

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Larissa Nóbrega de Araújo Pinto

A PRUDÊNCIA COMO MEDIADORA ENTRE A SENSUALIDADE E A  
FELICIDADE IMPERFEITA EM TOMÁS DE AQUINO

História da Filosofia

Orientador:

Paulo Faitanin

Co-orientador

Bernardo Veiga

Novembro

2016

LARISSA NÓBREGA DE ARAÚJO PINTO

A PRUDÊNCIA COMO MEDIADORA ENTRE A SENSUALIDADE E A  
FELICIDADE IMPERFEITA EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal Fluminense, como  
requisito parcial para a obtenção do grau de  
Mestre em Filosofia.

Aprovado em dezembro de 2016

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Paulo Sergio Faitanin  
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientador)

---

Prof. Dr. Bernardo Veiga  
Universidade Católica de Petrópolis – UCP (Coorientador)

---

Prof. Dr. Sergio de Sousa Salles  
Universidade laSalle (Arguidor)

---

Prof. Dr. Daniel Nunes Pêcego  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (Arguidor)

Niterói,  
2016

## **RESUMO**

O presente trabalho tem como escopo analisar a filosofia moral de Tomás de Aquino, no que tange à questão das virtudes, sobretudo a virtude da prudência, sua definição, partes constitutivas e sua relação com o fim último do homem e sua sensualidade. Sabe-se, pois, que o homem busca a felicidade e que, possuindo paixões, que em si mesmas não são boas nem más, pode não alcançar tal fim. No entanto, para consegui-lo, a via mais segura, proposta pela história da Filosofia Ocidental, sobretudo Aristóteles e Tomás de Aquino, seria a prática das virtudes, especialmente da prudência, pela qual se aperfeiçoaria e atingiria sua meta, que é a felicidade imperfeita.

Palavras-chave: ética, virtudes, sensualidade, felicidade, prudência.

## **ABSTRACT**

The present work intends to analyze saint Thomas Aquinas' moral philosophy in its meaning on the question of virtue, above all the virtue of prudence, its definition, its constituent parts and its relation with men's final end and sensuality. It's known that men pursuit happiness and, thus having passions, that themselves are not good or evil, can pursuit such end. Although, to achieve, thru the safest path, proposed by the history of western civilization, above Aristotle and saint Thomas Aquinas, it would be the practice of virtues, specially prudence, by which would be made more perfect and pursuit its goal that is unperfected happiness.

Key-words: ethics, virtues, sensuality, happiness, prudence.

## Siglas e abreviaturas<sup>1</sup>

a.	Artigo
c.	Capítulo
d.	Distinção
l.	Lição
n.	Número do subcapítulo
obj.	Objeção
q.	Questão
q.p.	Questão pequena
pr.	Proêmio
resp.	Respostado artigo
s.c.	Argumento em sentido contrário
sol.	Solução da objeção

## Obras de Tomás de Aquino

Se a obra for citada no original latino, ela será extraída do site: <http://www.corpusthomicum.org>. Se já houver uma tradução para o português, será utilizada a bibliografia indicada ao final, caso contrário, será nossa. As datas das obras são, em muitos casos, conjecturais e controversas. Utilizaremos as indicações de Torrel (2004).

<i>In Eth.</i>	<i>Sententia libri ethicorum</i> (Comentário à Ética a Nicômaco), 1271-2.
<i>In de An.</i>	<i>In de Anima</i> (Comentário ao livro Sobre a alma), 1267-8.
<i>al.</i>	<i>Quaestiones Disputate de malo</i> (Questões disputadas sobre o mal), 1266-72.
<i>SCG.</i>	<i>Summa contra Gentiles</i> (Suma contra os gentios), 1259-65.
<i>STh.</i>	<i>Summa Theologiae</i> (Suma Teológica), 1265-73.
<i>Ver.</i>	<i>Quaestiones Disputatae de Veritate</i> (Questões disputadas sobre a verdade), 1256-9.
<i>Vir.</i>	<i>Quaestiones Disputatae de Virtutibus</i> (Questões disputadas sobre as virtudes), 1271-2.

## Obras de Aristóteles

Seguem-se as referências conforme a edição clássica das obras de Aristóteles, preparadas por Emanuel Bekker. Utilizaremos o nome das obras na tradução

---

<sup>1</sup> Faremos referências especialmente às obras de Tomás de Aquino e de Aristóteles conforme as abreviaturas apresentadas aqui, como nota de rodapé. As outras referências estarão conforme as normas da ABNT.

latina. Quando houver apenas a referência de Bekker, a obra indicada será a *Ética a Nicômaco*.

*An.*            *De Anima*  
*Met.*         *Metaphysica.*  
*Phy.*         *Physica.*  
*Pol.*         *Politica.*  
*Rhet.*        *Rhetorica.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todos aqueles que, de um modo ou de outro, contribuíram para a elaboração desse trabalho.

De modo especial, agradeço minha família, pelo constante apoio; e aos amigos, sempre presentes e compreensivos.

Expresso minha gratidão de modo particular para com o professor Paulo Faitanin, por sua excelente e solícita orientação, e ao prof. Bernardo Veiga, por suas preciosas contribuições na escrita do trabalho.

Meu agradecimento também à Universidade Federal Fluminense, e a todos seus funcionários e alunos, que prestaram sua contribuição durante esse período de pesquisa.

## SUMÁRIO

Siglas e abreviaturas .....	3
INTRODUÇÃO .....	7
<b>1 A SENSUALIDADE .....</b>	<b>11</b>
1.1 Definição de sensualidade.....	11
1.2 Objeto da sensualidade.....	14
1.3 Distinção entre sensualidade e sensibilidade.....	20
1.4 O princípio da sensualidade .....	23
1.5 Atributo da sensualidade .....	28
1.6 Função da sensualidade .....	32
<b>2 O FIM DO HOMEM .....</b>	<b>37</b>
2.1 Definição de fim .....	37
2.2 Os tipos de fim .....	41
2.3 Natureza do fim do homem.....	45
2.4. Felicidade: o fim .....	49
<b>3 A PRUDÊNCIA .....</b>	<b>58</b>
3.1 As virtudes de modo geral .....	58
3.2 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA .....	65
3.2.1 A natureza da prudência .....	66
3.2.2 Origem da prudência .....	69
3.2.3 As partes da prudência .....	70
3.2.4 As virtudes anexas à prudência .....	80
CONCLUSÃO .....	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	89

## INTRODUÇÃO

Uma das mais importantes reflexões filosóficas sobre a finalidade da existência do homem, considerada a partir do agir humano, ou seja, da ação moral, foi tratada dentro da ética. A questão posta é saber qual é o fim, não somente do ser do homem, mas do agir humano relacionado a este ser. Esta questão, por sua herança terminológica grega, ficou conhecida como a ‘teleologia’<sup>2</sup> do agir humano, em outras palavras, o estudo do fim do agir humano.

De algum modo, os filósofos antigos investigaram o fim para o qual tende o ser de cada realidade. Todo o real tem um fim para o qual tende. Não diferente, filósofos como Platão e Aristóteles, na Antiguidade, estabeleceram estudos acerca do fim para o qual deve tender o agir do homem, com conexão à natureza do seu ser e cada realidade existente dentro de sua causalidade. O caráter teleológico do homem é o que orienta e dá o tom a todo seu ser e seu agir<sup>3</sup>. Esta meta, para o homem, foi entendida como a felicidade, o fim último, depois do qual não há nada que se almejar e pelo qual tudo se quer<sup>4</sup>.

Tomás de Aquino, na esteira de Aristóteles e para além deste, compreende a felicidade humana, chamada por ele de beatitude<sup>5</sup>, como o fim de todas as ações. Esta felicidade não se encontra nem nas riquezas<sup>6</sup>, nem na honra<sup>7</sup>, nem no poder<sup>8</sup>, nem no prazer<sup>9</sup>, mas na vida própria do homem<sup>10</sup>, a saber, de acordo com a razão, primeiramente, e de acordo com a virtude<sup>11</sup>. Isto na vida presente, e na vida perfeita, a felicidade consiste na visão de Deus<sup>12</sup>.

Por isso, ainda que a felicidade do homem esteja na atividade do intelecto especulativo, a prudência pertence ao intelecto prático, e é meio para tal<sup>13</sup>. A prudência

---

<sup>2</sup> Do grego τέλος, que significa “fim”.

<sup>3</sup> *STh.*, I-II, q.1, a.3

<sup>4</sup> *In Eth.*, l. I, lect.9, n. 3

<sup>5</sup> *STh.*, I-II, q. 3

<sup>6</sup> *STh.*, I-II, q. 2, a. 1

<sup>7</sup> *STh.*, I-II, q.2, a. 2

<sup>8</sup> *STh.*, I-II, q. 2, a. 4

<sup>9</sup> *STh.*, I-II, q. 2, a. 6

<sup>10</sup> *In Eth.*, l. I, lect.10, n. 11

<sup>11</sup> *In Eth.*, l. I, lect.10, n. 9

<sup>12</sup> *STh.*, I-II, q. 3, a.8

<sup>13</sup> *STh.*, I-II, q. 3, a.5



é a virtude dos meios, ocupando ela própria esta posição de mediania, entre o fim último humano e as ações do aqui e agora. É, portanto, indispensável, ainda que não seja ela um fim em si mesma.

O homem, por possuir sensualidade, inteligência e vontade, ou seja, a capacidade de conhecer a verdade e querer o bem, e por isso, ser livre, corre o risco de, diante de tantas possibilidades vitais, não atingir sua meta, isso é, não chegar a ser feliz. E isso porque, dentre as diversas possibilidades, pode não escolher o melhor e deter-se nos bens imediatos, ou naqueles que apenas possuem a aparência de bens. Pode ainda tornar-se ‘cego’ pelas paixões desordenadas ou ser arrastado por tais paixões que não são reguladas pela reta razão.

Ou então, ignorando a verdade, isto é, não vendo as coisas tais como são, interpretando o mundo de modo parcial e com isto, conferindo-lhe um sentido que não tem, equivocar-se a respeito do fim, e ao cabo, não atingir nem o fim a que tendia originalmente, nem aquele que forjou para si.

Este drama inerente à vida pode ser considerado, de certa forma, fruto de uma liberdade que, sendo umas das maiores dádivas do homem, exige também uma responsabilidade que lhe esteja à altura: cada um pode eleger para si a vida que melhor lhe aprouver, mas há que responder por suas escolhas. E a eleição de uma vida não acontece em um determinado momento, mas é concretizada a cada escolha realizada livremente.

É, pois, a liberdade a fonte da moralidade, na medida em que o homem, por poder escolher suas ações, responde por suas escolhas. Se outras criaturas chegarem ao seu fim por instinto, ou pela vontade de seu Criador, o homem será aquele que o atingirá por sua própria vontade – sem negar, é claro, a ajuda da graça, aspecto importante da teologia tomasiana que forma parte do contexto geral da análise dos meios naturais e transcendentais, no sentido de sobrenaturais, que o homem pode se valer para bem orientar sua vontade quanto às escolhas relativas ao seu fim último.

Isso quer dizer que é a partir das ações, praticadas livremente, que o homem se aproxima ou se afasta de seu fim, inscrito já, de alguma maneira, em seu coração, mas não determinado, e manifesto pela vontade de bem que lateja em cada ação.

Ora, mas como saber se o caminho percorrido é o caminho certo e qual o critério de acerto para as decisões tomadas? Para isso estão aí as virtudes humanas que

concedem ao homem a força necessária para não apenas conhecer bem a verdade, mas também para realizar bem o bem.

Portanto, para que o homem atinja o fim ao qual tende, deve procurar estar sempre atento, ao longo de sua vida, acerca das raízes de cada uma das suas escolhas e ações, ou seja, porque é um composto de corpo e alma, razão, vontade, sentimentos e paixões, a depender de quem está no “comando”, se aproximará ou não de sua realização.

Tendo uma sensualidade, ou seja, um apetite pelos bens sensíveis, que se apresentam a ele como bens e, por isso mesmo, parecem exigir que se abrace a todos; tendo também paixões e sentimentos, que em si mesmos não são bons nem maus; e tendo ainda uma pulsão pela felicidade, irremediavelmente implantada em sua alma, o homem deverá aprender, precisa fazê-lo, a conciliar esses diversos elementos de sua identidade que podem parecer desconexos num primeiro momento, mas já se mostram bastante interligados.

A sensualidade, o desejo de felicidade e a prática das virtudes, sobretudo a da prudência, estão tão intimamente ligados que, se faltasse um desses elementos, parece que não seria possível compreender, em sua totalidade, o fenômeno homem. Evidentemente são necessários outros elementos, mas esses parecem ser, ao menos, uma introdução à reflexão de um tema tão antigo e tão novo.

Com efeito, um trabalho de pesquisa a respeito das virtudes e, em especial, da virtude da prudência em Tomás de Aquino, justifica-se na medida em que compreende a importância do estudo da sua filosofia moral, que procura demonstrar que a prudência em Tomás: a) parte da contribuição aristotélica, mas propõe algo mais; b) constitui elemento de valia para a discussão temática da ética na atualidade, na medida em que torna razoável a inclusão desta virtude nas demais propostas de ética debatidas na atualidade.

Por isso, faz-se necessário trazer para o debate acadêmico a filosofia moral, fundada nas virtudes, elaborada por Tomás de Aquino, a qual, caso esteja esquecida, há de ser lembrada; e caso não, há de ser compreendida com maior profundidade e divulgá-la tanto quanto for possível, pois nela há claros vestígios de interlocução entre o antigo e a atualidade, como contributo original e positivo para um amplo debate acerca

do papel da virtude da prudência no agir humano, em relação à consecução do fim último do homem.

Para tanto, o presente trabalho se propõe uma análise desse tema, por vias de um método expositivo, fundado sobretudo nos textos de Tomás de Aquino e Aristóteles, referidos nas notas de roda-pé.

O texto está dividido em três capítulos. O primeiro trata da questão da sensualidade, ou seja, do apetite do bem, bem como das paixões - sua definição moralidade etc., o que é o prazer, a distinção entre sensualidade e sensibilidade, os apetites irascível e concupiscível, e uma possível relação entre a investigação de um possível prazer virtuoso.

O segundo capítulo aborda o tema do fim último do homem. O que seria o fim? Haveria mais de um tipo? Qual seria o fim do homem? Quais meios deveria empregar para alcançá-lo? Seria possível o homem alcançar o fim ao qual tende? Seria, por acaso, a felicidade o fim último do homem e razão de tudo que faz? Haveria mais de um tipo de felicidade? Qual a mais apropriada? Essas são algumas questões que se colocam nesta parte do trabalho.

Por fim, no terceiro capítulo, é analisada a virtude de um modo geral e, sobretudo, a virtude da prudência. Apresenta-se um breve estudo da noção aristotélica de virtude e se apresenta uma definição da mesma: seria como um hábito operativo bom que aperfeiçoa a obra e quem a realiza? Dentre as virtudes, há alguma que possa ser considerada a mais importante? Parece que a prudência, que seria uma reta razão no agir, é a mais importante e mais fundamental. Inclusive, Aristóteles e Tomás parecem afirmar que sem ela, não há virtude, e sem virtudes, não há felicidade.

Esses são, pois, alguns dos temas que aqui serão abordados, tendo em vista, sempre essa tríplice relação, que parece explicar o que, ou quem é o homem e o que precisa fazer para ser feliz, para chegar a ser quem é.

## CAPÍTULO I – A SENSUALIDADE

O presente capítulo tem como objeto de estudo a sensualidade. Serão analisados, neste momento, a definição de sensualidade, seu objeto próprio, uma possível distinção entre sensibilidade e sensualidade, seus princípios, atributos e função.

### 1. 1 Definição de sensualidade

Tomás de Aquino define a sensualidade como uma “potência apetitiva da parte sensitiva e que possui sua origem na apreensão, pois é uma potência passiva movida pela coisa apetecível”<sup>14</sup>. Isso quer dizer que se trata de uma faculdade de desejar, ou melhor, apetecer, os objetos que são apreendidos pelos sentidos.

Esta definição de sensualidade traz já em si todos os elementos necessários para sua compreensão. Primeiramente, trata-se de uma “potência apetitiva sensitiva”, ou seja, de uma faculdade para apetecer um objeto que se apresenta aos sentidos como apetecível.

Esta potência é uma “potência passiva”, na medida em que não possui em si mesma o motor de seu movimento, ou seja, não move a si mesma, mas é movida por outro motor, e este motor é o objeto que se lhe apresenta como um bem, isto é, não é o apetite que sai a procura de algum bem, mas este apetite é desperto quando se lhe apresenta um objeto que lhe parece um bem.

Em outras palavras, o apetite sensível é movido pelo objeto apetecível, uma vez que “toda potência passiva tem origem numa potência ativa”<sup>15</sup>. E como neste caso a apreensão opera como potência ativa, é esta que gera o apetecer do objeto apreendido.

Por isso a sensualidade é da “parte sensitiva” e tem sua “origem na apreensão”, uma vez que quer os objetos sensíveis que são apreendidos pelos sentidos. Tomás afirma que, neste caso, o apetite é oriundo da apreensão<sup>16</sup>. Ou seja, porque determinado

---

<sup>14</sup> *Ver.*, q.25, a.1, sol.

<sup>15</sup> “O apetecível não move o apetite, exceto se apreendido”. Cf. *Ver.*, q. 25, a.1, sol.

<sup>16</sup> *Ver.*, q. 25, a.1, sol.

objeto foi captado pelos sentidos como um bem, há, por isso mesmo, o desejo de possuir aquele objeto.

A sensualidade recebe esse nome, portanto, porque tem nos sentidos sua origem<sup>17</sup>. Ora, na medida em que o apetite inferior é movido pelo objeto apreendido pelos sentidos, este movimento recebe o nome de “sensual”. Por isso, a potência de apetecer tais objetos chama-se “sensualidade”<sup>18</sup>.

Tomás de Aquino a situa como intermediária entre o que ele chama “apetite natural” e o apetite superior racional, ou seja, a vontade. O apetite natural tende para seu objeto, também sensível e particular, só que o faz de maneira necessária, por assim dizer, sem precisar do auxílio da razão para julgar a bondade de seu objeto.

O que não quer dizer que o apetite natural seja totalmente alheio à razão. Significa que seu apetecer não depende, em primeiro lugar da razão, mas dos sentidos. Ou seja, não pode escolher não apetecer, mas pode consentir ou não naquilo que apetece, uma vez que, mesmo sendo apetite inferior, está de algum modo subordinado à razão. Assim, é, por exemplo, o instinto.

Ora, afirma o Aquinate que em qualquer apetecível, reconhecem-se dois elementos, o próprio objeto apetecível e a razão de apetecer. Este segundo elemento não se encontra no apetite natural, porque este tende para a coisa apetecida, “sem mais”: “De fato, o apetite natural não é senão certa inclinação à realidade e a ordenação a algo que lhe convém, tal como a pedra se conduz para o lugar baixo”<sup>19</sup>.

Já a vontade, nome dado ao apetite superior racional, por estar mais próxima da razão, é capaz de fazer eleições segundo as abstrações que a razão faz e, por isso, quando deseja algo, deseja não tanto a coisa em si mesma, mas a natureza de bem que nela vê. Procura, portanto, o bem que há de comum em todas as coisas que deseja.

Seu apetecer não está tão vinculado aos sentidos como a sensualidade, assim como também não possui uma inclinação “necessária” como o apetite natural. É, pois, chamada “superior” porque, pela razão, busca o bem onde quer que este se encontre. Por isso, ao desejar determinado objeto, não o deseja por si mesmo, mas porque há algo que faz com que seja desejado. E é esse “algo”, esta razão de bem, que coloca a vontade acima dos outros apetites. Assim o é também pelo fato de a vontade, aliada à razão,

---

<sup>17</sup> *Ver.*, q. 25, a. 1, sol.

