou pela segunda vez a cátedra para “estrangeiros” na Universidade até o verão de 1272. Sua segunda regência foi provavelmente provocada pela segunda polêmica antimendicante de Paris e pela irrupção do ‘aristotelismo heterodoxo’ nas classes da Faculdade de Artes, desse período são seus brilhantes comentários a Aristóteles [...] terminou a segunda parte da *Summa Theologiae* e redigiu comentários à Sagrada Escritura<sup>307</sup>.

Há aqui clareza na produção concomitante do *Comentário à Ética a Nicômaco* e a redação da segunda parte da *Summa Theologiae* onde se encontra do *De Prudentia*.

Porro, por sua vez, afirma:

[...] é suficientemente provável que Tomás tenha decidido comentar a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles justamente para se preparar adequadamente para a redação da *secunda pars* da *Summa*, ou seja, da parte propriamente ética [...] [sendo que o] comentário à *Ética a Nicômaco*, composto entre 1271 e 1272, em preparação ou até em paralelo à redação da *secunda pars*<sup>308</sup>.

<sup>306</sup> BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 449.

<sup>307</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens Patrísticas à Escolástica Barroca**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006, p. 306.

<sup>308</sup> PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 263-264.

Pasquale Porro vai além, afirmando que o próprio comentário teria sido elaborado como preparação. Para quem está acostumando com a *Summa Theologiae*, é evidente a necessidade de Tomás conhecer os escritos e as questões em voga para poder redigir sua obra que utiliza as *auctoritas* conhecidas para defender sua tese ou mesmo para se contrapor às teses opostas ao seu intento.

Por fim, Mendoza, em seu estudo preliminar à tradução do *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*, afirma:

No reduzido período de oito anos (de 1266 a 1273, segundo as cronologias mais aceitas) comentou total ou parcialmente doze obras de Aristóteles. O conhecimento dos textos do Estagirita desempenha um papel essencial na doutrina do Aquinate como é bem conhecido<sup>309</sup>.

Corroborando com o já exposto e, mais uma vez, comprova a contemporaneidade dos escritos.

Em sendo escritos do mesmo período, há algum elemento que possa ter instigado Tomás de Aquino a abandonar a ideia de uma prudência infusa? É o que será investigado a seguir.

Antes de investigar a obra do Estagirita em busca de uma possível influência, é oportuno recordar que na redação da questão geradora da presente problemática, o doutor de Aquino utiliza a virtude da prudência para *provar* que há virtudes morais infusas. O que demonstra uma posição bastante clara para o autor em determinado momento, a saber, no início da chamada *secunda pars*, logo após a discussão acerca da bem-aventurança.

O tratamento teórico dado na questão 63 da Ia. IIae. deveria ocupar parte especial do *De Prudentia* ou mesmo encetar a reflexão do tratado, entretanto, não é o que se verifica. No *Tratado sobre a Prudência*, o autor não dedica um artigo sequer à infusão da prudência. O que é muito questionável: se há a prudência adquirida e a infusa, por que, primeiramente, o tratado se chama *De Prudentia*, a saber Sobre a Prudência de sorte que se trata de uma única virtude e, no caso, a escolha de Tomás de Aquino é pela prudência adquirida. Pois, ao

---

<sup>309</sup> MENDOZA, Celina A. Lértora. **Estudio Preliminar**. In: AQUINO, Tomás de. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. trad. de Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2010, p. 24-25.



considerar a prudência em si mesma, o Aquinate dá uma interpretação mais sutil<sup>310</sup> em relação à infusa. Segundo ele,

[...] a prudência dada com a graça é causada por infusão divina. Por isso, já se encontra nas crianças batizadas que não chegaram ao uso da razão, como hábito, não enquanto ato, como nos dementes. Nos que têm o uso da razão se encontra em ato **com respeito às coisas necessárias para a salvação**; e pelo exercício ela merece o aumento até chegar à perfeição, como as outras virtudes<sup>311</sup>.