<sup>18</sup> *Ver.*, q. 25, a. 1, sol.

<sup>19</sup> *Ver.*, q. 25, a. 1, sol.

conseguir estabelecer uma hierarquia de bens, de modo que consiga escolher, entre dois bens, o que seja superior.

É por isso que a sensualidade encontra-se entre o apetite natural e a vontade, porque, assim como o primeiro, ela tende à coisa sensível; mas não o busca necessariamente, mas em razão da sua apetibilidade, o que a aproxima da vontade, a qual busca, em cada coisa, o bem presente nela. E assim acontece porque a sensualidade é um “apetite que pertence às coisas do corpo<sup>20</sup>”, o que faz com que o bem seja identificado, de algum modo, com o prazer.

E este bem pode ser entendido de dois modos. Por um lado, pode ser um bem para os sentidos, como ouvir uma boa música agrada ao ouvido, ou uma bela paisagem faz bem aos olhos. Por outro lado, trata-se de um bem para o sujeito como um todo, como o alimentar-se, descansar etc. Acontece que estes dois aspectos não estão necessariamente unidos, uma vez que algo pode ser bom para os sentidos, mas não para o sujeito, como um veneno, que poderia ser agradável ao paladar, mas não seria salutar para quem o ingere. Ou então, abster-se de um prazer sensível poderia fazer mais bem do que o usufruir, ainda que os sentidos protestem a tal respeito.

Com efeito, não se pode negar que haja na sensualidade um papel importante das faculdades intelectivas, como memória e imaginação, ainda que seja um apetite direcionado para objetos sensíveis. Estas faculdades superiores podem, de alguma maneira, orientar o apetite – já que o superior rege o inferior – seja na imaginação de um bem ou de um mal, ou na memória de um destes.

E isso porque para Tomás de Aquino o homem é composto de corpo e alma, apetite e razão, e a sensualidade ocuparia uma função como que de mediania entre o corpo e a razão<sup>21</sup>. Por isso a sensualidade se relaciona com os sentidos tanto internos (memória, inteligência, cogitativa e sentido comum) quanto externos (visão, audição, tato...etc.), podendo ser orientada por uns ou por outros.

Portanto, o ponto central na sensualidade é o apetite em relação às coisas do corpo, compreendidas como um bem, isto é, como um prazer.

---

<sup>20</sup> *Ver.*, q. 25, a.1, sol.

<sup>21</sup> In *III Sententiarum*, d.17, q.1, a.1, b, sc. 1. *Apud Ver.*, q. 25. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, p. 15. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5590/1/121.pdf>. Acesso: 18/03/2016

## 1.2 Objeto da sensualidade

Surge, deste modo, a questão de saber se o prazer é mesmo o objeto da sensualidade. Mas, para isso, é necessário antes compreender a natureza do prazer. E a primeira pergunta que se coloca visa esclarecer se seria esse um estado ou um movimento.

Há, segundo Tomás de Aquino, um duplo movimento do prazer. Um diz respeito à intenção, ao qual pertence o apetite; ao passo que o outro está relacionado à execução, e seria como que a operação exterior<sup>22</sup>.

Afirma, portanto que uma vez conseguido o objeto, o movimento de intenção cessa, afinal o fim ao qual tendia foi atingido. No entanto, a tendência do apetite não acaba quando o objeto é conseguido, mas este movimento, que antes se manifestava como tendência, agora se apresenta como deleite

E essa dupla faceta do prazer é como que a condição para compreensão de sua própria natureza, afinal de contas, se não houvesse uma “tendência constante” para o objeto, não seria possível distinguir o desejo da posse, a intenção da consecução, o movimento do repouso. Tanto um quanto outro são fundamentais, como se vê na síntese que Tomás faz: “quando o prazer é perfeito causa um repouso completo e cessa o movimento do desejo tendente ao objeto ainda não possuído. Quando porém é possuído imperfeitamente, o movimento não cessa totalmente”<sup>23</sup>.

Enfim, o prazer pode ser considerado estado na medida em que é definido como repouso do apetite no bem desejado. E movimento, quando esse repouso é deleitação. O prazer seria, portanto, a constatação da posse do objeto almejado pelo apetite.

Ora, segundo o Aquinate, para o prazer são necessárias duas coisas: a consecução do bem conveniente e o conhecimento dessa consecução<sup>24</sup>. Em primeiro lugar, a consecução exige, de algum modo, movimento, esforço em relação a algum bem. E o que caracteriza o prazer é, sobretudo, este “conveniente”.

A conaturalidade do bem é um dado fundamental para a compreensão do prazer. Essa conaturalidade pode também ser entendida com uma proporcionalidade, na medida

---

<sup>22</sup> *STh.*, I-II, q. 31, a. 1, rep. 2

<sup>23</sup> *STh.*, I-II, q. 33, a. 3, rep. 1

<sup>24</sup> *STh.*, I-II, q. 32, a. 1, sol.

em que o agente se encontre dentro dos limites da virtude humana, porque, se o prazer for em excesso, em vez de deleitar, cansa e torna-se molesto<sup>25</sup>, dada nossa natureza sujeita a mudanças. Assim, o que antes deleitava, pode agora não mais fazê-lo.

No mais, como a própria transmutação é algo deleitável, ou seja, quanto mais alguém age, mais se deleita na ação, acontece que quando esta “sobrexcede a medida da disposição natural, se torna desejável o seu afastamento”<sup>26</sup>, como por exemplo, o fogo, que é agradável a certa distância, repugna quando muito próximo ou sucessivamente.

Em segundo lugar, além da consecução do bem apropriado, faz-se necessário, para o prazer, o conhecimento desse bem. Tomás de Aquino coloca a causa do prazer no bem conveniente *quando sentido ou percebido de qualquer maneira*<sup>27</sup>. Afirma ainda que uma coisa pode estar presente de dois modos: tanto pela semelhança com o sujeito, quanto pela presença real e atual ou potencial<sup>28</sup>.

Ao falar da presença do objeto por semelhança com o sujeito faz referência ao conhecimento. Dentro desse, está o prazer da esperança que aponta para o objeto e também se deleita com a possibilidade de consegui-lo. Depois, há o prazer da memória, entendido como um prazer da apreensão. No mais, a memória, além de causar o prazer pela lembrança do bem possuído, desperta também o seu desejo. Porém, mais que oferecer deleite em relação ao passado, ela desperta o desejo do bem no presente.

No entanto, a união real com o objeto é mais causa de prazer que sua união intelectual. Portanto, o máximo prazer vem, não do conhecimento, mas da presença do objeto aos sentidos<sup>29</sup>.

Em seguida, afirma que a esperança é mais causa de prazer que a própria concupiscência e o amor, uma vez que vai além do apetite do prazer, própria daquela e da conaturalidade do bem, o que caracteriza aquele, trazendo consigo uma “certeza da presença real do objeto que deleita”<sup>30</sup> e, por fim, o prazer da memória, pelo motivo acima exposto.

---

<sup>25</sup> *STh.*, I-II, q. 31, a. 4, sol.

<sup>26</sup> *STh.*, I-II, q. 32, a. 2, sol.

<sup>27</sup> *STh.*, I-II, q. 32, a. 4, sol. *Grifo nosso*

<sup>28</sup> *STh.*, I-II, q. 32, a. 3, sol.

<sup>29</sup> *STh.*, I-II, q. 32, a. 2, sol.

<sup>30</sup> *STh.*, I-II, q. 32, a. 3, rep. 3



Compreendida as causas do prazer, é importante agora analisar seus efeitos sobre o sujeito. Tomás de Aquino reconhece quatro possíveis efeitos. O primeiro diz respeito à dilatação; em seguida, se desperta o desejo de mais prazer; depois, do possível impedimento do uso da razão causado pelo prazer e, por fim, se este aperfeiçoa a ação.

A dilatação, causada pelo prazer é, de certa forma, condição para a deleitação, por dois motivos. Primeiro, por conta da virtude apreensiva, que permite a percepção da união com o bem conveniente, a partir da qual a alma se dilata como que para usufruir mais dele.

Depois, pela virtude apetitiva, voltada não tanto para a apreensão, mas para o objeto em si, há o repouso nele e como que uma entrega maior, a fim de apreendê-lo mais veemente<sup>31</sup>.

Deste modo, a dilatação, que seria como que a ampliação do espaço interior do homem, oriunda da união sensível com o objeto deleitável, é fundamental e parte da própria deleitação, na medida em que permite que o sujeito, corpo e alma, descanse no bem que lhe convém. É, portanto, sobretudo na dilatação, que há o maior deleite, na medida em que o sujeito, fruindo o objeto e como que o retendo em si, amplia o coração para gozá-lo de modo mais perfeito<sup>32</sup>.

No entanto, isso não significa que o prazer tem o poder de saciar o homem, como poderia parecer. O sujeito, ao fruir um objeto e repousar nele, não o faz de uma vez por todas. Antes, o prazer, em certo sentido, pode causar repouso; em outro, despertar ainda mais o desejo e, em alguns casos, provocar certo fastio.

Para Tomás de Aquino, o prazer possui duplo aspecto<sup>33</sup>: pode ser atual quanto presente apenas na memória. Assim também o desejo, que pode ser entendido em sentido próprio, como o desejo de algo ainda não possuído; e, num sentido amplo ou comum, como a exclusão do fastio.

Ora, o prazer atual que consiste justamente na presença real do objeto amado, não é necessariamente um prazer completo ou perfeito, por dois motivos. O primeiro é como quando o sujeito não atinge o objeto almejado de uma só vez, mas dele desfruta sucessivamente, o que o leva a desejar cada vez mais o objeto possuído, mas não de

---

<sup>31</sup> *STh.*, I-II, q. 31, a.1, sol.

<sup>32</sup> *STh.*, I-II, q. 33, a.1, sol.

<sup>33</sup> *STh.*, I-II, q. 33, a.2, sol.

modo total. Assim acontece quando se lê um verso e deseja continuá-lo, como exemplificou Agostinho<sup>34</sup>, ou ao escutar uma música, deseja-se ir até o final desta.

O segundo motivo que faz com que o prazer desperte ainda mais o desejo do mesmo é devido ao objeto que, existindo de modo perfeito, não pode ser pelo sujeito conhecido de todo, o que desperta nele um desejo de conhecimento perfeito. Assim se dá no conhecimento de Deus, por exemplo. Quando Tomás menciona este exemplo, parece fazer referência a um prazer menos sensorial e mais voltado para razão, o que não impede que seja, por sua parte, também um tipo de deleite.

E é precisamente naquele “sentido comum” de prazer, compreendido como “intensidade do afeto que exclui fastio”<sup>35</sup>, em que consiste sobretudo o prazer espiritual. Isso se dá porque este tipo de deleite, por não ser corpóreo, não possui um limite. Pelo contrário, quanto mais, mais aperfeiçoa a natureza<sup>36</sup>, ao passo que o prazer do corpo, quando em excesso ou ininterruptamente fruído, aborrece.

Por fim, com relação ao prazer da memória, anteriormente mencionado, Tomás acrescenta apenas mais um aspecto. Como já visto, este prazer, fundado na lembrança de um objeto *não mais* possuído, desperta, sobretudo, o desejo de gozá-lo novamente. Mas também pode acontecer o contrário, por conta de uma mudança da disposição do agente, por exemplo, quando a lembrança, em vez de provocar a sede do objeto, provoca fastio como acontece com aquele que estando farto, lembra-se da comida.

Agora, com relação ao impedimento do uso da razão causado pelo prazer, Tomás afirma que alguns são oriundos da própria razão, como por exemplo, nas atividades de raciocínio e contemplação. E, naturalmente, não impedem o uso da razão. Explica ainda que geralmente se faz com mais atenção aquilo com que se deleita, já que o prazer como que atrai as atenções para si. E quanto maior atenção posta em determinada atividade, mais perfeita esta será.

Porém, admite que o prazer corpóreo pode impedir o uso da razão de três modos. Em primeiro lugar, por causa da distração, uma vez que colocamos nossa atenção naquilo em que nos deleitamos. Por isso, quando alguém se deleita com alguma coisa, a atenção se volta para isso e se dispersa em relação a outras. Isso acontece ainda

---

<sup>34</sup> AGOSTINHO, *Confiss*, IV, cap. XI *Apud* TA., *STh.*, I-II, q. 33, a. 2, sol.

<sup>35</sup> *STh.*, I-II, q. 33, a.2, sol.

<sup>36</sup> *STh.*, I-II, q. 33, a.2, sol.

mais se o prazer corpóreo for muito grande. Assim, fruindo o corpo, a mente ficará dispersa.

Em segundo, porque os prazeres, quando em excesso, são contrários à razão. Tomás leva ainda em conta a afirmação de Aristóteles, segundo a qual “os prazeres corpóreos corrompem a ponderação da prudência; não porém a da razão especulativa”<sup>37</sup>. Ou seja, quando um prazer vai contra a razão, ou o desejo de desfrutá-lo, se muito intenso, pode tirar o sujeito de seu juízo, levando-o a agir como um animal irracional, como o próprio Estagirita reconheceu<sup>38</sup>.

E, por fim, por uma certa obstrução, como afirmara Tomás de Aquino, segundo a qual os prazeres promovem uma certa transmutação corpórea, afinal, o apetite se apega mais a um objeto presente que a um ausente, o que dificulta a atividade da razão. Em outras palavras, ao deleitar-se com um objeto, até mesmo em função da dilatação, em que o corpo e alma estão focados no bem deleitável, é como se não houvesse mais “espaço” para outros objetos, ou outras atividades, além do que estará sendo desfrutado.

Ainda sobre a relação entre razão e prazer vale mais uma observação. Tomás de Aquino diferencia ainda o prazer da alegria. O prazer, segundo ele, abrange um campo mais vasto que a alegria, uma vez que esta é uma realidade acompanhada de razão. Ora, os brutos não têm razão, logo não sentem alegria, apenas prazer<sup>39</sup>. Por isso, ao homem, é possível não apenas deleitar-se corporalmente com suas operações conaturais, mas também alegrar-se. “O nome da alegria não se aplica senão ao prazer consequente à razão”<sup>40</sup>, como que um descanso no bem conforme à ordem.

Resta por fim analisar se o prazer aperfeiçoa a ação. Para o Aquinate, o prazer aperfeiçoa a ação “como um fim sobreveniente”<sup>41</sup>, isto é, como um prazer inerente à ação, sem ser sua causa. É algo que lhe é acrescentado, sem ser necessariamente o fim da ação. Mas, como se trata de um certo tipo de bem, e o bem tem razão de fim<sup>42</sup>, pode-se dizer que a ação, ao apontar para um fim qualquer, visa também um prazer nessa ação, ainda que indiretamente. O que o leva a agir com maior perfeição. Assim, “o

---

<sup>37</sup> *In Eth.*, I, VI, lect. 6

<sup>38</sup> São mais devassos os prazeres corpóreos, ou então “o mais torpe é o incontinente da ira” *In: ARISTÓTELES, Eth. Nic.*, VII, c.6, 1149b6 *Apud Ver.*, q 25, a. 6, s.c.1

<sup>39</sup> *STh.*, I-II, q. 31, a.3, sol.

<sup>40</sup> *STh.*, I-II, q.31, a.3, sol.

<sup>41</sup> *STh.*, I-II, q.33, a.4, sol.

<sup>42</sup> *STh.*, I-II, q.24, a.2, sol.

agente, deleitando-se com a sua ação, atende-lhe mais veementemente e opera com maior diligência”<sup>43</sup>.

Deste modo, o prazer, até certo ponto, pode ser um bom parâmetro para a medição da adequação de algumas ações em relação aos agentes, no sentido de que “aumenta as operações que são próprias e impede as que são estranhas”, como entrevisto por Aristóteles<sup>44</sup>.

Ainda sobre a natureza do prazer, a última questão colocada por Tomás é acerca da bondade ou malícia inerentes ao prazer<sup>45</sup>.

Alguns que defendem que todos os prazeres são maus, o fazem por compreenderem somente os prazeres corpóreos, como clarifica Aristóteles, uma vez que que não alcançavam a distinção entre sensível e inteligível.

No entanto, ninguém pode viver sem prazer corpóreo e, como este é “o repouso da potência apetitiva nalgum bem amado e é conseqüente a alguma operação”<sup>46</sup>, uma vez que o prazer – quando alcançado – pode ter sido ou não buscado, advindo como uma consequência da ação, mas ainda assim, há sempre uma busca pelo prazer, no sentido de que há uma constante procura pelo bem.

Contudo, não é porque ninguém consegue viver sem prazer que todo prazer seja bom. Na ordem natural, bem é o que convém à natureza, enquanto que na ordem moral, bem é o que é de acordo com a razão. Assim, segundo Tomás de Aquino, é “bom o prazer que leva o apetite superior ou inferior a repousar no que convém à razão; e mal o que discorda da razão e da lei de Deus”<sup>47</sup>. Ou seja, a bondade e a malícia do prazer residem em sua razoabilidade e esta, em última instância, aponta para o que é conforme ou não à natureza: é contrário à razão o que é contrário à natureza humana.

No mais, como já dito, o prazer sempre acompanha a ação. Por isso, a bondade daquele depende dessa. Ora, assim como o prazer está mais próximo da ação que o desejo que a precede temporalmente, conforme o Aquinate, do mesmo modo serão bons os prazeres que acompanharem as ações boas e maus os que as acompanharem as más. Desta maneira pode-se perceber que a afinidade entre ação e prazer é de tal grandeza

---

<sup>43</sup> *STh.*, I-II, q.33, a. 4, sol.

<sup>44</sup> *In Eth.*, I, X, *lect.*6

<sup>45</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a. 1-4

<sup>46</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a. 1, sol.

<sup>47</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a. 1, sol.

que gozar em uma ação ruim ou entristecer-se com uma boa pode, em certa medida, agravar ou atenuar sua bondade ou malícia.

E Tomás de Aquino ousa ir além, ao afirmar que, em certo sentido, a bondade do prazer é a causa da bondade da operação<sup>48</sup>. E isso porque o prazer aperfeiçoa uma operação e a bondade desta depende do fim ao qual tende.

Contudo, deve-se diferenciar o prazer da vontade e o prazer corpóreo. Ora, a bondade ou a malícia moral residem principalmente na vontade<sup>49</sup>, e esta repousa no seu fim, que tem razão de bem. Deste modo, o caminho para julgar a bondade ou maldade de um homem consiste em saber em que tipo de ações sua vontade repousa: nas boas ou nas más. O homem virtuoso deleita-se nas obras justas e de acordo com a razão, ao passo que o mau, nas más.

Com isso fica claro que, ao falar do prazer como certo critério para a moralidade dos atos, Tomás de Aquino não se refere aos prazeres corpóreos, ou pertencentes aos apetites sensitivos, uma vez que estes podem ser usufruídos tanto pelos bons quanto pelos maus, como uma bela música pode ser apreciada tanto por um quanto por outro. E, além disso, ao identificar prazer com bondade, o deleitável seria o bom e o bom o deleitável, algo que na prática é refutado facilmente. Por fim, a vontade do bom deleita-se conforme a razão, ao contrário da vontade do mau.

### 1.3 Distinção entre sensualidade e sensibilidade

Como já dito, a sensualidade é o apetite das coisas que pertencem ao corpo. E como o apetecer só acontece quando há a apreensão do objeto, compreendido como um bem, seja de fato ou na aparência, a distinção fundamental entre sensibilidade e sensualidade é que a primeira diz respeito às sensações externas ao corpo, ao passo que a segunda é potência que produz as paixões internas à alma, paixões essas oriundas da apreensão sensível, mas que causam ‘movimentos’ internos na alma.

Em certo sentido, pode-se dizer que a sensibilidade antecede a sensualidade, na medida em que as paixões têm origem a partir das sensações. Ora, paixão é quando há um movimento de atração exercido pelo agente em relação ao paciente, seja atraindo

---

<sup>48</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a. 4, resp. 3

<sup>49</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a. 4, sol.

para o bem, seja fugindo do mal. Por conseguinte, é próprio da sensibilidade *apreender*, enquanto que da sensualidade, *apetecer*. Assim o explica Tomás, citado pelo professor Juan Fernando Sellés:

Não se pode confundir a sensualidade com a *sensibilidade* em geral, porque ‘a sensibilidade compreende todas as potências da parte sensitiva, tanto as apreensivas de fora, como as apreensivas de dentro, como também as apetitivas. Porém a sensualidade nomeia propriamente só aquela parte pela qual o animal se move em direção a algo, seja desejando-o, ou dele fugindo’<sup>50</sup>.

Ora, a sensualidade é composta tanto da parte irascível quanto da concupiscível. Ambas, de certo modo, participam da razão, o que faz com que, de alguma maneira, possa-se dizer que os movimentos da sensualidade também participem da razão – ou melhor, que estejam subordinados à razão<sup>51</sup>.

Como já visto, a sensualidade não se move por si mesma, mas precisa de um motor que a mova. No seu caso, este é o objeto que se apresenta como apetecível. Já a vontade, apetite superior, move-se a si mesma, sem paixão corporal e ainda move outras potências inferiores<sup>52</sup>. E seguindo a máxima aristotélica segundo a qual “o superior move o inferior”<sup>53</sup>, Tomás de Aquino afirma que os sentidos inferiores obedecem à razão de três modos<sup>54</sup>.

Primeiramente, pela própria razão, por meio da imaginação, tanto do deleitável quanto do desagradável, a partir da qual os sentidos inferiores buscam ou rejeitam determinados objetos.

Depois, pela vontade, pois, como já dito, as potências inferiores lhe seguem, uma vez que estão todas conexas entre si. Deste modo, a vontade, ao quere ou rejeitar algo, será seguida, ou melhor, será obedecida por parte do irascível e do concupiscível.

E, por fim, por parte da potência motora que executa. Isto quer dizer que seja qual for o movimento das potências inferiores, sem o consentimento da razão, não

---

<sup>50</sup> *In II Sententiarum*, d.24, q.2, a.1, co. *Apud* TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, cuestión 25. *Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, p. 13. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5590/1/121.pdf>. Acesso: 18/03/2016. *Tradução nossa*.

<sup>51</sup> *Ver.*, q.25, a. 4, sol.

<sup>52</sup> *Ver.*, q.25, a. 4, sol.

<sup>53</sup> ARISTÓTELES, *De anima*. III, c.11, 434a13. *Apud Ver.*, q. 25, a. 4 sol.

<sup>54</sup> *Ver.*, q. 25, a. 4, sol.

procedem para um ato exterior, do mesmo modo que um exército não vai para a batalha sem o aval do general.

No homem, como quem ordena é a razão, os atos que podem ser caracterizados como voluntários só acontecem com sua permissão, ainda que haja o impulso. Ainda que este exista, sempre e de modo geral, não constitui a ação mesma, mas seu ponto de partida: “não está em nosso poder impedir todos os movimentos desordenados da sensualidade, embora possamos impedir no particular”<sup>55</sup>.

Deste modo, fica claro que as potências inferiores obedecem à razão, ainda que com custo, o que não acontece no caso dos sentidos externos e do intelecto, por exemplo. E isso porque aqueles dependem exclusivamente dos objetos externos para sentir<sup>56</sup>. Isso já mostra, de certo modo, que o homem possui partes que não são sujeitas à razão. Ou seja, uma vez que há a apreensão do objeto, o apetite volta-se para ele. Mas o consentir ou não neste impulso dependerá da razão.

No comentário que Tomás de Aquino faz da “Ética a Nicômaco”<sup>57</sup>, são elucidadas as três partes da alma e a relação de cada uma delas com a razão. São elas: a parte nutritiva, a concupiscível e a racional. Antes dessa divisão, há uma mais elementar: há na alma uma parte irracional e outra racional.

Dentro da primeira, está aquela parte vegetativa, não propriamente humana, mas comum aos outros seres vivos. É responsável pelo crescimento e nutrição e não está, de modo algum, sujeita à razão.

Dentro da parte irracional, há também a potência concupiscível. Essa difere da nutritiva por participar de algum modo da razão. Sendo irracional, é capaz de obedecer à razão. Ora, assim como um filho obedece ao pai, o concupiscível obedece à razão. Não por um regime despótico, mas por uma relação de diplomacia, como quando um amigo aconselha ao outro.

Há, pois, nessa parte, a possibilidade de o apetite seguir ou não as indicações da razão, como se vê no continente e no incontinente. A diferença entre um e outro está que o primeiro não se deixa levar somente por seus apetites desordenados, e o segundo,

---

<sup>55</sup> *Ver.*, q. 25, a. 4, resp. 1

<sup>56</sup> *Ver.*, q. 25, a. 4, resp. 3

<sup>57</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 20

porque o faz. E mais, no virtuoso, todas as coisas estão conforme a razão, não apenas os atos exteriores, mas também nas concupiscências, como nota o Aquinate<sup>58</sup>.

Por fim, está a parte racional, própria do homem. Esta também é dividida em duas. Em primeiro, há parte racional por essência e aquela por participação. Aquela é racional por si mesma, ao passo que essa o é na medida em que lhe obedece.

A parte racional em si mesma é, naturalmente, a própria razão e o intelecto, que tem como atividade própria o conhecer e o julgar. Por outro lado, há aquela parte que, sendo irracional em si mesma, é, contudo, capaz de obedecer à razão. Não sendo racional, pode “tornar-se”, na medida em que segue seus ditames.

Já os atos dos sentidos externos, próprios da sensibilidade, não estão sujeitos, de modo algum ao intelecto, na medida em que não dependem dele para sentir seus objetos próprios.

#### **1.4 O princípio da sensualidade**

Como tem sido analisado, a natureza humana é constituída basicamente por sua capacidade de entender e de querer. Intelecto, vontade e sensualidade são a marca que definem sua humanidade. Intelecto e vontade são potências superiores, dada sua proximidade ou identificação com a razão.

A potência inferior é identificada com a sensualidade e essa possui algumas potências, dentre elas estão o irascível e o concupiscível.

O primeiro passo é tornar claro que são distintas as potências motoras, ou seja, o que faz o homem agir. Elas podem ser a razão, a concupiscência e a potência irascível<sup>59</sup>. A primeira, pertence ao intelecto e as duas segundas, ao apetite sensitivo.

Este apetite sensitivo possui certa semelhança com o apetite natural, anteriormente analisado, na medida em que também tende para o objeto que lhe apetece. A distinção está que este apetite sensitivo possui uma dupla forma de operação, na medida em que tende ao objeto, ao mesmo tempo em que precisa, de certo modo, repelir

---

<sup>58</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 20, n.9

<sup>59</sup> *Ver.*, q. 25, a. 2, s.c. 2



os obstáculos para desfrutá-lo. A primeira tendência seria mais passiva, ao passo que a segunda, mais ativa<sup>60</sup>. Assim o explica Tomás de Aquino:

O animal pela potência apetitiva deseja aquilo que é adequado e está de acordo com ele e isto se dá pela potência concupiscível, cujo objeto próprio é o deleitável conforme os sentidos. Apetece também ter o domínio e a vitória sobre aquelas coisas que lhe são contrárias, e isto se dá pela potência irascível e é por isso que se diz que seu objeto é o bem árduo<sup>61</sup>.

O irascível está mais próximo da razão e da vontade que o concupiscível, na medida em que este apetece os objetos deleitáveis, e entristece-se com sua ausência. Por isso pode-se dizer que o irascível é capaz de abster-se daqueles bens sensíveis, e até suportar a dor em vista de um bem árduo, ou seja, de que se lhe apresente sob razão de bem, não sensivelmente, mas pela razão ou pela vontade.

Ora, pelo fato de o apetite irascível estar mais perto da razão, torna-se, por isso, de certa maneira, “mais digno que o concupiscível”<sup>62</sup> e, deste modo, o incontinente na ira é “menos torpe” que o incontinente na concupiscência, já que o que se deixa levar por essa está mais privado da razão do que o que se deixa levar por aquela, como afirmara o próprio Aristóteles<sup>63</sup>. Sem falar que o que se deixa levar pela ira pode ser mais impetuoso, mas o que se deixa levar pela concupiscência, é mais insidioso<sup>64</sup>.

E essa superioridade do irascível sobre o concupiscível faz com que, ao possuir o objeto, o faça com mais segurança, uma vez que tendo removido os obstáculos, desfruta dos bens deleitáveis de modo mais vigoroso<sup>65</sup>.

Ora, assim como as potências inferiores têm como objeto o particular, acessível aos sentidos, as potências superiores têm como objeto o universal: o intelecto, a essência; e a vontade, o bem. E como o bem particular não se apresenta do mesmo modo aos sentidos – como não é a mesma coisa o deleitável e o árduo –, Tomás de Aquino destaca a diferença essencial entre essas duas potências da sensualidade, uma

---

<sup>60</sup> *Ver.*, q. 25, a. 2, sol.

<sup>61</sup> *Ver.*, q. 25, a. 2, sol.

<sup>62</sup> *Ver.*, q. 25, a. 2, sol.

<sup>63</sup> BK 1149 b 1

<sup>64</sup> BK 1149 b 14-17

<sup>65</sup> *Ver.*, q. 25, a. 2, rep. 2

vez que esses dois modos sob os quais se apresenta o bem particular não são desejados da mesma maneira.

Isso quer dizer que o apetite inferior, ao desejar um bem, o faz com paixão corporal, o que não acontece com a vontade, que tende para o bem universal e imaterial, assim como o intelecto, que capta a essência universal presente no particular. Por isso, o modo de desejar da vontade, apetite superior, é essencialmente distinto do modo de desejar do apetite inferior. E, dentro desse, cada uma das potências também deseja segundo seu objeto próprio, seja ele difícil de conseguir ou não, porém sempre sensível e particular.

Ou, em outras palavras, é preciso ter claro a diferença específica de cada uma das potências apetitivas, seja superior ou inferior. Entre elas, o decisivo é que a primeira anela sem paixão corporal, ao passo que as segundas – irascível e concupiscível –, o fazem com paixão corporal. Por isso, para compreender cada uma delas, é necessário abarcar também em que consistem as paixões da alma e sua relação com o apetite.

No Tratado das Paixões<sup>66</sup>, Tomás de Aquino define paixão quando o paciente é atraído pela ação do agente<sup>67</sup> e cita Damasceno sobre as paixões animais: *A paixão é um movimento da virtude apetitiva sensível provocada pela imaginação de bem e de mal. Por outra: a paixão é um movimento da alma irracional provocada pela idéia de bem e de mal*<sup>68</sup>.

Isso quer dizer que a paixão é um movimento produzido pela ideia, ação ou imaginação de um bem ou de mal. Quando do primeiro, é atração em sua direção; quando do segundo, uma fuga ou afastamento.

Quando o bem ao qual tende é um bem sensível, fácil de conseguir, as paixões que lhe dizem respeito pertencem à potência concupiscível, que diz respeito ao bem e ao mal, absolutamente falando. Agora, quando este bem e este mal sensíveis são árduos, ou seja, difíceis de conseguir ou de escapar, pertencem à potência irascível. E essa é a diferença essencial entre uma e outra: ambas dizem respeito ao bem e ao mal sensíveis, mas uma de modo geral e absoluto, e outra, especificamente sobre os difíceis. E assim o explica o próprio Aquinate:

---

<sup>66</sup>Cf. *STh.*, I-II, qq. 22-25, sobre as paixões em geral, e 26-48, sobre cada uma em particular.

<sup>67</sup> *STh.*, I-II, q. 22, a.2, sol.

<sup>68</sup> Damascenus, II lib. (*Ortho. fid.*, cap. XXII) *apud STh.*, I-II, q. 22, a. 3, s.c.

Atos de potências diversas, como ver e ouvir, são especificamente diversos. Ora, o irascível e concupiscível são as duas potências que dividem o apetite sensitivo (...). Logo, sendo as paixões dos movimentos do apetite sensitivo, as do irascível serão especificamente diferentes das do concupiscível<sup>69</sup>.

É de grande importância ter clara a relação entre essas duas potências para compreender de que modo atuam na sensualidade. O que as diferencia, acima de tudo, é o objeto a qual tendem: não é a mesma coisa o bem deleitável e o bem árduo. Assim como não dá no mesmo a presença de um mal sensível e de um obstáculo dificilmente removível.

Como já visto, a sensualidade tende para o bem particular, captado pelos sentidos e desejado pelo apetite. Ora, o que quer a sensualidade é desfrutar dos bens que deseja e afastar dos males que a possam contristar. Quer, portanto, o repouso no bem ao qual tende. No entanto, por vezes, para poder desfrutar desse bem, faz-se necessário remover os obstáculos que possam se colocar no caminho.

Por isso, a sensualidade, tendo um fim, possui um duplo movimento: deleitar-se na presença do bem almejado, por vezes, implicará a luta contra qualquer tipo de oposição que se coloque. Deste modo, essa potência apetitiva inferior é constituída de duas potências que operam juntas para o fim comum. E este consiste no prazer. Por conseguinte, a potência irascível, de certo modo, está em função da concupiscível: está a seu “serviço”. A primeira diz respeito ao movimento; enquanto que a segunda, ao repouso. E como essa distinção é fundamental, que seja o próprio Aquinate a esclarecê-la:

O objeto do concupiscível é o bem e o mal em si mesmos considerados, sendo aquele deleitável e este, doloroso. Mas como por vezes a alma tem que padecer dificuldade ou luta para alcançar um bem ou fugir de um mal de tal natureza, por estar um e outro acima do fácil alcance do animal, por isso o bem e o mal que forem por natureza árdios e difíceis constituem o objeto do irascível. Logo, todas as paixões que visam o bem e o mal em si mesmos considerados, como alegria, tristeza, amor, ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; todas, porém, como a audácia, temor, esperança e semelhantes que visam o bem ou o mal enquanto árdios,

---

<sup>69</sup> *STh.*, I-II, q. 23, a. 1, s.c.

enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados, pertencem ao irascível<sup>70</sup>.

Cabe, pois, ao irascível remover os obstáculos para o que o concupiscível deleite-se no seu objeto próprio. Por isso se pode dizer que as paixões do irascível começam e terminam nas do concupiscível. O próprio do irascível é a luta; do concupiscível, o desejo e o repouso.

Ou, nas palavras do próprio Aquinate: “as paixões do concupiscível têm domínio mais vasto que as do irascível, pois há nelas algo de relativo ao movimento e ao repouso; ao passo que as do irascível nada têm de relativo ao repouso, mas ao movimento”<sup>71</sup>. E porque aquilo que é anterior na intenção será posterior na ação, as paixões do irascível são médias entre as do concupiscível<sup>72</sup>.

De mais a mais, como as paixões têm essa característica de passividade em relação a um objeto ativo, este é a causa principal de diferença entre cada uma delas, e é justamente essa causa ativa que caracteriza o objeto das paixões<sup>73</sup>. E essa diferença da causa ativa pode ser tanto em relação à natureza mesma da coisa, ou em função da faculdade que age.

Ou seja, como as paixões têm como objeto o bem ou o mal, próximo ou remoto, fácil ou difícil, cada uma delas será distinta da outra pelo movimento que estes objetos produzem na alma. E Tomás de Aquino o explica, recorrendo a uma analogia com os agentes naturais<sup>74</sup>.

Ora, no mundo natural, o motor sempre atrai ou repele o paciente. E, quando atrai, produz três efeitos. Primeiramente, este motor infunde no paciente certa inclinação ou apetite, que o faz tender para si. Depois, se o corpo gerado encontrar-se fora do seu lugar próprio, faz com que se mova para seu lugar. E, por fim, quando atinge este lugar, concede-lhe o repouso. Estes efeitos também se dão quando o motor gera, em vez de atração, repulsão<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> *STh.*, I-II, q. 23, a.2, sol.

<sup>71</sup> *STh.*, I-II, q. 24, a.1, sol.

<sup>72</sup> *STh.*, I-II, q. 24, a.1, sol.

<sup>73</sup> *STh.*, I-II, q. 23, a.1, sol.

<sup>74</sup> *STh.*, I-II, q. 23, a.4, sol.

<sup>75</sup> *STh.*, I-II, q. 23, a.3, sol.

Quando aplicado nos apetites, dá-se o mesmo. No apetite sensitivo, o bem atrai e o mal repele. Aquela primeira inclinação ou conaturalidade com o bem, nada mais é que a paixão do *amor*, e seu contrário, o ódio. Já o bem amado, mas ainda não possuído, causa paixão do *desejo* ou *concupiscência*, e contrariamente, *fuga* ou *aversão*. Por fim, conseguido o bem, o repouso consistirá na *deleitação* ou *alegria*, e, seu oposto, em *dor* ou *tristeza*.

Essas paixões do apetite concupiscível são como que o ponto de partida para as paixões do irascível, que dizem respeito ao movimento em direção ao bem já desejado e a fuga do mal já percebido.

Por isso, no irascível, o bem ainda não possuído produz *esperança* ou *desespero*. E o mal presente, *temor* e *audácia*. E, por fim, a *ira*, causada pelo mal presente. O irascível, segundo Tomás, não possui contrário, dado que este diz respeito ao árduo, e não há o bem presente que seja árduo.

Essas são, pois, as paixões da alma, segundo o Aquinate, que emanam das potências concupiscível e irascível, formando assim a sensualidade, e estas duas potências recebem, por isso, o nome da paixão que lhe é mais própria, ou, ao menos, a mais sentida.

No entanto, dentre todas as paixões, o *amor* é a primeira, já que consiste numa certa conaturalidade com o bem, ou mesmo uma aptidão para ele, “pois o bem de cada qual é o que lhe é conatural e proporcionado”<sup>76</sup>.

## 1.5 Atributo da sensualidade

Como tem sido analisado, pode-se constatar que a sensualidade tem como objeto o bem particular, mais especificamente, o bem para o sentido. Como se trata do “apetite das coisas que pertencem ao corpo”<sup>77</sup>, o que busca é o prazer para aquele que sente. Ao

---

<sup>76</sup> *STh.*, I-II, q. 27, a. 1, sol.

<sup>77</sup> *STh.*, I, q. 81, a. 1, s.c.

passo que pertence à vontade buscar o bem universal em cada objeto particular.

Com efeito, a sensualidade não tende à bondade, ou utilidade ou prazer, mas a esta coisa útil ou esta coisa prazerosa<sup>78</sup>. Isso quer dizer que, ao desejar um objeto, o faz não porque o julga bom, mas porque este se lhe apresenta como algo deleitável. E, justamente porque tem sua fonte nos sentidos, deseja todas as coisas que lhe chegam como prazerosas, da mesma forma que repele tudo que lhe pareça doloroso. Portanto, o que busca é o prazer e o que evita é o molesto.

E, por ser a sensualidade anterior ao juízo da razão<sup>79</sup>, não se pode falar, neste primeiro momento de ações morais. Portanto, não há ainda aqui o bem e o mal, moralmente. Há apenas o aprazível ou não.

Com efeito, os desejos só passam a atos externos quando há o aval da razão e da vontade. É, pois, nesse momento que o juízo moral encontra lugar. Somente os atos voluntários podem ser louvados ou censurados. Só quando julgados e permitidos pela parte superior é que se pode falar em bem e mal.

Ora, próprio da sensualidade é o desejar. Mas deseja os bens particulares sensíveis. Já a vontade, por sua vez – apetite superior racional – deseja, não a coisa em si mesma, mas o bem que há nela. Na vontade, o desejar isto ou aquilo é secundário, enquanto participa da razão de apetecibilidade<sup>80</sup>.