Observe-se que há uma mudança de interpretação. A virtude infusa é entendida mais como uma capacidade de buscar a salvação do que como uma reta razão aplicada ao agir. Poder-se-ia supor que aqui o Aquinate pensa em uma prudência infusa que é apenas potência para a salvação e não ato. O que é de se estranhar é que os meios para a salvação são conhecidos pela teologia através da revelação, de modo que seria estranho ao ser humano deliberar sobre os meios que conduzem à salvação eterna. Fica estabelecido, portanto, que há uma mudança considerável no pensamento de Tomás de Aquino no referente à virtude da prudência.

A tese para solucionar o impasse e justificar a mudança no pensamento do autor está, inicialmente, na retomada do próprio Aristóteles, como acima foi afirmado. Ao tratar da prudência, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, o Estagirita, cita Homero para dizer: “nem lavrador, nem mesmo cavador fizeram os deuses este homem, nem sábio em outra coisa qualquer”<sup>312</sup>. Com isso, em se tratando de virtude moral, não haveria uma prudência cuja causa fosse a divindade, e, num segundo momento verificar qual a fonte utilizada por Tomás para falar da infusão da prudência e que interpretação ele faz dessa fonte. Assim, o estudo da *Ética a Nicômaco* fez Santo Tomás reinterpretar sua tese da *prudencia* infusa.

A plausibilidade da tese encontra eco na obra de Porro, quando defende o estudo da ética de Aristóteles como uma preparação para a redação da Suma e, ainda, pelo que afirma Fabro:

Mas, ao contato mais direto com o texto aristotélico, Santo Tomás, prontamente, se dá conta da importância da doutrina da ἔπαγωγῆ

<sup>310</sup> O tratamento dado pelo Aquinate é quase uma evasiva e o que se constitui senão um abandono completo, uma escolha deliberada sobre a prudência adquirida.

<sup>311</sup> “[...] prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed per exercitium mereatur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceterae virtutes”. **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 47, a. 14. Grifou-se a passagem capital.

<sup>312</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. n. 1141.

entendida como a conquista progressiva que o intelecto humano adquire da verdade com o fermentar da experiência<sup>313</sup>.

Aqui está um ponto essencial para sustentar que o Aquinate abandona a noção de prudência infusa. Se não a abandona por completo ao menos a negligencia no *De Prudentia*. Comprovado o predomínio da influência aristotélica no *Tratado da Prudência*, o frade dominicano teria percebido, a partir do pensamento do Estagirita decorrente do texto da *Ética a Nicômaco*, por ele estudado e comentado, que para ser prudente é necessário tempo e experiência e, nesse caso, não poderia haver uma intervenção divina que fizesse o sujeito deliberar acertadamente, e ainda que a prudência infusa operasse no necessário para a salvação, no âmbito da teologia, conhecido por demais por Santo Tomás de Aquino, ela seria desnecessária, pois os meios que a prudência infusa poderia deliberar, não são passíveis de deliberação, isso porque, são os sacramentos já estabelecidos para que o ser humano seja salvo.

Em suma, é necessário evitar, de um lado, um caminho fideísta que analisaria tudo a luz de uma visão religiosa obtusa e simplista que, em nome do poder de Deus, aceita Sua intervenção<sup>314</sup> na operação humana supondo estar garantida a liberdade; de outro, um fechamento que leve, inclusive a ignorar autores como Tomás de Aquino por tratarem de temas ligados à fé e à religião.

Pois, com isso, pode-se dizer com Lauand:

Afirmar a *prudentia* é afirmar que cada pessoa é a protagonista de sua vida, só ela é responsável, em suas decisões livres, por encontrar os meios de atingir seu fim: a sua realização. Esses meios não são determináveis *a priori*; pertencem, pelo contrário, ao âmbito do contingente, do particular, do incerto do futuro e, necessariamente, a *prudentia* se faz acompanhar da insegurança, da necessária insegurança que se faz presente em toda vida autenticamente humana<sup>315</sup>.

Dessa maneira, seguindo coerentemente o pensamento tomasiano e suas fontes, sem negar a possibilidade da ação ou intervenção de Deus na história humana, assegura-se ao agente a livre escolha dos meios e a

---

<sup>313</sup>: “Pero, al contacto más directo con el texto aristotélico, Santo Tomás se da pronto cuenta de la importancia de la doctrina de la *ἐπιγνώμη* entendida como la conquista progresiva que el intelecto humano hace de la verdad con el fermentar de la experiencia.” In: FABRO, Cornelio. **Introducción al Tomismo**. Madrid: Rialp, 1967, p. 53

<sup>314</sup> Conforme prevê a prudência infusa.