A sensualidade é, pois, inferior à vontade, porque não tende apenas a uma coisa ou outra que lhe pareçam um bem, mas a tudo que lhe é útil e prazeroso<sup>81</sup>. Não há nela um critério de avaliação que não seja o prazeroso, o que faz com que busque tudo quanto lhe apeteça, sem mais. Assim diferencia Tomás de Aquino essas potências apetitivas:

O animal, quando apreende algo útil ou prazeroso, não pode deixar de apetecê-lo. Ora, a vontade tem necessidade da própria vontade e utilidade, pois o homem quer o bem por necessidade, mas não tem necessidade em relação a esta ou aquela coisa que, algumas vezes, apreende como boas ou úteis. E a explicação disso é que cada potência tem certa aptidão necessária para o seu objeto próprio. Por isso, compreende-se que o objeto próprio do apetite natural é esta coisa, enquanto é tal coisa. Contudo, o objeto do apetite sensível é esta coisa enquanto é conveniente ou prazerosa, tal como a água que é

---

<sup>78</sup> *Ver.*, q. 25, a. 1, sol.

<sup>79</sup> *Ver.*, q. 25, a. 5, sol.

<sup>80</sup> *Ver.*, q. 25, a. 1, sol.

<sup>81</sup> *Ver.*, q. 25, a. 1, sol.

conveniente para o gosto, mas não enquanto é água. Entretanto, o objeto da vontade é o bem absoluto. E, assim, difere a apreensão dos sentidos e do intelecto, pois é próprio do sentido apreender esta coisa colorida, mas é próprio do intelecto apreender a natureza mesma da cor<sup>82</sup>.

Afirma que “cada potência tem certa aptidão necessária par o seu objeto próprio”. Isso é de importância capital para compreender a relação da sensualidade com as potências superiores.

Ora, como a sensualidade é o apetite das coisas que pertencem ao corpo, seu objeto próprio, a princípio, é o sensível. Contudo, como é formada por duas potências, uma concupiscível e outra irascível, e como essa está mais perto da razão, a sensualidade, não sendo racional ou voluntária, participa, de algum modo da razão.

E, embora não se possa rejeitar seus impulsos, pode-se sim, no particular, não ceder às suas investidas<sup>83</sup>. Por conseguinte, como a sensualidade, mesmo não sendo por natureza racional, participa da razão, pode-se então, falar de bem e de mal, ainda que de modo imperfeito.

Como vontade e sensualidade são apetites distintos por espécie, e como o superior rege o inferior, e este participa daquele, a vontade julgará as coisas apreendidas pelo sentido. Por isso se pode dizer que o objeto próprio da sensualidade é a coisa boa ou conveniente para aquele que sente. E isso de duas maneiras: uma coisa pode ser apenas para o sentido que sente, ou então pode ser boa para o sujeito enquanto tal.

Com efeito, o mal que a sensualidade evita, propriamente pela potência irascível, como analisado acima, é em vista de um bem posterior, ou seja, trata-se, acima de tudo, de um repelir os obstáculos para um maior deleite do concupiscível.

E, por ser uma potência passiva, ou seja, cujo ato próprio, que é o apetecer, depende de um motor que a mova, e este por sua vez depende da apreensão por parte dos sentidos, pode ser que, quando houver um engano nesse, haja um engano naquela.

Isso quer dizer que a sensualidade deseja aquilo que foi apontado pelos sentidos como sendo um bem, ou melhor, como um objeto deleitável para algum sentido. Se, na

---

<sup>82</sup> *Ver.*, q. 25, a.1, sol.

<sup>83</sup> *Ver.*, q.25, a.4, rep.1

realidade, não o for, mas só tiver aparência de bem, o engano não estaria na potência apetitiva, mas na apreensiva, ao captar como um bem o que na realidade não o é.

Por isso, os atos da sensualidade, a princípio não são nem bons nem maus, como não o são as paixões em si mesmas. Só ganham caráter moral quando “caem sob império da razão e da vontade”<sup>84</sup>.

A sensualidade, mesmo tendo uma certa resistência à razão, é capaz de obedecê-la, quando esta lhe apresenta um objeto como sendo um bem ou um mal, promovendo-o ou reprimindo-o. O que mostra que o buscar e o rejeitar o bem e o mal, na sensualidade, está muito associado à virtude apreensiva.

De fato, como já afirmado por Aristóteles e reiterado por Tomás de Aquino, essa potência exerce grande poder sobre a vida, tanto animal quanto humana, uma vez que lida com bens de grande importância para a existência e manutenção, como são a nutrição e a reprodução. No entanto, o homem que se deixa levar por seus apetites, sem colocar-lhes um freio, iluminado pela razão e executado pela vontade será, dentre todos, o mais torpe. Já que essa potência, quando ocupa o timão da vida, é a que mais assemelha o homem às bestas. Donde a necessidade, segundo Tomás de Aquino, de submetê-la ao império da razão, para que não degenerem em grande mal o que, a princípio e por natureza, não o é.

Não se trata, para Tomás de Aquino, de viver a reprimir um impulso que é natural, mas de submetê-lo àquilo que é o mais próprio do homem, que é a razão. Tendo em vista que as paixões, em si mesmas, não são nem boas nem más, se guiadas pela razão, tenderão ao bem; se, à revelia daquela, forem deixadas a si mesmas, tenderão ao mal.

É por isso que a sensualidade, a princípio, buscando o prazer e evitando a dor, não diz respeito diretamente ao bem ao mal, moralmente falando. Somente quando submetidas à razão e à vontade é que seus atos podem ser julgados. Antes, o que ela anela é tudo quanto se lhe apresenta, sensivelmente, como algo deleitável, ao mesmo tempo em que repulsa tudo que lhe pareça penoso. Por onde, ainda que não seja próprio da sensualidade agir, considerada em si mesma, é próprio dela, porém, agir enquanto, de algum modo, participa da razão<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> *STh.*, I-II, q. 25, a. 1, sol.

<sup>85</sup> *Ver.*, q. 25, a. 5, rep. 4



## 1.6 Função da sensualidade

É próprio da sensualidade buscar o prazer sensível. No entanto, essa busca pode ser virtuosa, na medida em que segue os ditames da razão e da vontade.

Como a sensualidade obedece, de certo modo, à razão, e não passa aos atos exteriores sem o aval da vontade, quando almeja um determinado objeto que se lhe apresenta como deleitável, este desejo, em si mesmo, pode ser virtuoso, na medida em que estiver de acordo com a parte superior do homem, uma vez que a sensualidade participa, de certo modo, da razão<sup>86</sup>.

Ora, o irascível e concupiscível só procedem para ato exterior quando a vontade assim o permite, da mesma forma que um exército só vai para batalha com o aval do general, como já dito. E como sensualidade é o nome das potências, não enquanto participam da razão, mas enquanto é parte da natureza sensitiva, pode-se dizer que seu ato não existe perfeitamente sob nosso poder, pois tal ato precede o juízo da razão.

Todavia, está de algum modo em nosso poder, enquanto a sensualidade está subordinada à razão. E, por isso, o ato da sensualidade toca o gênero dos atos morais, mas de modo imperfeito.

A grande questão é se pode haver prazer sensível virtuoso. Como o próprio Tomás de Aquino afirmou, para os estoicos não é possível, já que prazer teria origem nas paixões e, essas, como afetações, tiram a paz da alma, o que as caracteriza como uma doença da alma. Já para os epicuristas, dado que o prazer é bom, concluíram que *todo* prazer é bom. O que, na prática, segundo o Aquinate, pode ser constatado como uma afirmação equivocada<sup>87</sup>.

No entanto, é preciso, antes de tudo, voltar à definição de prazer e investigar se essa noção é compatível com a de virtude e com a de razão. Ora, prazer é “repouso da potência apetitiva nalgum bem amado e é conseqüente a alguma operação”<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup>“Nas potências ordenadas e conexas entre si, ocorre que o movimento intenso de uma delas e, principalmente, na superior, repercute na outra. Por isso, quando o movimento da vontade, pela eleição, dirige-se para algo, o irascível e o concupiscível seguem o movimento da vontade”. Cf. *Ver.*, q. 25, a. 4, sol.

<sup>87</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a.2, sol.

<sup>88</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a.1, sol.

E o bem e o mal, na ordem moral, são o que convém à razão, ou dela discorda<sup>89</sup>. Do mesmo modo que, na natureza, é natural o que convém àquela natureza. E, como é próprio do homem o ser racional, natural para ele será o que for conforme à razão.

Se, pois, o prazer é o repouso do apetite no bem amado, bom será o prazer que repousar no bem que for conforme à razão; e mal, o que dela discordar, e também o que contrariar a lei de Deus<sup>90</sup>.

Além disso, como os prazeres têm mais afinidade com as ações, mais que o desejo, que as precede no tempo, nas ações boas, os prazeres que as acompanharem serão ótimos, ao passo que os prazeres que se seguirem às ações más, serão piores. Donde resulta que os prazeres, para serem bons, dependem das ações que acompanham.

De mais a mais, como somente os atos voluntários é que podem ser louvados ou censurados – já que dependem da nossa escolha –, bons serão os prazeres que seguirem as ações virtuosas; e maus, as ações vis. Assim esclarece o próprio Tomás de Aquino, nas seguintes palavras:

É relativamente à razão que consideramos um bem como honesto e útil; e portanto, nada é honesto e útil, sem ser bom. O deleitável porém é relativo ao apetite, que às vezes tende ao não conveniente à razão. Por onde, nem tudo o deleitável tem bondade moral, dependente da razão<sup>91</sup>.

Por isso, a causa da bondade não está no prazer em si mesmo, mas na excelência do bem em que repousa: quanto melhor for o bem em que o prazer repousar, melhor será o prazer<sup>92</sup>.

Contudo, deve-se diferenciar o prazer do apetite sensitivo do prazer, amplamente falando como repouso da vontade no bem. Este último, de certo modo, pode ser levado em conta como regra de medida de uma ação, não por ele mesmo, mas por ser um indicador da bondade ou da maldade da vontade, já que é nela que habitam. A vontade do bom se compraz nas ações boas; ao passo que a do mau, nas más.

---

<sup>89</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a.1, sol.

<sup>90</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a.1, sol.

<sup>91</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a.1, resp. 1

<sup>92</sup> *STh.*, I-II, q. 34, a.3, resp. 3

Já o prazer sensitivo não serve de medida, já que o delectável pode sê-lo tanto para o bom quanto para o mau e, além disso, um prazer pode ser grande, sensivelmente falando, sem, por isso ser conforme à razão.

Por isso, o prazer para ser considerado bom, segundo o Aquinate, deve estar de acordo com a razão. Esse é o critério fundamental. E como manda de dois modos, por um império despótico e inexorável e com uma certa diplomacia, como quem governa homens livres que podem se rebelar, é desse segundo modo que a razão ordena os apetites, por meio da vontade.

Ainda que os apetites da sensualidade não sejam propriamente racionais e ordenados, o temperante, ao desejar, levará em conta critérios outros que não apenas o delectável<sup>93</sup>. Tomás Aquino, ao se desejar aquilo que está para além do necessário, deve-se ponderar se este bem está de acordo com a saúde e a boa disposição, se não é, em si mesmo algo torpe e desonesto e, por fim, se não escapa às capacidades daquele que o procura, como, por exemplo, se um pobre quisesse oferecer um banquete suntuoso<sup>94</sup>.

Afirma, por isso, que aquele que desejasse sem levar isso em conta mostra que ama mais o deleite em si mesmo do que aquilo que é digno. E essa postura não corresponde ao temperante, que ama o honesto, sem deixar de amar o prazer. Mas este, dentro daquele.

Isso mostra, de certa maneira, que as virtudes morais são compatíveis com as paixões, na medida em que se tornam como que uma regra para elas. Ora, se não houvesse paixões, não teria sentido uma virtude que lhas ordenassem. Se não houvesse o risco dos extremos, a busca do meio-termo seria totalmente vã.

Por isso, o temperante ou virtuoso não é aquele que não deseja os prazeres, mas o que o faz de acordo com a razão, regra da boa ação. É aquele que aprendeu a desejar o bem adequado, na medida certa e do modo conveniente. Se não desejasse, seria insensível, se o fizesse sem critério, lascivo.

---

<sup>93</sup> Assim o explica o professor Sellés: “Sin embargo, dada la unidad de la naturaleza humana, y a pesar de los parciales desórdenes, “aunque el movimiento de la sensualidad y de la razón tiendan a contrarios, sin embargo, no son contrarios”. Por eso se puede educar y gobernar la sensualidad por la razón, y también por ello se puede hablar de una sensualidad humanizada, es decir, educada de acuerdo con la progresiva elevación de la naturaleza humana: ‘la sensualidad es de modo que su movimiento no sea contrario a la razón’”. In: TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, p. 17. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5590/1/121.pdf>. Acesso: 18/03/2016

<sup>94</sup> *In Eth.*, l. III, *lect.* 21, n.8-9

Afinal de contas, a virtude serve para aperfeiçoar a natureza, e não anulá-la. Ela ordena os apetites, mas não os revoga<sup>95</sup>. Antes, faz com que realizem seu ato próprio sob o império da razão, “controlando as desordenadas e provocando as moderadas”<sup>96</sup>.

Por isso a vontade tem um papel fundamental, ao escolher, senão sempre, no mais das vezes, o melhor. E pode fazê-lo com o auxílio das paixões, dado que estas, na vontade boa, em vez de atrapalhar, contribuem para a consecução do fim. E o fazem ao aumentar a bondade moral de um ato escolhido pela vontade. Afinal de contas, uma coisa é fazer o bem porque deve ser feito; outra, diferente e superior, é fazê-lo porque se quer fazer e ainda alegrar-se com isso.

Sendo, pois, a vontade esse apetite intelectual ou intelecto apetitivo, quando boa, não consente nas paixões desordenadas, ou seja, nas que vão contra a razão, e muito menos desperta tais paixões, mas promove as que são adequadas, na justa medida. Deste modo está apta a escolher o bem com maior facilidade. E como a escolha é a eleição daquilo que está em nosso poder<sup>97</sup>, o virtuoso, ainda que nem sempre tenha os impulsos mais nobres, estará em condições de segui-los ou não, de acordo com o fim ao qual tende, a saber, a felicidade. Ponderará seus impulsos e a sua razoabilidade e tentará seguir esta última, concedendo no honesto e lutando contra o que o possa afastar do bem, afinal de contas, segundo Aristóteles, “o prazer não é algo de estranho à atividade da virtude, que antes a acompanha”<sup>98</sup>.

Em suma, a grande questão ao abordar o possível problema da desordem da sensualidade é o risco que o homem corre ao atender a todas as exigências da sensualidade, sem submetê-las ao juízo da razão, escolhendo assim o bem dos sentidos ao invés do bem do sujeito como um todo, o que faria assim com que ficasse como que desnaturalizado ou animalizado, uma vez que o próprio da natureza humana é ser racional.

---

<sup>95</sup> “Consideradas como afetos desordenados, as paixões não podem existir no virtuoso, de modo que estes nelas deliberadamente consinta, segundo opinavam os estoicos. Se dermos, porém, esse nome a quaisquer movimentos do apetite sensitivo, então poderão nele existir, enquanto governadas pela razão. E por isso diz Aristóteles: *os que consideram as virtudes como estados de impassibilidade e de quietude, não as compreendem bem por falta de distinção*; pois deviam dizer também que são estados de quietude relativamente às paixões, que *atuam como não devem e inoportunamente*”. *STh.*, I-II, q. 59, a.2, sol.

<sup>96</sup> *STh.*, I-II, q. 59, a.5, rep. 1

<sup>97</sup> *STh.*, I-II, q. 13, a.1, s.c.

<sup>98</sup> ARISTÓTELES, *Ethic.*, I, *lect.VII apud TA. STh.*, I-II, q. 34, a. 3, rep.2

Ora, ao negar a si mesmo sua condição racional, vivendo uma vida animalesca, aquele que se deixa levar pelo ímpeto sensual, sem educá-lo, vai como que se incapacitando, ou tornando-se insensível à vida propriamente humana, que é racional, e com isso, perde a noção de sentido da vida e da finalidade, que supera o sensível.

Por isso, para Tomás de Aquino, é de grande importância que o homem saiba integrar em si mesmo todas as suas potências, desde as inferiores às superiores, de modo que leve a plenitude sua natureza humana, racional e sensível, cada uma ocupando seu devido lugar, a fim de que esteja apto a atingir o fim ao que tende, que é a felicidade.

## CAPÍTULO II – O FIM DO HOMEM

Neste capítulo, há que se tratar do fim do homem, começando por Aristóteles e chegando a Tomás de Aquino, que parece ir além de seu mestre. Serão também analisados a definição de fim, os tipos de fim, a natureza do fim do homem, e a felicidade como possivelmente sendo esse fim humano.

### 2.1 Definição de fim

"Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem. Por isso, foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam"<sup>99</sup>. Assim começa Aristóteles sua *Ética a Nicômaco*, comentada por Tomás de Aquino.

A questão do fim possui um papel crucial na filosofia aristotélica, compreendida como uma filosofia teleológica, ou seja, fundada na compreensão de que a realidade e cada um de seus elementos só têm sentido quando em função de seu fim (*télos*) próprio.

Para Aristóteles, é o fim que determina a essência de cada coisa. Ou seja, cada coisa é o que é em função do fim ao qual tende. E esse é sempre a perfeição da natureza. O fim é a meta e o termo. E é termo porque tendo atingido a perfeição a qual tendia, não há nada que se almejar depois. Por isso, não sem razão Aristóteles definiu o último como aquilo depois do qual não há nada.

Com efeito, é preciso estabelecer a diferença entre os fins. Alguns são atividades, outros, são produtos distintos das atividades. E, nessas atividades em que se visa o produto, esses são superiores, por natureza, às atividades que os produzem.

Assim, uma operação é pelo modo de forma, e outra, pelo modo de operação. Em uma, a operação permanece no próprio agente, como ver, querer entender. Na outra, há algo para além da operação, que chega à coisa feita. Quanto a essa, há duas possibilidades. Uma, pode-se apenas usar a coisa para algum fim, como um cavalo ou instrumento musical. Mas pode-se, também, por outro lado, usar a matéria para transformá-la. Nessa, em que há uma espécie de geração, o fim da ação é a própria coisa

---

<sup>99</sup> BK 1094 a 1

feita<sup>100</sup>. E chega à conclusão de que “o fim é, pois, melhor que as coisas que estão para o fim”. De fato, “as coisas que são para um fim têm razão de bem pela sua ordenação para o fim”<sup>101</sup>.

Destarte, esclarece Aristóteles, cada atividade, arte, ciência possui sua finalidade própria. Como o fim da medicina é a saúde, da estratégia é a vitória etc. Também algumas artes se subordinam a outras, como a arte de fazer selas se subordina à cavalaria e assim por diante. Deste modo, “as finalidades das artes principais devem ter precedência sobre todas as finalidades subordinadas; com efeito, é por causa daquelas que estas são perseguidas”<sup>102</sup>. Por isso, fica claro, que tudo que se faz, faz-se em vista de algo. E esse algo visado é o que o Estagirita chama de fim (*télos*).

Tomás de Aquino, por sua vez, ao citar Aristóteles, não a *Ética*, mas a *Metafísica*, afirma que “é próprio do sábio ordenar”<sup>103</sup>, ou, em outras palavras, a finalidade da razão seria conhecer a ordem<sup>104</sup>, que nada mais é que *reconhecer* a relação das coisas entre si, isso é, das partes em relação ao todo, e dessas com seu fim. E mostra que esse é superior àquelas, uma vez que a ordem das coisas entre si está em função do fim<sup>105</sup>.

Com efeito, como afirma Tomás, ainda que as potências sensitivas possam conhecer algo, a ordem dessa coisa em relação à outra, só pode ser estabelecida pelo intelecto<sup>106</sup>, posto que esse conhece os universais e aquelas, somente os particulares.