<sup>315</sup> LAUAND. In: AQUINO, Tomás de. **A Prudência**. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XXI – XXII.

responsabilidade, sobretudo, se ele puder ser prudente por aquisição de tal hábito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após percorrer esse itinerário para compreender o porquê de Tomás de Aquino no *Tratado das Virtudes* assumir existirem virtudes morais infusas, incluindo entre elas a prudência, ao escrever o *Tratado da Prudência* não dedica um único artigo à prudência infusa.

Para tanto, foi investigado o contexto histórico no qual se move teoricamente o Aquinate, o século XIII, bem como o conceito de virtude que é um hábito ação bom, o que impôs a necessidade de definir hábito que para o pensador é uma disposição de caráter que pode ser boa (virtude) ou má (vício).

Apurou-se que os hábitos podem ser adquiridos pela repetição reiterada de ações ou pela infusão, sendo que, por infusão, o autor da *Summa Theologiae* entende Deus operando no agente sem o agente. Entre as virtudes infusas, como se disse, Tomás de Aquino enumerou a prudência.

Antes de investigar a prudência, investigou-se o *Tratado dos atos humanos* com o intuito de garantir que tipo de ação pode ser capaz de, a partir da repetição, formar uma disposição de caráter. Desse modo, apresentou-se a estrutura da ação humana e toda sua complexidade desde os moventes da vontade até o *imperium* que desencadeia a ação, bem como, a importância das circunstâncias e dos impedimentos que podem retirar a característica de uma ação humana

A partir daí, tornou-se necessário investigar meticulosamente o conceito de prudência. Para tanto foi escrutinado o *De Prudentia*. Chegando à definição de prudência como a reta razão aplicada ao agir. Viu-se ainda, que a virtude da sabedoria prática delibera sobre os meios e não sobre fins.

De posse de tais definições, enfrentou-se o questionamento gerador da pesquisa de tese. Primeiramente foi investigado se a tese de MacIntyre segundo a qual Tomás realiza uma síntese harmonizadora entre os elementos do aristotelismo e do neoplatonismo (agostiniano de modo particular) se sustentava no *De Prudentia*. Foram analisadas as autoridades citadas por Tomás de Aquino em cada artigo do tratado o que permitiu trazer a lume o predomínio da influência aristotélica, o que mostrou que a tese de Alasdair MacIntyre, no *De Prudentia*, não se sustenta.

Com isso, ficou mais clara a influência do Estagirita no pensamento do Aquinate. A partir daí, apresentou-se o problema gerado pela possibilidade da virtude da prudência ser infundida por Deus no ser humano. Com a intenção de dirimir qualquer possível equívoco de Tomás de Aquino no texto da Escritura citado para sustentar a prudência infusa, buscou-se o texto original da edição dos Setenta, bem como da Vulgata Latina e ficou claro que a passagem citada, efetivamente fala em prudência, mas não se sustenta, a partir dos textos, a possibilidade da infusão da prudência.

Desse modo, restou a tese de que o autor da *Summa Theologiae*, no *De Prudentia*, abandona a ideia de prudência infusa. Tal hipótese foi alicerçada textualmente a partir do próprio *Tratado da Prudência*.

A discussão acerca da problemática é ainda insipiente o que demonstra a ausência de bibliografia especializada para tratar do problema. O que garante à presente tese singularidade e, ao mesmo tempo, uma contribuição inicial à investigação.

Com isso, forçosamente, deve-se finalizar a tese pontuando alguns resultados obtidos além do que já foi exposto. Em primeiro lugar a tese trouxe mostrou que há, no *Tratado da Prudência*, de Tomás de Aquino, mais influência de Aristóteles do que se supunha.