Há, pois, quatro modos de a razão se relacionar com a ordem, e esse tipo de relação tipifica as ciências. Primeiro, quando a razão apenas considera a ordem das coisas, sem fazê-las, há a metafísica, ou matemática. Depois, quando pondera a ordem dos conceitos entre si, seus significados e conclusões, há a lógica. Em seguida, quando a razão estabelece a ordem nas operações da vontade, tem-se a filosofia moral e, por fim, quando a razão, ao considerar as coisas exteriores, estabelece uma ordem entre elas, há as artes mecânicas. Contudo, há que se deter aqui, juntamente com Aristóteles e Tomás,

---

<sup>100</sup> *In Eth.*, I, I, *lect.* I, n.12-14.

<sup>101</sup> *In Eth.*, I, I, *lect.* 1, n.14

<sup>102</sup> BK 1094 a 10-15.

<sup>103</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, c. 2, 982 a 18 *Apud In Eth.*, I, I, *lect.* 1, n.1.

<sup>104</sup> *In Eth.*, I, I, *lect.* 1, n.1

<sup>105</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, c. 12, 1075 a 13 ss. *Apud In Eth.*, I, I, *lect.* 1, n.1

<sup>106</sup> *In Eth.*, I, I, *lect.* 1, n.1

na terceira ciência, a filosofia moral, na medida em que analisa as operações humanas enquanto ordenadas entre si e em relação ao fim<sup>107</sup>.

E são justamente essas operações humanas, enquanto procedentes da vontade do homem, segundo a ordem da razão<sup>108</sup>, e tendentes a um fim, que constituem o sujeito da filosofia moral. Assim se expressa o Aquinate a respeito dessa analogia: assim como “o sujeito da filosofia natural é a coisa móvel, o sujeito da filosofia moral é a operação humana ordenada ao fim, ou também o homem enquanto é agente voluntário em razão de um fim”<sup>109</sup>.

“Por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”<sup>110</sup>. Para Tomás, “segundo a verdade das coisas, o ente e bem são convertíveis”. E assim explica: “Como o bem é propriamente motivo do apetite, descreve-se o bem pelo movimento do apetite, como costuma se manifestar a força motriz pelo movimento. E, por isso, diz que os filósofos adequadamente enunciaram que o bem é o que todos apeteçam”<sup>111</sup>.

Ou seja, o fim é o bem ao qual cada coisa tende, de acordo com sua natureza; e o bem de cada coisa é a sua perfeição, é o termo que busca. Por isso, falar de fim (telos), em Aristóteles, é falar de bem, de perfeição, de finalidade. E, no caso do homem, o fim ao qual tende, seu *télos*, é aquilo que chamou de *eudaimonia*, traduzida como felicidade, que consiste na realização da natureza humana, abarcando exercício da inteligência e da vontade, sem negar, contudo, um elemento de “sorte” ou destino.

Tomás, por sua vez, também não nega que alguns possam desejar o mal, mas afirma que mesmo aqueles que o fazem, não buscam o mal por si mesmo, como se o seu apetite para ele tendesse. Mas acontece que, ao buscar o que lhe parece bem, por acidente, acaba por desejar o mal, como afirma em seu Comentário:

---

<sup>107</sup> E porque pelo hábito da ciência se aperfeiçoa a investigação da razão, conforme essas diversas ordens que a razão particularmente considera, existem as diversas ciências. De fato, à filosofia natural convém considerar a ordem das coisas que a razão humana considera, mas não faz. Assim, abaixo da filosofia natural, compreendemos a matemática e a metafísica. Contudo, a ordem que a razão faz no próprio ato ao considerá-lo pertence à filosofia racional, que consiste em considerar a ordem das partes entre si, e a ordem dos princípios nas conclusões. Mas, a ordem das ações voluntárias pertence à consideração da filosofia moral. A ordem que a razão faz nas coisas exteriores constituídas pela razão humana ao considerá-las pertence às artes mecânicas. Dessa forma, portanto, é próprio da filosofia moral, a qual se ocupa a presente intenção, considerar as operações humanas, enquanto são ordenadas entre si e para o fim. *In Eth.*, l. 1, lect 1, n.2

<sup>108</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 1, n.3

<sup>109</sup> *In Eth.*, l.1, lect 1, n.3,

<sup>110</sup> BK 1094 a 1-5

<sup>111</sup> *In Eth.*, l. 1, lect. 1, n.9



Não há objeção de que alguns desejam o mal, pois não desejam o mal senão em razão do bem, a saber, enquanto o estimam como sendo um bem. E, assim, a intenção deles, por si mesma, se diz em relação ao bem, mas, por acidente, cai sobre o mal<sup>112</sup>.

Contudo, ainda que todos apeteçam a um bem, conhecendo-o ou não, não se deve dizer que seja o *mesmo bem* a que todos tendem, mas, antes, trata-se de um bem considerado em comum. Por isso, é de fundamental importância analisar a questão do fim, na medida em que as ações humanas são aquelas ações voluntárias, praticadas em vista de um fim. Esse é, de certo modo, um dos principais elementos para julgar uma ação moral. Assim como cada coisa é o que é de acordo com o fim ao qual tende, cada ação terá sua qualificação em vista do que visava.

Entretanto, é importante dizer que não basta que o fim seja bom para que a ação o seja também. De fato, um fim ruim perverte a ação. Mas o inverso não é verdadeiro: uma intenção boa não é *suficiente* para que um ato seja considerado bom. No mais, assim comenta Tomás:

O ato numericamente o mesmo, como procedente, uma vez, do agente, só se ordena a um fim próximo que o especifica; pode, porém, ordenar-se a vários fins remotos, dos quais um é fim do outro. É, contudo, possível seja um ato uno, quanto à natureza específica, ordenado a diversos fins da vontade. Assim o ato uno, quanto à natureza específica, de matar um homem, pode ordenar-se ao fim de conservar a justiça e o de satisfazer à ira. Donde, segundo a espécie moral, serão diversos os atos; pois um será virtuoso e outro, vicioso. Pois, o movimento não se especifica pelo termo accidental, mas só pelo termo em si. Ora, fins morais são accidentais ao que é natural; e inversamente, a essência do fim natural é accidental ao moral. Por onde, nada impede que atos idênticos pela natureza específica sejam diversos pela espécie moral, e inversamente<sup>113</sup>.

Existe, portanto, uma ordem das ações entre si e uma ordem das ações em relação ao fim que tendem. Segundo Aristóteles, os atos humanos têm dois princípios motores, que são o intelecto e o apetite, conforme explica Santo Tomás:

[...] deve-se considerar que dois são os princípios dos atos humanos, a saber, o intelecto, ou razão, e o apetite, que são princípios que movem,

---

<sup>112</sup> *In Eth.*, I-I, lect. 1, n.10

<sup>113</sup> *STh.*, I-II, q. 1, a.3, rep. 3

como se diz no terceiro livro Sobre a alma [cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 15, 433 a 9]. No entanto, no intelecto ou na razão, consideram-se os princípios especulativos ou os práticos. Mas, no apetite racional, consideram-se a eleição e a execução. E tudo isto é ordenado para algum bem como para um fim, pois o verdadeiro é o fim da especulação. Logo, quanto ao intelecto especulativo, põe a doutrina por meio da qual se transmite a ciência do mestre ao discípulo. De fato, quanto ao intelecto prático, põe a arte que é a reta razão do fazer [...]; e, quanto ao ato do intelecto apetitivo, põe a eleição. Quanto à execução, põe-se o ato. No entanto, não faz menção à prudência, que está na razão prática, como também a arte, porque pela prudência se dirige propriamente a eleição. Logo, diz que cada um deles apetece claramente algum bem como fim<sup>114</sup>.

No intelecto ou na razão, consideram-se os princípios especulativo e prático. Enquanto que no apetite racional (vontade), a eleição e execução. E tanto uns quanto outros são ordenados a um bem como que a um fim. Desse modo, assim como o verdadeiro é o fim da especulação, próprio do intelecto prático é a reta razão do agir ou do fazer<sup>115</sup>. Agora, no apetitivo, próprio desse é a eleição, e da execução, o ato<sup>116</sup>. Por conseguinte, seja qual for o princípio, sempre buscará algum bem como seu fim, ou tenderá a um fim, como ao seu bem.

## 2.2 Os tipos de fim

Quando Aristóteles fala de fim, pode-se dizer que está se referindo ao fim último, ao bem excelente e ótimo. Mas esse fim, último, não pode ser alcançado de uma vez e diretamente. Para se chegar a ele, faz-se necessário atingir outros fins, imediatos, que acabam por tornar-se, ao mesmo tempo, *fins em si mesmos*, mas também *meios para o fim*. Além do que, um fim próximo, imediato, pode estar ordenado a outros fins, e esses, a outros.

Mas não é possível seguir assim ao infinito. Para Aristóteles, comenta Tomás, quando se trata dos fins, é impossível seguir ao infinito, tanto para um lado quanto para o outro. Não se pode ir ao infinito na causa primeira, porque, caso contrário, não haveria

---

<sup>114</sup> *In Eth.*, l. I, lect 1, n.8

<sup>115</sup> É próprio do intelecto a reta razão do fazer, quando implica um produto, como na virtude da arte. Na prudência, diz-se agir, pois não implicar com isso um produto, como na matéria externa.

<sup>116</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 1, n.8

início. Se não houvesse uma causa motora primeira, sequer haveria o movimento. Do mesmo modo, sem o fim último, depois do qual não há nada, não teria em que o desejo repousar, o que o tornaria inútil.

Se não se encontra o fim último, cada fim será desejado por causa de outro e por causa de outro e assim ao infinito. Certamente, ninguém afirmaria que qualquer fim alcançado de imediato seja o fim último, pelo fato – incontestável – de que, embora o desejo repouse nesse bem, não cessa de existir, ou seja, não para de desejar outras coisas, o que quer dizer que há algo mais a se querer.

Se se procede ao infinito no desejo dos fins, a saber, que sempre um fim é desejado por causa de outro até o infinito, o homem nunca alcançaria os fins desejados aos quais persegue. Ora, seria inútil e vão que alguém desejasse o que não pode alcançar. Logo, o fim dos desejos seria inútil e vão. E esse desejo é natural. Afinal, o bem é o que todas as coisas tendem<sup>117</sup>. Portanto, é necessário que exista um fim último pelo qual todas as coisas sejam desejadas por ele, e ele não seja desejado por nenhuma outra coisa. E conclui: “em qualquer caso, o fim será sempre o bem humano”<sup>118</sup>.

Tomás de Aquino explica, por sua vez, no artigo IV da questão I da I-II da Suma Teológica sobre “se há um fim último para a vida humana”, que a ordem dos fins pode ser considerada dupla: uma em relação à intenção e outra à execução. O texto, embora extenso, vale a pena ser lido, sobretudo por sua clareza:

Falando propriamente, quando se trata de fins é impossível ir ao infinito, qualquer que seja a consideração. Em todas as coisas que por si se ordenam entre si, é necessário que, removida a primeira, seja também removido o que a ela se refere. Por isso, o Filósofo prova, no livro VIII da Física, que não é possível ir ao infinito, nas causas que movem, porque já não haveria o primeiro movente, e, este eliminado, os outros não poderão mover, uma vez que não movem senão enquanto são movidos pelo primeiro movente. Ora, nos fins há duas ordens: ordem da intenção e ordem da execução. Em cada uma delas deve haver algo primeiro. Aquilo que é primeiro na ordem da intenção, é como o princípio que move o apetite. Por isso, eliminado o princípio, não haverá o que mova o apetite. Aquilo que é princípio na ordem da execução, é donde se inicia a operação. Logo, eliminado este princípio, ninguém começará a agir. O princípio da intenção é o último fim; mas o princípio da execução é o primeiro daquelas coisas que se ordenam ao fim. Assim, em nenhuma das duas partes é possível ir ao infinito porque se não houver o último fim nenhuma coisa será

---

<sup>117</sup> *In Eth.*, I, I, lect. 2, n.3

<sup>118</sup> BK 1094 a 5

apetecida, nem ação alguma terminará, nem terá repouso a intenção dos agentes. Se não houvesse o primeiro nas coisas que são para o fim, ninguém começaria a agir, nenhuma resolução alcançaria o termo, e se iria ao infinito". Todavia, àquelas coisas que por si não estão ordenadas, mas que se unem acidentalmente, nada impede que possuam infinitude, porque as causas acidentais são indeterminadas. Assim sendo, acontece haver infinitude acidental nos fins e nas coisas que são para o fim<sup>119</sup>.

Portanto, a ordem da intenção é a última, ou seja, opera naquilo que se considera o fim último: o *por que* se faz algo. Enquanto que a ordem da execução se refere ao imediato: sem a execução, como a operação no aqui e no agora, o fim último se tornaria inalcançável e a própria ação sem sentido.

Por isso, ambas se complementam, na medida em que possuem algo que o Aquinate chama de "primordial"<sup>120</sup>. Isto é, o primordial, na ordem da intenção, atua como o "princípio motor do apetite", que faz com o que o apetite se mova. Sem ele, não haveria o desejo, que atua justamente como motor. Já o primordial na ordem da execução é o princípio que dá início à operação. Sem ele, essa não existiria. Portanto, afirma:

O princípio da intenção é o último fim; e o da execução é o primeiro dos meios conducentes ao fim [...]; pois, sem último fim nada seria desejado, nenhuma ação terminaria e nem mesmo descansaria a intenção do agente. E se não houvesse nenhum meio primeiro, conducente ao fim, ninguém começaria a fazer nada e nem terminaria o conselho, que procederia ao infinito<sup>121</sup>.

Mas, deve-se dizer ainda que não é necessário que absolutamente todas as ações sejam em vista do fim último. Pode acontecer de algumas serem acidentais, ou seja, realizadas de modo a não estarem ordenadas nem entre si mesmas, nem ao fim último. Essas ações têm, pois, causas indeterminadas e poderiam ir, ao menos potencialmente, ao infinito, na medida em que se desconheceria sua causa primeira, e sobretudo, o fim último ao qual tenderia.

Com efeito, uma das premissas utilizadas por Aristóteles para demonstrar a existência do fim último é justamente a necessidade de conhecer qual seja esse bem e a qual ciência ou arte compete estudá-lo. Mostra, pois, que, por se tratar do *bem humano*,

---

<sup>119</sup> *STh.*, I-II, q.1, a.4, sol.

<sup>120</sup> *STh.*, I-II, q.1, a.4, sol.

<sup>121</sup> *STh.*, I-II, q.1, a.4, sol.

a ciência ou arte que deve se deter sobre ele é a Política, a qual, sendo prática, abarca as outras ciências práticas, inclusive a Filosofia Moral, uma vez que se encontraram orientadas para ela, ao mesmo tempo em que se entra contida nela, como explica Tomás:

[...] A filosofia moral se divide em três partes, das quais a primeira considera as opiniões de um único homem ordenado para um fim, chamada *monástica*. A segunda, porém, considera as opiniões da sociedade doméstica, chamada *econômica*. A terceira, considera as operações da sociedade cívica, chamada política<sup>122</sup>.

Ademais, pois, por tender não apenas ao fim do homem em particular, mas à cidade e a todos os povos, pode ser considerada a mais “divina”, no sentido de se assemelhar mais a Deus, causa de todo bem<sup>123</sup>.

Outra premissa é a que mostra a importância de conhecer, não apenas a qual ciência compete o estudo do fim último, mas saber, afinal, *qual é* esse fim. Afirma então que se, de fato, há esse fim para a vida humana, é necessário conhecê-lo, afinal, “o seu conhecimento tem *grande importância para a vida*, isto é, confere muito auxílio à toda vida humana”<sup>124</sup>. Logo, para que atinja tal fim, fundamental é conhecê-lo e saber que todas as outras coisas que deseja, que não são ele, estão ordenadas para ele. E isso porque só ao homem cabe conhecer o fim ao qual tende. Afinal, não são todas as coisas que conhecem o fim a que estão ordenadas: os sem razão, ou brutos, tendem a ele como que naturalmente, pela orientação da própria natureza, como explica Tomás:

Todas as coisas apeteem o bem, não apenas as quem têm conhecimento, mas também as que estão privadas de conhecimento. Para evidência disso, deve-se saber que alguns filósofos antigos defenderam que os efeitos que advêm na natureza provêm por necessidade de causas precedentes, mas não porque as causas naturais estivessem dispostas, desse modo, para a conveniência de tais efeitos, o que o Filósofo reprova no livro II da *Física*. De fato, se isso fosse assim, essas conveniências e utilidades, se não fossem de algum modo alcançadas, proviriam do acaso e, assim, não aconteceriam na maioria das vezes, mas na minoria das vezes, como também as outras coisas que dizemos que ocorrem por acaso. Por isso, é necessário dizer que todas as coisas naturais estão ordenadas e dispostas a seus efeitos convenientes.

Contudo, de dois modos acontece que algo se ordena ou se dirige para algo como ao fim: de um modo, por si mesmo, como o homem que

---

<sup>122</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 1, n. 6.

<sup>123</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 2, n. 12

<sup>124</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 2, n. 5

dirige a si mesmo para o local ao qual tende; de outro modo, por outro, como a flecha que se dirige ao lugar determinado pelo arqueiro. De fato, não podem dirigir-se ao fim, por si mesmas, a não ser aquelas coisas que conhecem o fim. Com efeito, é necessário que o que dirige tenha notícia disso para o qual dirige. Ora, podem dirigir-se, por outro, ao fim determinado, inclusive os que não conhecem o bem, como fica claro com a flecha<sup>125</sup>.

Por fim, ainda sobre esse conhecimento do fim, na Suma Teológica, cita Agostinho<sup>126</sup>: *O fim do nosso bem é a causa de serem amadas as outras causas; porém esse fim é para si mesmo.*

Ou seja, tudo que o homem faz, busca ou deseja, é em função do fim último e, ainda que isso que imediatamente faz, busca ou deseja não seja propriamente o fim último, está em função dele e a ele ordenado. Afinal, como afirmou, “tudo quanto o homem deseja está compreendido na noção de bem”<sup>127</sup>.

Com efeito, o apetite só move quando reconhece a presença de um bem. Ora, segundo Tomás, os apetites secundários movem ordenados ao apetite primário. Aqueles movem aos bens próximos, esse, ao bem ótimo e último, ao qual aqueles estão ordenados. E mostra, assim, uma vez mais, que há uma relação entre o bem presente e imediato e o fim último e remoto<sup>128</sup>.

Por fim esclarece que o homem, de fato, deseja esse fim último, remoto, em tudo quanto o faz, ainda que não o deseje “conscientemente”, por assim dizer. Esse afã do bem supremo está latente em todo seu apetite, em como orienta cada um de seus desejos, como faz o ponto de chegada, a cada passo que o caminhante dá: não é necessário pensar nele a todo instante, mas sabe-se que é para ele que caminha. E, por tê-lo em vista, é que cada passo tem sentido.

### 2.3 Natureza do fim do homem

Ora, claro está que Tomás de Aquino, como Aristóteles, entende o fim ao qual o homem tende como um *bem*, ou melhor, o fim é o bem, assim como o bem. E esse fim,

---

<sup>125</sup> *Ver.*, q. 22, a.1, resp.

<sup>126</sup> XIX *De Civ. Dei* 2, C. I, n. 1: ML 41, 62 1 *Apud STh.*, I-II, q.1, a 6, s.c.

<sup>127</sup> *STh.*, I-II, q.1, a 6, sol.

<sup>128</sup> “De fato, as coisas que estão ordenadas para um fim, tem razão de bem pela sua ordenação para o fim”. Cf. *In Eth.*, l. I, lect 1, n.14

que é último, é atingido na medida em que aqueles que são considerados intermediários contribuem para sua conquista.

Contudo, resta saber *em que consiste* esse fim último. O que há nele que atrai tanto o homem a ponto de ser a regra geral de sua vida e a medida de suas escolhas? E mais: seria essa atração ao bem tão irresistível, de modo a reduzir a liberdade humana? Ou seja, o conhecimento ou o desejo do fim seriam tais que “obrigassem” a sua consecução?