Num segundo momento, é importante deixar registrado que Santo Tomás de Aquino não deve ser buscado como a fonte da sabedoria e da verdade que fornece a solução para todos os problemas da contemporaneidade. Antes, ele é exemplo de intelectual ocupado em responder às demandas de sua época. Não produziu um receituário medicinal para doenças de todos os períodos históricos. Atitude essa muito em voga por movimentos neoconservadores que utilizam o texto do autor para esconder seu neopelagianismo e autoproclamarem-se portadores da mais genuína teologia católica de todos os tempos.

O fato de Tomás de Aquino ser o grande referencial para a ortodoxia católica vai muito além de seus escritos. Torna-se, assim, imperativo olhar para o autor como testemunha de abertura ao diálogo, de clareza de opinião, de defesa do verdadeiro e, acima de tudo, de uma atitude contemplativa que, frequentemente, caracteriza os grandes mestres da humanidade.

Fica, ainda, um estímulo à pesquisa em filosofia medieval, capaz de revelar tanto sobre a tradição que constitui o ocidente do ponto de vista cultural, bem como revelar raízes da própria Modernidade.

Por fim, reconhecer que a contribuição da tese mais do que resolver um grande problema, abre sempre mais campo para que novas incursões sejam realizadas no âmbito da pesquisa. O esforço por entender o pensamento de um autor em seu contexto e respondendo às suas demandas permite que a riqueza de sua produção possa revelar ainda mais do que tradicionalmente se definiu sobre esse mesmo pensador.

## REFERENCIAL CITADO E CONSULTADO

### OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**. Milano: Editiones Paulinae, 1988.

\_\_\_\_\_. **Suma de Teología**. vol. I, II, III, IV e V. Madrid: BAC, 2005.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica** (trad. Alexandre Corrêa). Sedes Sapientiae. São Paulo: Gráfica Siqueira, 1954.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica** (trad. Alexandre Corrêa). 11 vol. Caxias do Sul: EST/Sulina/UCS, 1980.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Suma Contra os Gentios**. Vol. I. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/Sulina/UCS, 1990.

\_\_\_\_\_. **Suma Contra os Gentios**. Porto Alegre: EDIPUCRS/EST, 1996.

\_\_\_\_\_. **Seleção de Textos**. IN: Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. **Escritos Políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Unità dell'intelletto**. Milano: Bompiano Testi a Fronte, 2000.

\_\_\_\_\_. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. trad. de Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Prudência**. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Questiones Disputatae De Virtutibus**. Acessado em 26.04.2012. In: [www.aquinate.net/traduções](http://www.aquinate.net/traduções) in. Aquinate no. 16, p. 81-232, 2011. Tradução de Bernardo Veiga e Paulo Faitanin.

\_\_\_\_\_. **A sindérese e a Consciência: questões disputadas sobre a Verdade, questões 16 e 17**. trad. de Paulo Faitanin e Bernard Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

\_\_\_\_\_. **Questões disputadas sobre a alma**. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. **O ser e a Essência**. Edição didática bilíngue. Tradução e notas explicativas de Pe. Aldo Sérgio Lorenzoni. Pelotas: Educat, 2016.

\_\_\_\_\_. **Suma contra os Gentios**. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.

#### OBRAS SOBRE TOMÁS DE AQUINO

ABBÀ, Guiseppe. **La nuova concezione dell'“habitus” virtuoso**. In: *Lex et Virtus – Studi sull'eoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, n° 56. Roma: Las, 1983.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo e Neotomismo no Brasil**. São Paulo: Grijalbo LTDA, 1968.

\_\_\_\_\_. **Tomismo hoje**. São Paulo: Loyola, 1989.

\_\_\_\_\_. **Tomismo no Brasil**. São Paulo: Paulus, 1998.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **A ética filosófica em Tomás de Aquino**. 2ª Ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/255savio>>, acesso em dez de 2017.

CARMELLO, Maurílio. **“A Felicidade como Bem Supremo: Santo Tomás Lê Aristóteles”**. IN: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

CHIOCCHETTI, E. **Santo Tomás – Os grandes pensadores**. São Paulo: Cultura Moderna, 1936.

CHOZA, **Jacinto**. **Hábito y espíritu ojetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey**. Acessado em 09.05.2012. in: <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1901>.