Para responder a essas questões, é necessário compreender que quando Santo Tomás fala desse fim último, está se referindo ao bem, mas não qualquer bem, senão ao bem universal que corresponde à natureza humana, isto é, que atende a cada uma das suas faculdades, em sua unidade<sup>129</sup>, mas esse bem, que não pode deixar de ser almejado, pode sim não ser alcançado ou conquistado. Para compreender isso, alguns esclarecimentos precisam ser feitos.

Primeiramente, como já visto, esse bem universal é o fim ao qual a vontade tende. Mas não qualquer bem, senão o bem enquanto bem, ou, em outras palavras, aquilo que é desejado porque se apresenta à vontade como algo capaz de saciá-la. E esse bem não é material, já que esse é objeto do apetite sensível. Ora, como a vontade é uma potência da alma, trata-se de uma realidade imaterial, ou espiritual, sendo portanto, seu objeto também imaterial. Desse modo, o objeto da vontade é justamente esse fim último, bem universal, depois do qual não há nada, e a nada é inferior. E por estar ordenada a esse bem, como algo próprio dela, *julga* os bens particulares em função dele.

Como visto, a vontade, por ser apetite racional, não só desejo, nem só razão, mas um desejo racional, na medida em que passa a intencionar aquilo que a razão lhe apresenta como um bem, quer o bem como aquilo que realiza sua natureza, mas o quer de modo *livre*. Para explicar isso, Tomás de Aquino faz a distinção entre *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*<sup>130</sup>. Ou seja, uma coisa é a tendência natural que a vontade possui para o bem, e, nesse sentido, pode-se dizer que há certa necessidade no seu

---

<sup>129</sup> Se, portanto, encontre imediatamente algum fim, para o qual todas as coisas que fazem todas as artes e operações humanas, tal fim será realizado como um bem absolutamente, isto é, buscado por todas as operações humanas. Contudo, se a isso se apresentam vários bens aos quais se ordenam os diversos fins das diversas artes, será necessário que a investigação da nossa razão transcenda esta pluralidade até chegar a este mesmo bem ótimo, isto é, a algo uno, pois é necessário que seja uno o fim último do homem, enquanto é homem, por causa da unidade da natureza humana, assim como é uno o fim do médico enquanto médico, por causa da unidade da arte da medicina. E este único fim último do homem se chama o bem humano, que é a felicidade. Cf.: *In Eth.*, l. I, *lect* 9, n.4

<sup>130</sup> *Ver.*, q. 22, a.5, resp.

querer. Por outro lado, não quer todas as coisas necessariamente, o que abre espaço para a escolha. No trecho abaixo, Tomás explica a distinção entre a inclinação por natureza e por necessidade:

[...] nessas coisas apetecíveis, o fim é o fundamento e o princípio de todas as coisas que para o fim se ordenam, pois essas coisas que são por causa do fim, não são a não ser por razão de fim. E, por isso, aquilo que a vontade quer por necessidade, como por uma inclinação natural determinada nela mesma, é o fim último, como a beatitude e essas coisas que se inclinam nela mesma, como o ser, o conhecimento da verdade e coisas semelhantes. Mas não se determina por necessidade a outras coisas por inclinação natural, mas por disposição, sem nenhuma necessidade.

No entanto, ainda que a vontade queira o fim último por certa inclinação necessária, porém, de nenhum modo deve conceder que seja coagida a querê-lo. Com efeito, a coação não é outra coisa do que a indução de certa violência. *Porém a violência é*, segundo o Filósofo no livro III da *Ética*, *aquilo cujo princípio é exterior, cooperando em nada a força do sujeito passivo*, por exemplo, se a pedra for jogada para cima, uma vez que de nenhum modo isso diz respeito ao que ela é em si, ela não se inclina a esse movimento. Ora, como o a própria vontade é certa inclinação, porque é certo apetite, não pode suceder que a vontade queira algo de modo coagido ou violento, inclusive se quer algo por inclinação natural. Portanto, é claro que a vontade não quer algo necessário por necessidade de coação, mas quer algo necessário pela necessidade da inclinação natural<sup>131</sup>.

Assim, a vontade, ao querer sim o fim último necessariamente, como aquilo que completa o seu ser, não quer todas as coisas como do mesmo modo, mas na medida em que apontam para ele. Por ser racional, pode escolher, dentre os bens que se apresentam, o mais perfeito; mas pode-se enganar-se também, escolhendo um bem menor, ou um bem aparente. Nesse caso, agindo assim, seria, ou por falta de conhecimento, ou por uma certa degradação da própria vontade.

Assim, por ser o querer o bem a própria natureza da vontade, um querer por inclinação, e não por coação<sup>132</sup>, e por ser o fim último o bem de cada potência, claro está que somente esse, e não outro, é capaz de preencher a vontade enquanto tal. Já que os bens sensíveis atendem aos sentidos externos, e os bens particulares deixam ainda espaço para outros desejos, só o fim último poderia saciar a vontade, enquanto aquilo que lhe é próprio.

---

<sup>131</sup> *Ver.*, q. 22, a.5, resp.

<sup>132</sup> ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Lull), 2015, p. 294



Mas, deve-se dizer que esse tender ao fim último naturalmente não fere, de algum modo, a liberdade do homem. Ao querer o bem por necessidade, não é menos livre. Na verdade, o homem, ao tender ao bem como seu fim último, não está *obrigado* a ele. Encontra-se como que em uma “corda bamba”: por um lado não pode deixar de desejá-lo, mas, por outro, pode não consegui-lo, como explica Pascuale Porro:

Do ponto de vista do exercício do ato (ponto de vista subjetivo), a vontade é livre porque move a si mesma; é verdade que o impulso primeiro (sob o perfil, por assim dizer, ontológico) depende de Deus, mas Deus põe em movimento a vontade humana (a põe no ser) não como algo necessário, mas como algo livre, capaz de escolher com base nos diversos aspectos de conveniência, mas com algumas exceções: é absolutamente exigida em relação ao bem absoluto (nenhum homem pode deixar de querer a própria bem-aventurança) e é naturalmente exigida em relação a algumas disposições que se referem à espécie humana como tal e não a indivíduos isoladamente (o desejo de ser, de viver e de conhecer)<sup>133</sup>.

E isso porque, dada a indeterminação da vontade, o homem pode estar ordenado a um fim, mas não alcançá-lo. Seja porque escolheu o mal, ou porque escolhe mal os bens ordenados para fim. Desse modo, a ordenação ao fim último não anula a existência da liberdade, porque, primeiro, tende a ele como algo próprio, e não por uma coação externa, e também porque, como pode-se perceber, ao encaminhar-se para ele, o homem vai se tornando mais livre, na medida em que vai realizando, atualizando sua própria natureza. Ao passo que, ao afastar-se do fim último, deteriora sua humanidade, na medida em que não cumpre o que lhe é próprio: desejar o bem e escolher, a cada ocasião, os bens que dele aproximam, e abster-se dos que dele desviam. Por isso, a liberdade só se realiza no bem.

Por fim, deve-se dizer que esse fim último completa não só a vontade e a liberdade do homem, mas também seu intelecto. Ora, como o homem possui intelecto e vontade, é, por isso mesmo livre, na medida em que, ao se ordenar ao bem, pode eleger os meios para ele. Ademais, a vontade, por ter como objeto próprio o bem, tende também, de certo modo, à verdade, como um bem verdadeiro, por isso, pode-se dizer que o bem é a verdade do intelecto; e a verdade, seu bem<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> PORRO, Pascuale. *Tomás de Aquino: Um perfil histórico e filosófico*. São Paulo: Loyola, 2014, p.241

<sup>134</sup> Para mais detalhes sobre esse assunto, recomenda-se o brilhante estudo de Anderson Alves faz. Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico*

Anderson Alves explica que “segundo o Aquinate, a verdade é certo bem, pois é o fim natural do intelecto; e o bem é certa verdade, pois se refere a uma bondade substancial que tem a razão de perfeito ou de perfectível conhecido atualmente pelo intelecto”<sup>135</sup>. E cita ainda um trecho em que Santo Tomás explica a relação entre bondade e verdade, apetite e intelecto:

A verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é um bem (verum est quoddam bonum), sem o que não seria apetecível; e o bem é uma verdade (bonum est quoddam verum), sem o que não seria inteligível. Do mesmo modo, portanto, que o objeto do apetite pode ser uma coisa verdadeira, enquanto tem a razão de bem – por exemplo, quando se deseja conhecer a verdade – do mesmo modo o objeto do intelecto prático é o bem que pode ser ordenado à ação, sob a razão de verdadeiro. O intelecto prático, com efeito, conhece a verdade, como o intelecto especulativo, mas ordena à ação essa verdade conhecida<sup>136</sup>.

Fica claro, portanto, que há um apetite de bem em todas as coisas, inclusive no intelecto, de modo que é possível afirmar que o bem próprio do intelecto é a verdade. E essa verdade pode ser buscada e contemplada enquanto tal, de modo teórico, ou ordenada à ação, na prática. Contudo, não se deve esquecer que o “objeto do intelecto prático não é o bem, mas o verdadeiro referido à obra”<sup>137</sup>. Mas, de um modo ou de outro, sempre completará o sujeito que a encontra, por ser o fim ao qual tendia.

Mas seria possível *nomear* esse fim último do homem? Seria o mesmo para todos? Existe, afinal, algo que possa preencher cada uma das faculdades, e o homem total?

## 2.4. Felicidade: o fim

---

contemporâneo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015.

<sup>135</sup> ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015, p.3

<sup>136</sup> *STh.*, I, q. 79, a. 11, rep. 2 *apud* ALVES, Anderson. *Integração de intelecto e vontade no ato humano segundo Tomás de Aquino*. Disponível em: <http://www.faculdadesaoluiiz.edu.br/wp-content/uploads/2015/11/INTEGRA%C3%87%C3%83O-DE-INTELECTO-E-VONTADE-NO-ATO-HUMANO-Pe.-Anderson-Alves.pdf>, p.3-4. Acesso: 30/08/2016.

<sup>137</sup> *De Ver.*, q.22, a.10, rep. 4

Aristóteles afirma que existem muitos fins que são escolhidos, mas sempre há algo depois deles, o que mostra que não são eles o fim procurado. Ora, deve haver depois desses um que seja buscado por si mesmo e não por outra coisa. E é esse fim que é procurado em tudo o mais. É o fim mais elegível, o mais perfeito. E parece ser assim a felicidade. Tudo que se quer quer-se por ela. Mas ela não é desejada para nada. Tudo é fim para ela, mas ela mesma não possui um fim para além dela.

Nota também que mesmo coisas buscadas que têm valor por si mesmas, como a honra, a saúde, a virtude, são buscadas porque pensa-se que, obtendo-as, obter-se-á a felicidade; mas o contrário não procede: ninguém quer ser feliz *para* ser virtuoso ou honrado. Logo, tudo que se quer, mesmo que seja fim em si mesmo, é também meio para a felicidade, fim último do homem.

O Estagirita chama a felicidade de um bem suficiente por si mesmo. Ora, suficiente por si é aquilo que “torna a vida de cada um elegível por si e de nada carente”<sup>138</sup>. O termo grego utilizado para definir a felicidade é eudaimonia (εὐδαιμονία), que não encontra tradução perfeita para o português, mas permite apenas um termo que mais se aproxime da ideia.

Contudo, deve-se entender bem em que consiste esse “suficiente”. Não se trata de uma vida solitária, o que contrariaria o pensamento aristotélico. O homem, por ser animal social, precisa de outros, da família, dos amigos etc. E esse bem entendido como suficiente por si, trata-se de algo que pode, por ele mesmo, preencher os desejos do homem e daqueles “os quais se refere o seu cuidado”<sup>139</sup>, e não que ele, sozinho, preencha o homem, de modo a não precisar mais de ninguém. Parte da felicidade é a presença e amizade de outros homens, como Aristóteles analisa nos livros VIII e IX da *Ética*.

O suficiente por si, portanto, é aquele bem que torna a vida de um homem elegível por si mesma, sem que haja a necessidade de outros bens exteriores. E assim porque caso não fosse capaz de saciar completamente o desejo, restaria algo a ser almejado. Mas, quando se trata da felicidade, não há nada a se querer quando ela é possuída; ou, ao menos, não há nada para desejar além dela.

---

<sup>138</sup> BK 1097 b 10-15

<sup>139</sup> *In Eth.*, l. I, *lect.*, 9, n.12

Ao falar de eudaimonia, Aristóteles se refere a um estado de perfeição, de plenitude e completude tanto em relação a alguns bens exteriores quanto aos interiores – e sobretudo são esses que contam mais para ela. A respeito desse tema, assim comenta Ingemar Düring:

Su definición de al *eudaimonia* es una síntesis de las definiciones propuestas en la Academia: los tres pilares de la felicidad de la vida son la comprensión filosófica, la virtud ética y el regocijo. La *eudaimonia* se alcanza mediante la actividad de aquella parte de la alma que sabe lo que hace; esta actividad debe ser dirigida hacia un bien y por cierto hacia el bien más perfecto posible; además, no debe ser ninguna actividad ocasional, sino que debe extender a través de toda la vida y precisamente en la mejor vida posible. Así, pues, todos los momentos están proveídos con el supremo predicado de valor. Y añade que en la *eudaimonia* se ha alcanzado un nivel en el que se puede hablar de una acción tanto en presente como en perfecto. La bondad y la plenitud de la vida deben estar presentes en todo momento<sup>140</sup>.

Isso quer dizer que a felicidade, fim último buscado pelo homem, não deve ser buscada nos bens exteriores, como o próprio Estagirita percebera, e conforme Santo Tomás também analisara<sup>141</sup>, uma vez que esses, não dependendo tanto do homem, mas das circunstâncias ou de outros homens, como a honra, a riqueza etc., não poderiam ser o bem máximo e mais perfeito fim almejado, dado que não estaria no poder do sujeito alcançá-lo por si mesmo.

Não se deve, contudo, menosprezar esses bens. Eles são necessários, porém não são suficientes, como o próprio Düring complementa o trecho acima citado:

Así como una buena tragedia no puede ser representada sin desembolso de costos, exactamente igual el hombre no puede tener parte en la plena felicidad de la vida sin una cierta cantidad de bienes exteriores<sup>142</sup>.

Por isso, ao falar dos “pilares da felicidade”, o que deve ser levado em conta é a sua essência. Afinal, em que consiste a felicidade? *O que seria esse fim?* E seria o mesmo para todos?

---

<sup>140</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristoteles*. Exposición e interpretación de su pensamiento. México: UNAM, 2005, p.729.

<sup>141</sup> Cf. *STh.*, I-II, q. 4

<sup>142</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristoteles*. Exposición e interpretación de su pensamiento. México: UNAM, 2005, p.729.

Aristóteles fala de uma *operação própria do homem*, ou seja, aquilo que só ele realiza, de acordo com sua natureza, o qual, sendo seu bem máximo, corresponde ao que é, do mesmo modo que preenche sua natureza. Ora, sendo o homem racional, é evidente que seu bem máximo será algo de racional. E, possuindo uma alma imortal, é necessário também que seu bem máximo seja algo mais próprio dela que do corpo.

Por isso, pode-se dizer que a felicidade é aquela operação da alma pela qual o homem atinge seu bem máximo e próprio, enquanto homem. A felicidade é, portanto, uma operação da alma, portanto, seu atributo principal é ser racional.

E pode sê-lo de dois modos, como o homem o é. Primeiramente, por participação, e depois, essencialmente. Ou seja, o homem é racional quando é persuadido e regulado pela razão, ou então, quando possui em si mesmo o raciocinar e entender<sup>143</sup>. Por isso, a felicidade consistirá naquilo que é mais perfeito, sem excluir, por isso, o menos perfeito. Daí que, tanto para Aristóteles quanto para Santo Tomás, a felicidade consiste na atividade mais própria e mais elevada do homem, que é a vida contemplativa.

Mas é preciso fazer a diferença: para Aristóteles, feliz é o filósofo que contempla a verdade. Para Tomás, beato é o que contempla Deus face a face. Ambos concordam que *nesta vida* não é possível uma felicidade perfeita, dadas as limitações e contingências da matéria.

Mas nem por isso, deixam de afirmar a necessidade de que, para que haja felicidade, deve haver continuidade e a perpetuidade, na medida do possível<sup>144</sup>. Ou seja, que o homem, ao apreender a verdade e fazer o bem, faça-o sempre, com uma certa constância, constância essa que só pode ser dada pela virtude, como a seguir será visto.

A felicidade tem, portanto, alguma noção secundariamente prática, como que de deleite do apetite no bem próprio; mas, para isso é preciso que ele seja orientado pela razão. Desse modo, a felicidade é um bem não apenas do intelecto, mas também da vontade, que quer o bem – o bem universal – e deleita-se nele quando o encontra.

É, pois, somente na felicidade que a vontade pode descansar, porque é o fim último. Tudo que ela quer e deseja é *em função* da felicidade. Do mesmo modo, o intelecto, ao buscar a verdade e apreendê-la, sacia-se e deleita-se naquilo que

---

<sup>143</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 10, n.9

<sup>144</sup> *In Eth.*, l. I, lect. 10, n.12-13

apreendeu. Por ser mais próprio do homem e mais perfeito, a felicidade é mais sua que da vontade, por assim dizer. Assim o explica Santo Tomás:

Porque a felicidade é o bem do homem mais principal, deve-se seguir que consiste mais no que pertence àquilo que é racional essencialmente do que àquilo que pertence ao que é racional por participação. Portanto, pode-se dizer que a felicidade consiste principalmente mais na vida contemplativa do que na ativa, e mais no ato da razão ou do intelecto, do que no ato do apetite regulado pela razão<sup>145</sup>.

Ser feliz, portanto, consiste em um viver bem e operar bem. E esse viver bem é o viver segundo a virtude. Para Tomás de Aquino, a felicidade é, de certo modo, prêmio das virtudes, na medida em que somente por elas o homem está apto a alcançar o fim ao qual tende. Sem elas, pararia no meio do caminho, ou seja, deter-se-ia nos bens imediatos e não alcançaria o bem último e máximo. Mas é também e, sobretudo, a contemplação da Verdade e a posse do Bem, acessíveis já aqui nesta vida, porém possuídos, na vida eterna<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> In Eth., I. I, lect. 10, n.9

<sup>146</sup> Sobre o entendimento de Tomás de Aquino acerca desse tema, vale recorrer à preciosa explicação e contextualização feita por Alessandro Ghisalbert:

A primeira solução, a concordância entre a teologia tradicional e a ética filosófica, teve como maior expoente Tomás de Aquino. Tomás distinguia duas espécies de felicidade: a terrena, consequência de se alcançar bens finitos, e a eterna, derivada da posse do sumo bem. Fala de “*beatitudo imperfecta, quae habetur in hac vita*” e de “*beatitudo perfecta, quae in visione Dei consistit*”.

Da primeira ocupa-se a ética filosófica, na trilha de Aristóteles; da segunda ocupa-se a teologia. Constitui um ganho a afirmação de Tomás, nas obras da maturidade, segundo a qual a felicidade teorizada na filosofia e caracterizada pela contemplação dos entes abstratos não deve ser considerada totalmente distinta da felicidade eterna. Nas suas afirmações, encontra-se uma continuidade sutil entre os bens que causam a felicidade terrena e o sumo bem que causa a beatitudo supraterrana. É a identidade do objeto, ou seja, do bem, que mantém em conexão as duas felicidades. Na vida presente, o bem é visto, contemplado pelo intelecto humano, de forma abstrata e sujeito à fragmentação nos inúmeros bens particulares.