ELDERS, Leo J. **La libertad humana en la construcción de la persona**. In: *Deposito Acadêmico Digital Universidad de Navarra*. Acessado em abril de 2011.

\_\_\_\_\_. **A ética de Santo Tomás de Aquino**. In: *Revista Eletrônica Aquinate*, n. 06, 2008, p. 61-80. Acessado em maio de 2011.



- \_\_\_\_\_. **El fundamento de la moralidad de neustros actos**. Acessado em 08.05.2012. In: [http://users.skynet.be/thomisme/Artikelen/Elders\\_03.pdf](http://users.skynet.be/thomisme/Artikelen/Elders_03.pdf)
- FABRO, Cornelio. **Introducción al Tomismo**. Madrid: Rialp, 1967.
- FAITANIN, Paulo. **Felicidade: prêmio das virtudes**. In: Revista Eletrônica Aquinate, n. 01, 2005.
- \_\_\_\_\_. **La virtud y la individualidad de las acciones humanas en Santo Tomás de Aquino**. In: Revista Eletrônica Aquinate, n. 11, 2010.
- FERREIRA, Anderson D'Arc. **“A Ética em Tomás de Aquino: um horizonte dialógico frente à Ética Contemporânea”**. IN: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência**. Recife: Printer, 2006.
- GALEAZZI, Umberto. **L'Etica filosofica in Tommaso D'Aquino – Dalla “Summa Theologiae” alla “Contra Gentiles”: per una riscoperta dei fondamenti della morale**. IN: *IDEE*, n. 82. Roma: Città Nuova, 1989.
- GARDEIL, H. D. **Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino – Introdução – Lógica**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino – Cosmologia**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino – Psicologia**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino – Metafísica**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntesis Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946.
- GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951.
- GRABMANN, Martin. **Santo Tomás de Aquino**. Buenos Aires: Labor SA, 1952.
- \_\_\_\_\_. **Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1959.

- GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D'Aquino**. Firenze: Piemme, 1988.
- KENNY, Anthony. **São Tomás de Aquino**. Lisboa: Dom Quixote, 1981.
- KRETZMANN, N & STUMP, E (ed.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LIMA VAZ, Henrique C. **“Tomás de Aquino e o nosso Tempo: O Problema do Fim do Homem”**. IN: *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1986.
- MENDOZA, Celina A. Lértora. **Estudio Preliminar**. In: AQUINO, Tomás de. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. trad. de Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2010.
- MURILLO, José Ignacio. **Operación, hábito y reflexión – El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino**. Pamplona: EUNSA, 1998.
- NASCIMENTO. Carlos A. R. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: Educ, 1992.
- \_\_\_\_\_. **“A Prudência Segundo Santo Tomás de Aquino”**. IN: *Síntese*, vol. 20, nº 62. São Paulo: Loyola, 1993.
- \_\_\_\_\_. **“O Comentário de Tomás de Aquino à Política de Aristóteles e os Inícios do Uso do Termo Estado Para Designar a Forma do Poder Político”**. IN: *Phia*, Vol. I (1-2). São Paulo: USP, 1992.
- OLLETA, Rafael Larrañeta. **“Tratado de los actos humanos. Introducción a las Cuestiones 6 a 21”**. IN: *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1995. 2 vol.
- PAZ, Herminio de. **“Tratado de la Prudencia. Introducción a las Cuestiones 47 a 56”**. IN: *Suma de Teología*. Vol. 5, Madrid: BAC, 1995.
- PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico**. São Paulo: Loyola, 2014.
- REZENDE, Noga B. **“Da Contemplação Aristotélica Segundo Santo Tomás”**. IN: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: PUCRS, 1996.
- RODRÍGUEZ, Victorino Rodríguez. **Tratado de los hábitos en general: Introducción a las cuestiones 49 a 54**. In: AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, v. II, 2005.

ROVIGHI, Sofia V. **Introduzione a Tomaso d'Aquino**. Roma-Bari: Laterza, 1992.

SELLÉS, Juan Fernando. **Hábitos, virtudes, costumbres y manías**. Acessado em 23.02.2011. In: [www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/.../hjf.pdf](http://www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/.../hjf.pdf).