Na vida eterna, o bem é visto intuitivamente e na sua plena totalidade. A posição de Tomás torna-se totalmente definida, quando se examina a dupla acepção de fim que ele desenvolve na *Summa Theologiae*, distinguindo entre *finis cuius* e *finis quo*. *Finis cuius* (o fim do qual se goza) é a coisa que inclui em si mesma a *ratio boni*, ou seja, o objeto que as ações desejam alcançar; por sua vez, *finis quo* (o fim ao qual se tende) é o uso, ou seja, a obtenção como tal do objeto desejado. Tomás precisa que o objeto final (*finis cuius*) do homem é Deus, na sua plena bondade formal. Atingir aquele objeto (*finis quo*) é, em vez disso, o fim da atividade ou da prática ética.

Para o Aquinate, a ética, incluindo a aristotélica, ocupa-se somente do *finis quo*, não estendendo sua indagação ao *finis cuius*, isto é, ao próprio Deus, embora este constitua o objeto último da contemplação. A Ética a Nicômaco, restringindo-se ao mero âmbito da prática, configura-se como um discurso regional, que precisa da metafísica, para ascender à plena determinação do sumo bem, e da revelação cristã, para fixar a modalidade de fruição desse mesmo sumo bem na felicidade eterna.

In: GHISALBERT, Alessandro. As raízes medievais do pensamento moderno. Trad. Sivar Hoepfner Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2011, p.178-180

Aristóteles apresenta, portanto, duas definições de felicidade, por assim dizer, ou dois aspectos seus, sendo o primeiro, naturalmente, a contemplação da verdade, que seria a atividade mais elevada, segundo a virtude perfeita que é a razão e, em segundo lugar a vida virtuosa.

Ora, se a felicidade é uma atividade de acordo com a virtude, será de acordo com a virtude mais elevada e será de acordo com a melhor parte do homem, e essa é sua razão, a qual chega a afirmar Aristóteles, tem um quê de divino<sup>147</sup>. E essa parte é assim tão nobre porque é a que exerce o controle sobre o homem e é a que está apta a compreender as coisas divinas, enquanto ela mesma possui algo de divino, ou é parte do divino do homem. E a atividade segundo essa virtude será a felicidade. Assim diz o Estagirita:

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que esteja também em concordância com a mais alta virtude; essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornado a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente (cf. 1095 b 14 - 1096 a 5, 1141 a 18 - 1141 b 3, 1143 b 33 - 1144 a 6, 1145 a 6-11)<sup>148</sup>.

E essa contemplação na qual consiste a felicidade não é qualquer (quacunque/indiscriminately) contemplação<sup>149</sup>, mas contemplação da verdade, aquela a que corresponde a virtude perfeita:

A atividade contemplativa é a melhor (pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como os objetos da razão são os melhores dentre os objetos cognoscíveis); e, em segundo lugar, é a mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade<sup>150</sup>.

Com efeito, o que Aristóteles parece querer mostrar é que, de um jeito ou de outro, a felicidade será sempre algo trabalhoso, árduo, que exigirá do que a busca um

---

<sup>147</sup> *In Eth.*, l. X, lect. 7

<sup>148</sup> *In Eth.*, l. X 10, lect. 7

<sup>149</sup> *In Eth.*, l. X, lect. 7

<sup>150</sup> *In Eth.*, l. X, 10, lect. 7

esforço contínuo, uma prática constante da virtude, de modo que consiga assimilar em seu caráter, tornando próprio, o bem que busca. E sobre essa compreensão aristotélica da relação entre razão, virtude e felicidade, explica, magistralmente, Henrique de Lima Vaz:

Somente aquela vida prática peculiar àquela parte da *psyché* capaz de regulação racional pode reivindicar como propriamente humana a sua atividade ou o seu *érgon*. Esse *érgon*, expressão da perfeição do homem ou da sua beatitude (*eudaimonia*) irá definir então como a atividade imanente da alma segundo a virtude e, suposta multiplicidade das virtudes, segundo a virtude mais excelente e mais perfeita. Toda a concepção de Aristóteles gira em torno desses dois pólos: “as coisas humanas” (*tà antrópina*) e “segundo a virtude” (*kat’aretén*). As “coisas humanas” designam a realidade múltipla e mutável por um lado, una e permanente por outro, do *ethos* histórico. “Segundo a virtude” designa o movimento essencial da *psyché* humana – do seu ser mais profundo – voltada para a excelência e para o bem do seu próprio ato (*enérgeia*) segundo a medida da razão (*logos*) que é, exatamente, a medida do perfeito, do que é fim em si mesmo (*téleion*, o perfeito, é *télos*, o fim)<sup>151</sup>.

Contudo, ao analisar os dois tipos de vida, sobretudo o primeiro, depois de ter declarado que o filósofo seria o mais feliz dos homens por viver a contemplar a verdade, sem muitas necessidades exteriores, como que se bastando a si mesmo, vivendo da sua parte mais elevada e mais divina, dá-se conta que essa vida não é para todos os homens, nem para sua maioria. O “homem comum”, como muito bem o chama o Estagirita, não vive da contemplação da verdade e não é movido por essa centelha divina, como o é o filósofo.

Aquele, pois, que não vive de acordo com sabedoria, ou seja, que não vive a contemplar a verdade, a viverá de acordo com outra sabedora, prática, a prudência, que é como o fundamento de todas as virtudes, conforme o comentário de Santo Tomás sobre esse segundo tipo de vida, ou esse segundo modo de ser feliz:

Após ter mostrado que a felicidade perfeita consiste principalmente na contemplação intelectual, o Filósofo apresenta um segundo tipo de felicidade, que consiste na prática das virtudes morais. Primeiro, propõe sua intenção: enquanto um homem que emprega sua vida na contemplação da verdade é feliz (*felicissimus*), outro seria feliz (*felix*) em um grau secundário, enquanto vive segundo uma outra virtude,

---

<sup>151</sup> VAZ, Henrique de Lima. *Ética e Cultura*. Escritos de Filosofia II. São Paulo: Loyola, 2004, p.102-103.



que é a prudência, a qual dirige todas as virtudes morais. E assim como a felicidade da vida contemplativa é atribuída à sabedoria, como a virtude principal que compreende os outros hábitos especulativos, também a felicidade da vida ativa, baseada na prática das virtudes morais, pertence à prudência, que aperfeiçoa as demais virtudes, conforme apontado no livro sexto<sup>152</sup>.

O homem comum seria aquele que vive uma vida mais “humana” e sua felicidade estaria nesta vida, humana, e consistiria não em passá-la contemplando a verdade, mas agindo bem. Por isso, a vida segundo a virtude, segundo o bem agir é para a maioria dos homens<sup>153</sup>, para todos na verdade, para todos que não são filósofos e também têm a necessidade de alimentar a inteligência e saciar a vontade.

E viverão essa vida praticando as virtudes, os hábitos que formarão seu caráter de modo que aprendam a amar o que é nobre e detestar o que é vil. Sua sabedoria será, sobretudo, a prática; aprenderão, ao longo de sua vida e educados por boas leis e bem formados por suas famílias, a buscar o bem e evitar o mal, a não antepor o prazer a nada, sobretudo à justiça, a amar a verdade, naquilo que pode ser conhecida e praticar o bem, a fazer bem o que se faz e a amar o bem nas realidades que tem em mãos.

As virtudes morais são, portanto, de capital importância na medida em que estão relacionadas com o corpo, e com as paixões. Sem elas, as virtudes, os homens se deixariam dominar pelas paixões e pelos vícios e se afastariam cada vez mais do bem que buscam, bem esse árduo e difícil de conseguir, fazendo necessária, portanto, a ajuda de uma força que os leve a conseguir o que pretendem.

E, dentro de uma vida de acordo com as virtudes, ocupa lugar de primazia a virtude da prudência, que é aquela que é, ao mesmo tempo, intelectual e moral, que faz a ponte entre a alma e o corpo, a vontade e o intelecto, entre o fim e os meios, que orienta os apetites para o verdadeiro fim do homem; que, em suma, aproxima o homem, como o composto que é, de seu fim último, que é a felicidade, sem tirar-lhe nada,

---

<sup>152</sup> Secundo autem qui secundum aliam virtutem et cetera. Postquam philosophus ostendit quod perfecta felicitas est et principalis secundum speculationem intellectus, hic inducit quamdam aliam secundariam felicitatem, quae consistit in operatione moralium virtutum. Et primo proponit quod intendit; dicens, quod cum ille qui vacat speculationi veritatis sit felicissimus, secundario est felix ille qui vivit secundum aliam virtutem, scilicet secundum prudentiam, quae dirigit omnes morales virtutes. Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos tamquam principalior existens, ita etiam felicitas activa, quae est secundum operationes moralium virtutum, attribuitur prudentiae, quae est perfectiva omnium moralium virtutum, ut in sexto ostensum est. (1275-1284). *In Eth.*, I.XII, *lect.*, 8 Tradução nossa

<sup>153</sup> Pois a felicidade contemplativa não é outra coisa que a contemplação perfeita da suma verdade, enquanto que a felicidade ativa é o ato da prudência, pelo qual o homem se governa a si e aos outros. Contudo, na felicidade há algo de certo modo perfectivo da felicidade, isto é, a deleitação, que aperfeiçoa a felicidade, como a beleza à juventude. *Vir*, q.1, a.5, rep.8

apenas guiando-lhe segundo *quem* é até aonde deve chegar. Assim comenta Santo Tomás:

A prudência, considerada como uma virtude intelectual, é conectada às outras virtudes por uma espécie de afinidade; e o contrário também é verdade uma vez que os princípios da prudência são tirados das virtudes morais, das quais os fins são os princípios da prudência. Ademais, a retidão das virtudes morais é tomada da prudência porque esta faz a escolha certa dos meios, como mostrado no livro seis (1268-1269). Do mesmo modo, virtude moral e prudência estão unidas às paixões porque estas são reguladas por ambas. E na medida em que as paixões pertencem ao composto, elas pertencem ao composto como um todo, ou seja, corpo e alma<sup>154</sup>.

Por isso, a virtude da prudência deve ser analisada em um capítulo à parte, tendo antes analisado brevemente o conceito de virtude, de modo geral, e, depois, de que modo é a Prudência a verdadeira mediadora entre a sensualidade e a felicidade imperfeita.

---

<sup>154</sup>Morali autem virtuti coniungitur prudentia intellectualis virtus existens, secundum quamdam affinitatem, et e converso, quia principia prudentiae accipiuntur secundum virtutes morales, quarum fines sunt principia prudentiae. Rectitudo autem moralium virtutum accipitur secundum prudentiam, quae facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem, ut patet ex his quae in sexto dicta sunt. Ea autem, scilicet virtus moralis et prudentia, simul copulantur cum passionibus, quia scilicet secundum utramque modificantur passiones. Passiones autem sunt communes totius compositi ex anima et corpore, cum pertineant ad partem sensitivam. *In Eth.*, l. XII, *lect.* 8. Tradução nossa

## CAPÍTULO III – A PRUDÊNCIA

Esta parte final do trabalho tem como objeto de estudo a virtude da prudência. Primeiramente é oferecida uma definição geral de virtude e depois passa-se à prudência propriamente. Dentro dessa, são analisadas sua natureza, origem e cada uma das suas principais partes e atos próprios.

### 3.1 As virtudes de modo geral

Santo Tomás de Aquino trata dos hábitos e das virtudes, de modo geral, na primeira parte da segunda parte da Suma Teológica, nas questões 49 a 67; no *Comentário à Ética a Nicômaco*, sobretudo no livro II, e também nas *Questões disputadas sobre as Virtudes* (especialmente as questões 1 e 5). São essas, portanto, as fontes analisadas para o presente capítulo. Já Aristóteles analisa o tema ao longo da *Ética a Nicômaco*, sobretudo no livro II, em que a define de modo geral e, nos capítulos posteriores, em que trata de algumas em particular.

Primeiramente, há que definir em que consiste a virtude, ou seja, qual a sua essência. Seria uma paixão, ou uma potência ou um hábito da alma? O Estagirita afirma que são três as coisas que ocorrem na alma, sendo a virtude alguma delas. Assim, entre paixões, potências e hábitos, onde se encaixaria? Para Aristóteles, as virtudes são aqueles elementos pelos quais se pode chamar alguém de bom ou mau, seja pelas virtudes, seja pelos vícios<sup>155</sup>. Assim sendo, não poderiam ser paixões, que são aquelas coisas pelas quais cada um é movido, porque afetado, e das quais se gera prazer ou tristeza. São exemplos de paixões: o medo, a alegria, a audácia etc. Porque não se diz que alguém seja bom ou mau por suas paixões<sup>156</sup>.

Também não poderiam ser potências da alma, na medida em que essas sejam a capacidade segundo as quais se recebem as paixões, ou seja, a capacidade de irar-se, de alegrar-se etc. Por essas também ninguém se diz virtuoso ou vicioso. Resta, portanto,

---

<sup>155</sup> BK, 1105 b 19 – 1106 a 13

<sup>156</sup> BK, 1105 b 20 – 1106 a 10

que as virtudes, segundo Aristóteles, sejam hábitos, uma vez que somente por eles se diz alguém ser bom ou mau, justamente por conta dos hábitos que possui, como afirma:

Porém, por hábitos, dizemos aquilo pelo qual temos uma ação boa ou má, em relação às paixões, como irar-se, se, pois, tivermos de modo violento ou pacífico, uma ação má, mas se for num meio-termo, teremos uma ação boa. Semelhante, também, em relação às demais. Portanto, as paixões não são, pois, nem virtudes, nem vícios, porque não somos chamados bons ou maus por causa das paixões, mas sim por causa das virtudes ou dos vícios. De fato, porque não somos louvados nem censurados por causa das paixões (pois alguém não é louvado por temer nem por irar-se, nem é censurado quem simplesmente ira-se, e sim pelo modo que se ira). Mas somos louvados ou censurados por causa das virtudes ou dos vícios. Ademais, de fato, iramo-nos e tememos também sem escolha, no entanto, as virtudes são por certas escolhas ou não sem escolha. Além disso, de fato, de acordo com as paixões, dizemos que somos movidos, mas de acordo com as virtudes e os vícios não somos movidos, e sim dispostos de algum modo. Todavia, por causa destas razões, não são potências. Pois não somos simplesmente chamados nem bons nem maus, nem louvados nem censurados, por causa da posse das paixões. E, além disso, temos as potências por natureza, mas o bem ou o mal não são gerados por natureza. Porém, falamos disso antes. Se, portanto, as virtudes não são nem paixões nem potências, resta que elas são hábitos. Foi dito, portanto, o que é de fato a virtude pelo gênero<sup>157</sup>.

Pode-se dizer, portanto, que a virtude pertence ao gênero dos hábitos. E esses, se são bons, recebem o nome de virtude; se são maus, vícios. Os hábitos são uma certa disposição do caráter que facilitam determinadas ações. Quando há um hábito, as ações que lhe são referentes são praticadas como que naturalmente. Como tudo que é prático, a virtude se aprende praticando, torna-se bom na medida em que cada um está acostumado a agir bem.

E o hábito é formado pela repetição de ações. Cada um adquire determinado hábito de acordo com as ações que pratica. Por isso, pelos hábitos se conhece o caráter de alguém, e por eles alguém pode ser louvado ou censurado. Louvado, pelas virtudes, e censurado pelos vícios. No mais, como Aristóteles afirmou acima, as virtudes, não sendo nem paixões, nem potências, estão, porém, intimamente a elas ligadas. São como que o modo como alguém *costuma*, na maioria das vezes, agir.

---

<sup>157</sup> BK 1105 b 20 – 1106 a 10

Agora, com relação à sua diferença específica, a virtude foi definida como “uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós”, definição essa atribuída a Agostinho e da qual Santo Tomás se serve<sup>158</sup>. Mas Aristóteles também a definiu como o meio-termo entre dois extremos, ou seja, o ponto certo entre o excesso e a escassez<sup>159</sup> e também como um hábito operativo bom<sup>160</sup>.

Primeiramente, sobre a virtude ser um hábito operativo bom, afirma que é próprio da virtude tornar bom o que a possui e tornar boa a obra que realiza<sup>161</sup>. E assim faz porque a virtude é aquela força<sup>162</sup>, certa disposição firme e permanente para fazer o bem. O próprio da virtude é orientar o homem na prática do bem, concretamente falando. Mas não apenas orientar, como facilitar sua realização.

A virtude pode ser, assim, de dois modos: intelectual e moral. As virtudes intelectuais, elencadas por Aristóteles, dizem respeito ao conhecimento da realidade, seja em seu aspecto teórico, seja prático. Enquanto a virtude moral tem como objeto as paixões e diz respeito, sobretudo à ação. A virtude moral aperfeiçoa o modo de operar do agente, orientando as paixões, educando-as, a seguir a razão<sup>163</sup>.

Santo Tomás segue a distinção das virtudes feita pelo Estagirita. Segundo esse, cinco são as virtudes intelectuais; três especulativas. São elas: o intelecto, a ciência e a sabedoria<sup>164</sup>. Ora, sendo virtudes, cada uma delas aperfeiçoa, ao seu modo, o que é

---

<sup>158</sup> Cf. *STh.*, I-II, q. 55, a. 4; *Vir.*, q.1, a.2

<sup>159</sup> BK, 1107 a 1-5

<sup>160</sup> BK 1106 a 22-24

<sup>161</sup> BK 1106 a 22-24

<sup>162</sup> Um esclarecimento etimológico: a palavra virtude vem do grego ἀρετή (areté), que quer dizer excelência. Areté é o superlativo de καλός, que significa “bom”. Vem também do latim “*virtus*”, que quer dizer “força”, mas também de “vir”, que é homem. Portanto, a virtude, é aquela força interna que permite ao homem fazer o bem. É pela virtude que alguém se faz bom, é por ela que atinge a excelência humana. É a força própria do homem para que este atinja a máxima perfeição possível, a partir de seu próprio esforço, empenhando-se em fazer o bem de acordo com a reta razão.

<sup>163</sup> Sobre a distinção entre virtude moral e virtude intelectual, cf. *Vir.*, q.1, a.4; *STh.*, I-II, q.58

<sup>164</sup> Sobre cada uma delas, deixemos que o próprio Tomás explique, com suas palavras: É pela virtude intelectual especulativa que o intelecto especulativo se aperfeiçoa na consideração da verdade, já que esta é a sua ação boa. Ora, a verdade pode ser considerada de dois modos: ou por si mesma, ou por meio de outra verdade. Por si mesma, comporta-se como um princípio e é imediatamente percebida pelo intelecto. E, por isso, o hábito que aperfeiçoa o intelecto para essa consideração da verdade chama-se intelecto, que é o hábito dos princípios. Quanto à verdade conhecida mediante outra, ela não é apreendida imediatamente pelo intelecto, mas inquirida pela razão e comporta-se como um termo. E isso pode ser de dois modos: ou é o último num determinado gênero, ou é o último em relação com todo conhecimento humano. E como "as coisas que são conhecidas em último lugar em relação conosco são, por natureza. As primeiras e as mais conhecidas", conforme se diz no livro I da *Física*, por isso o que é último relativamente a todo conhecimento humano é o que, por natureza, é o primeiro e o mais cognoscível. Ora, sobre isso é que se aplica a sabedoria, que considera as causas altíssimas, como se

próprio do intelecto, que é a busca da verdade. E as virtudes intelectuais voltadas para a “prática” são a arte, que é a reta razão no fazer<sup>165</sup> e a prudência, reta razão no agir<sup>166</sup>, como a seguir se verá<sup>167</sup>.

Com efeito, em relação à definição dada acima, qual seja: “uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós”, Tomás de Aquino faz algumas distinções importantes. A primeira é que a virtude é, a princípio, uma boa qualidade da mente, ou seja, seu aspecto racional é de suma importância. Sem razão, não há virtude. Essa é a medida da ação concreta, guiada pela razão, tendente também ela, ao bem.

A virtude não pode não ser boa, nem mal empregada. É sempre um hábito operativo bom, que aperfeiçoa o agente. Portanto, as virtudes estão, de alguma maneira, conectadas entre si<sup>168</sup>, na medida em que para fazer uma boa ação, são necessárias muitas coisas. Por isso, aquele que é forte, deve também ser justo, o que é temperante também deve ser audaz etc. E a conexão entre as virtudes se dá, sobretudo, pela prudência, que é justamente a reta razão no agir, como acima se disse e a seguir se verá.