\_\_\_\_\_. **Hábitos y Virtud I**. *Un repaso histórico*. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 65, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

\_\_\_\_\_. **Hábitos y Virtud II**. *Naturaleza de los Hábitos y da la Virtud*. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 66, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

\_\_\_\_\_. **Hábitos y Virtud III**. *Pluralidad de hábitos en la Virtud*. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 67, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

\_\_\_\_\_. **La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino**. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 90, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

\_\_\_\_\_. **Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino**. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 101, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

\_\_\_\_\_. **Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino I**. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 118, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

\_\_\_\_\_. **Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino II**. Cuadernos de Anuario Filosófico. N. 118, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

SERTILLANGES, A. D. **Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1947.

STEENBERGHEN, F. Van. **O Tomismo**. Lisboa: Gradiva, 1990.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua Pessoa e Obra**. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Santo Tomás de Aquino – Mestre Espiritual**. São Paulo: Loyola, 2008.

VEIGA, Bernardo. **A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2017.

VOEGELIN, Eric. **Idade Média até Tomás de Aquino: história das ideias políticas**. V. II. São Paulo: É Realizações, 2012.

#### OBRAS EM GERAL

ANSCOMBE, G. E. M. **Modern Moral Philosophy**. Disponível em: <<https://www.pitt.edu/~mthomps/ readings/mmp.pdf>>, Acesso em agosto de 2015.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

CANTO-SPERBER, Monique. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2007. vol. 1.

\_\_\_\_\_. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. v. 2 São Leopoldo: Unisinos, 2007.

CHÂTELET, François (dir). **A Filosofia Medieval**. In: História da Filosofia, vol.2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CLOTET, Joaquim. **A Filosofia Moral da Virtude segundo Alasdair MacIntyre – Uma reivindicação sobre o individualismo liberal ou burocrático**. IN: *VERITAS*, vol. 34, nº 132. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1988.

COSTA, Marcos Roberto N. e DE BONI, Luis A. **A Ética Medieval face aos desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS e outras, 2004.

DE BONI, Luis A. **“Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: Leitores dos Clássicos a Respeito da Felicidade”**. In: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

- \_\_\_\_\_. **De Alberto a Lutero – Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- GILSON, Etienne e BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Herder, 1959.
- HOBUSS, João. **Sobre a Conexão das Virtudes em Tomás de Aquino**. In: DISSERTATIO, n. 11, Pelotas: Editora Universitária, 2000.
- LAUAND, Luiz Jean. **Ética e Antropologia – estudos e traduções**. São Paulo: Mandruvá, 1997.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **Ética: questões fundamentais**. Coleção Raízes – I. São Paulo: EDIX, 1994.
- LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de Filosofia - Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1988. vol. 2.
- \_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia – Raízes da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002. vol. 7.
- LISBOA, Wladimir B. “**A Unidade do Fim Como Condição do Discurso Moral e Político**”. IN: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- MACGRADE, A. S. **Filosofia Medieval**. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2008.
- MACINTYRE, Alasdair. **Tras la Virtud** (Trad. de Amelia Valcárcel). Barcelona: Editorial Crítica, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Depois da Virtude**. Bauru: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Tradução de Marcelo Pimenta Marques, São Paulo: Loyola, 2010.

- \_\_\_\_\_. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, USA: University of Notre Dame Press, 1988.
- MOTA, Francisco Sasseti da. **Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista.** São Paulo: Loyola, 2014.
- OLIVEIRA, Terezinha. **Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional.** Belo Horizonte: revista Varia Historia, v. 23, n. 37, 2007, p. 116. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a07.pdf>> Acesso em julho de 2017.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens Patrísticas à Escolástica Barroca.** São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.
- STEENBERGHEN, F. Van. **História da Filosofia – Período Cristão.** Lisboa: Gradiva, 1984.
- STORCK, Alfredo C. **“O Indivíduo e a Ordem Política na Dimensão da Civitas”.** IN: *Idade Média: Ética e Política.* Porto Alegre: PUCRS, 1996.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VERGER, Jacques. **As Universidades na Idade Média.** São Paulo: Unesp, 1990.