Mas alega que melhor que “qualidade”, seria dizer “hábito”, que é o gênero próximo da virtude<sup>169</sup>. No mais, esclarece que “a virtude não tem uma matéria pela qual (*ex-qua*) exista, mas tem matéria sobre a qual diz respeito (*circa quam*) e sobre a qual (*in qua*) recai”<sup>170</sup>. Ou seja, a matéria de cada virtude é o que diferencia uma virtude da outra. Portanto, sendo essa uma definição ampla, em que todas as virtudes sejam abarcadas, não é possível delimitar sua matéria.

Contudo, não deixa de esclarecer que há quatro principais virtudes, chamadas cardeais, que são como que fundamento de todas as outras. Sem elas, não há virtude. Se falta uma delas, não há virtude perfeita. E todas as outras são como que

---

lê no livro I da Metafísica. Portanto, convenientemente analisa e organiza todas as coisas, pois é remontando às causas primeiras que se pode ter um juízo perfeito e universal. - Por fim, quanto àquilo que é último neste ou naquele gênero das coisas conhecíveis, é a ciência que aperfeiçoa o intelecto. Por isso, haverá tantos diferentes hábitos das ciências quanto são os diferentes gêneros de coisas conhecíveis, ao passo que existe uma só sabedoria. In: *STh*, I-II, q.57, a.2, resp.

<sup>165</sup> *STh*, I-II, q.57, a.3

<sup>166</sup> *STh*, I-II, q.57, a.4

<sup>167</sup> Sobre a origem desses dois tipos de virtude, comenta Aristóteles que as intelectuais são oriundas, quase sempre, da instrução e do tempo, enquanto que as morais, do *hábito*. Cf. BK 1103 a 15

<sup>168</sup> Sobre a conexão das virtudes, cf. *STh*, I-II, q.65, a.1

<sup>169</sup> *STh*, I-II, q.55, a.4, sol.

<sup>170</sup> *STh*, I-II, q.55, a.4, sol.

desmembramentos dessas<sup>171</sup>. Umas, cuidarão para que a razão não seja absorvida pelas paixões, como é o caso da temperança; outras, para que se domine a ira, ou não se fuja do bem árduo, como a fortaleza. São essas virtudes, pois, que guardam e sustentam todas as outras, como afirma Santo Tomás:

São designadas quatro virtudes que se dizem principais. De fato, à prudência pertence a própria retidão da razão. À justiça, de fato, a igualdade estabelecida nas operações. À fortaleza, porém, a firmeza do ânimo, à temperança, assim, refrear ou sujeitar as paixões, como o mesmo nome indica. As quatro virtudes nomeadas são tais que sem elas não pode haver virtude, por isso que não podem diversificar-se as espécies da virtude. Segundo, porque as espécies das virtudes e dos vícios não se tomam por parte da razão, mas por parte do objeto, como foi dito acima<sup>172</sup>.

Por fim, Tomás esclarece, ainda sobre a definição de virtude, a parte que diz “e que Deus age em nós sem nós”. Sobre isso esclarece que essa definição se aplica às virtudes teologais (fé, esperança e caridade), infundidas na alma pelo batismo e dizem respeito diretamente a Deus. De fato, em relação a essas, “Deus age em nós sem nós”, na medida em que essas virtudes são também dons<sup>173</sup>, ou seja, dadas por Deus ao

---

<sup>171</sup> Para uma análise das virtudes cardeais e a relação dessas com as outras virtudes, cf. PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais*. Trad. Narino e Silva; Beckert da Assumpção. Lisboa: Aster, 1960.

<sup>172</sup> In Eth., I, II, lect. 8, n.6

<sup>173</sup> As virtudes teologais estão intimamente ligadas à dupla compreensão da felicidade que Tomás apresenta, na esteira de Aristóteles. Há uma beatitude, que consiste na *contemplação* amorosa de Deus na outra vida e há uma felicidade imperfeita, que trata das coisas humanas, alcançável *nesta vida*, por meio da contemplação da verdade e também pela prática das virtudes. Por isso, como há “duas felicidades”, haverá também “duas virtudes”, por assim dizer. Cada uma de acordo com a melhor parte do homem. Uma sobrenatural, outra natural. Uma que supre, com a graça, o que falta à natureza. Não sendo, portanto, objeto, nem tema do presente estudo, não serão aqui analisadas. Para mais detalhes, cf. *STh*, I-II, q.62. De todo modo, sua explicação para as virtudes infusas, embora um tanto quanto extensa, parece bem importante que se compreenda a relação entre a felicidade e a virtude, seja no sentido natural, seja no sentido sobrenatural:

Uma é a virtude que torna o homem bom e outra a que o torna bom cidadão. No entanto, deve-se considerar que há um duplo bem do homem; um, certamente, que é proporcionado à sua natureza; e outro, que excede à capacidade de sua natureza. E a razão disso se encontra em que é necessário que o princípio passivo adquira as perfeições do agente de modo diverso, conforme a diversidade da virtude do agente. Por isso, vemos que as perfeições e as formas que são causadas pela ação de um agente natural não excedem a capacidade natural do que as recebe. Com efeito, a virtude ativa natural é proporcionada à potência passiva natural. Ora, as perfeições e as formas que provêm do agente sobrenatural da virtude infinita, que é Deus, excedem a capacidade da natureza do que as recebe. Por isso, a alma racional, que é causada imediatamente por Deus, excede a capacidade da sua matéria, de tal maneira que a matéria corporal não pode abarcá-la e inclui-la totalmente. E a alma conserva além alguma virtude própria e a operação na qual não se comunica com a matéria corporal, o que não sucede a propósito de nenhuma das outras formas que são causadas pelos agentes naturais. No entanto, assim como o homem adquire a sua primeira perfeição, a saber, a alma, pela ação de Deus, assim também a sua última perfeição, que é a felicidade perfeita do homem, a tem imediatamente por Deus, e n’Ele mesmo descansa, o que certamente

homem. Por fim, afirma que se essa última parte fosse eliminada, tal definição se aplicaria a todas as virtudes<sup>174</sup>.

Assim sendo, as virtudes que não são infundidas na alma, nem são inatas, uma vez que inato é aquilo com o qual se nasceu, e não se nasce com elas, dado que uns a possuem e outros não, resta, portanto, que as virtudes sejam adquiridas. E o são mediante a repetição de atos, que geram uma disposição na alma, permitindo, assim que os atos sejam praticados com maior facilidade, sem tanto esforço, como que naturalmente e deleitando-se no bem que pratica. É parte, portanto, da virtude esse deleite, ou seja, que haja alegria na prática do bem.

Com efeito, essa prática do bem, que vai se transformando em uma disposição firme e estável no caráter tende a ir erradicando ou, ao menos, combatendo os vícios aos que todos tendem. Aristóteles já mostrara que a oposição à virtude é o vício, mas que esse também se opõe a outro vício, a saber, ao seu oposto<sup>175</sup>. Desse modo, volta-se à noção de virtude como meio-termo para que não se caia em nenhum dos extremos, ou seja, para que a razão não seja arrastada pelas paixões, nem por excesso, nem por escassez.

---

é evidente porque o desejo natural do homem não pode inquietar-se em nenhum outro, senão apenas em Deus. Com efeito, é natural ao homem o que a partir das coisas que procedem de uma causa seja movido por certo desejo para inquirir as causas, e que não descansa esse desejo até que seja elevado à primeira causa, que é Deus. Portanto, é necessário que assim como a primeira perfeição do homem, que é a alma racional, exceda a capacidade da matéria corporal, também a perfeição última a que o homem pode chegar, que é a beatitude da vida eterna, exceda à capacidade de toda a natureza humana. E porque cada um se ordena ao fim por alguma operação é necessário que as coisas que são em relação ao fim sejam de algum modo proporcionadas ao fim, e é necessário que haja algumas perfeições do homem por via das quais se ordena ao fim sobrenatural e que estas excedam à capacidade dos princípios naturais do homem. No entanto, isto não poderia dar-se a não ser que sejam infundidos por Deus no homem alguns princípios sobrenaturais das operações, além dos princípios naturais. Contudo, os princípios naturais das operações são a essência da alma e as suas potências, a saber, o intelecto e a vontade, que são os princípios das operações do homem enquanto tal. E isso não poderia ser se o intelecto não estabelecesse o conhecimento dos princípios pelos quais fosse conduzido em outras operações, e a não ser que a vontade tivesse uma inclinação natural ao bem que é proporcionado à sua natureza, como foi dito, em uma questão precedente. Portanto, para realizar acabadamente as ações ordenadas ao fim da vida eterna é infundida por parte de Deus no homem, certamente em primeiro lugar, a graça, pela qual a alma tem certo ser espiritual, e logo a fê, a esperança e a caridade, para que pela fê o intelecto seja iluminado pelo conhecimento de certas verdades sobrenaturais, que estão nesta ordem como os princípios naturalmente conhecidos no domínio das operações conaturais; pela esperança e a caridade a vontade adquire uma certa inclinação até aquele bem sobrenatural, ao qual a vontade humana não se ordena de modo adequado, mediante a inclinação natural. E assim, além desses princípios naturais, se requerem os hábitos das virtudes em relação à perfeição do homem, conforme o modo de ser que lhe é conatural, como foi dito acima, e se requer também, além dos princípios sobrenaturais, que o homem adquira algumas virtudes infusas pelas quais é aperfeiçoado para que as suas operações sejam ordenadas conforme o fim da vida eterna [e são elas a fê, a caridade e a esperança] *Vir.*, q.1, a.10, resp.

<sup>174</sup> *STh*, I-II, q.55, a.4

<sup>175</sup> BK 1108b11 – 1109 a 19



Santo Tomás, por sua vez, explica que a oposição dos vícios é maior entre eles mesmos que em relação à virtude, na medida em que essa, sendo um meio-termo, está mais próxima de um dos lados<sup>176</sup>, como acontece no caso da coragem, que está mais próxima da audácia que da covardia. Ou então, a virtude da temperança, que mais se afasta da intemperança, que peca por excesso que da insensibilidade, por escassez<sup>177</sup>.  
Afirma o Aquinate:

Para que seja evidente, deve-se considerar que assim como foi dito, toda bondade da virtude moral depende da retidão da razão. Por isso, o bem convém à virtude moral segundo o que se segue à reta razão, o mal, porém, convém a cada vício, tanto ao excesso quanto à escassez, enquanto se afasta da reta razão. E, por isso, segundo a razão de bondade e malícia, ambos os vícios estão em um único extremo, a saber, no mal, que se alcança, na medida em que se afasta da razão. No entanto, a virtude está em outro extremo, a saber, no bem, que se atinge segundo se segue a razão<sup>178</sup>.

Deve-se ter em mente, pois, que esse meio-termo, conforme a razão, quando se trata das virtudes morais, é relativo ao sujeito. Será esse, que em sua existência concreta, seguindo sua razão, deverá reconhecer os vícios aos quais está mais propício e forçar-se na direção contrária, como o avaro que, para superar seu vício, deve acostumar-se a praticar atos de liberalidade, até atingir o meio-termo da generosidade.

Começa a despontar, portanto, na análise de Aristóteles e na reflexão de Tomás a figura do sábio, mas não qualquer sábio, mas aquele que, usando da reta razão, está apto a fazer, em sua vida concreta, as escolhas acertadas, seguindo a reta razão no agir, que é o nome que se dá à virtude da prudência. É por ela, e somente por ela, que é possível alguém ir edificando-se a si mesmo, tornando-se bom na medida em que vai fazendo o bem, porque vai reconhecendo o bem e praticando-o cada vez com maior naturalidade. Eis o projeto aristotélico no âmbito da filosofia moral: encontrar um *meio* de fazer-se *bom* e de tornar bons aos outros. Ora, não seria a prudência justamente a virtude que adéqua os meios aos fins?

---

<sup>176</sup> *In Eth.*, l. II, *lect.* 10, n.6

<sup>177</sup> *In Eth.*, l. II, *lect.* 10, n.8

<sup>178</sup> *In Eth.*, l. II, *lect.* 10, n.8

E, para explicar esse ponto, diz: que certamente será determinado pelo sábio, o meio-termo. No entanto, o sábio aqui se diz não aquele que seja sábio absolutamente, como o que conhece a causa altíssima de todo o universo, mas do prudente que é sábio nas coisas humanas, como se dirá abaixo no livro sexto. De fato, também, na arte da edificação se determina qual bem seja feito segundo o juízo do sábio nessa arte<sup>179</sup>.

Trata-se, agora, de analisar mais detidamente a prudência, sua definição, natureza e suas partes, bem como compreender a importância que tem, na filosofia de Tomás, essa virtude que é considerada a “rainha e mãe das virtudes” (*regina et genitrix virtutum*).

### 3.2 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA

Santo Tomás trata dessa virtude sobretudo na Suma Teológica, nas questões 47 a 56 da secunda parte da segunda parte. Ali estão expostos os principais elementos para sua compreensão. Abordou o tema, naturalmente, em outros lugares, porém será essa, basicamente, a fonte do estudo que segue<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> *In Eth.*, I, II, lect. 7, n.5

<sup>180</sup> Aristóteles, ao falar da *phrónesis*, começa por investigar a figura do *phrónimos*, isto é, do sábio (BK, 1140 a 25-30). É este o padrão de entendimento da virtude da prudência, ou como também costuma chamar, da sabedoria prática. Esta não é nem arte, nem ciência. Não pode ser ciência, porque versa sobre o necessário, ao passo que a prudência delibera sobre o que pode ser diferente; tampouco pode ser arte, uma vez que nesta, produz-se algo distinto do agente (BK 1140 a 30 – 1140b 5

Portanto, a sabedoria prática, segundo o Estagirita, consiste numa virtude pertencente ao intelecto que rege as ações, distinguindo o bem do mal, tendo em vista, não apenas o fim último, mas os bens particulares em cada ação – de acordo com aquele –, seguindo a regra da boa ação, inspirada na figura do sábio, que é aquele que sabe escolher o bem e colocá-lo em prática.

Quando, por sua vez, Tomás de Aquino fala da prudência, baseado em Aristóteles, definindo-a como a *recta ratio agibilium* (*STh.*, II-II, q.47, a.11, rep.1), a reta razão no agir, leva em conta, não apenas a figura do *phrónimos* como a regra da ação, mas, antes, a própria razão seria a regra. Tendo na razão sua sede, é prática e não teórica, pois visa o singular (*STh.*, II-II, q.47, a.2); trata-se ainda da aplicação das regras aos casos singulares (*STh.*, II-II, q.47, a.3). A prudência é, por fim, para Tomás de Aquino, a virtude que aperfeiçoa a razão prática, ao mesmo tempo em que também regula os apetites, encontrando, assim, pela deliberação nas ações singulares, os meios adequados ao fim do homem.

Embora o estudo seja sobre a prudência em Tomás de Aquino, não poderia faltar uma referência ao pensamento de Aristóteles, e do grego, de modo geral, para quem tal virtude fora tão cara. O Estagirita abordou o tema sobretudo no livro 6 de sua *Ética a Nicômaco*. Com efeito, para que haja uma visão geral de tal pensamento, a análise dada por Henrique de Lima Vaz, embora um pouca extensa, é de capital importância:

### 3.2.1 A natureza da prudência

A primeira questão que se coloca é se a prudência é uma virtude e, se sim, de que espécie ela é. A prudência é uma sabedoria do homem sobre as coisas humanas. Não se trata de uma sabedoria de modo absoluto (*simpliciter*), porque trata somente do bem humano e este não é o que há de melhor no mundo. É uma “sabedoria para o homem” (*sapientia viro*)<sup>181</sup>.

Salta aos olhos a ênfase que Tomás procura dar à “contingencialidade”, por assim dizer, da prudência, ou seja, ela é a virtude do incerto, do imprevisível, do provável. Não há receita, não há fórmulas para a prudência. Se as virtudes especulativas são capazes de chegar à verdade das coisas, ou chegar a estabelecer um modo de operar certo, isso não é possível à prudência. Ela sempre tratará do “certo incerto” do aqui e do agora, diferente para cada um, dada a variedade das circunstâncias:

Deve-se dizer que toda aplicação da razão reta a algo factível é própria da arte. À prudência, porém, somente compete aplicar a reta

---

A *phrónesis* como virtude da razão reta (*orthòs lógos*) ou da razão que irá estabelecer a medida razoável entre os extremos para as virtudes éticas, é a primeira das virtudes dianoéticas e assinala justamente a presença do logos regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares. Ao apontar no homem sábio (*phrónimos*) a norma existencial e concreta da *phrónesis*, Aristóteles torna patente, na realidade viva das “coisas humanas”, a dialética que se estabelece entre o implícito vivido do *ethos* e o explícito pensado da Ética ou da ciência prática. Essa dialética vem romper exatamente o círculo vicioso que parece opor, logo nos primeiros passos do pensamento ético, a prática e a definição das virtudes e do qual nasce a aporia inicial dos chamados diálogos “socráticos” de Platão: a prática da virtude verdadeira contém o saber da sua definição, e a definição da virtude não é senão a abstração da sua prática. É necessário praticar a virtude para poder defini-la e é necessário defini-la para bem praticá-la. A Ética como ciência se propõe justamente instaurar um tipo de reflexão que permita a ruptura deste círculo vicioso entre o abstrato e o concreto, estabelecendo um fundamento racional e uma medida para o agir. Platão buscará a saída do círculo aporético da *práxis* na transcendência da Idéia. A ética platônica será uma ontologia da Idéia-norma do Bem, que está para além de toda existência determinada (*ousía*). A prioridade é atribuída ao *logos* como lugar de manifestação da “realidade realíssima” (*ontós ón*) que é a realidade ideal. Ao afastar-se da rota platônica para a transcendência da Idéia de Bem, Aristóteles traça o caminho de saída do círculo aporético entre a *práxis* vivida e a *práxis* pensada, aprofundando no domínio prático a sua intuição de uma ontologia da Forma e apontando na excelência do varão sábio, do *phrónimos*, a realização concreta da idéia do Bem como forma e, nela, a norma existencial da virtude. O Estagirita leva assim a termo, com soberana maestria, uma das tendências mais profundas do espírito grego, a aspiração à perfeição como forma acabada na sua plena e irradiante atualidade (*enérgeia*). Tal é justamente a *areté*, que esplende como norma viva no varão virtuoso. Assim, sendo embora a virtude moral um meio-termo entre extremos, e sendo a *phrónesis*, como primeira virtude dianoética, uma virtude da razão calculadora (*tò logistikón*), a concepção aristotélica não situa a virtude moral na medida estática e circumspecta. A virtude, ao contrário, é ao seu modo, um “extremo” (*akrotés*), é a perfeição mesma do agir, valendo-se com proporção e harmonia sobre os extremos viciosos do excesso e do defeito. É no sentido de ser uma *enérgeia* da forma do agir humano, levando a *práxis* à plenitude da sua atualidade, que a virtude se refere ao tipo modelar do *phrónimos* e a *mesotés* se define em relação ao agente aos ingredientes da sua ação. In: VAZ, Henrique de Lima. *Ética e Cultura*. Escritos de Filosofia II. São Paulo: Loyola, 2004, p.106-108.

<sup>181</sup> *STh.*, II-II, q.47, a.2., rep.1

razão às coisas que implicam conselho, nas quais não se dá um meio determinado para se chegar ao fim, como diz o Filósofo. E, dado que a razão especulativa realiza algumas coisas, como o silogismo, a proposição e outras, nas quais se procede por normas certas e determinadas, com relação a elas pode haver alguma razão de arte, não de prudência. Há, portanto, uma arte especulativa, não, porém, uma prudência especulativa<sup>182</sup>.

É próprio dela, pois, transitar na corda bamba dos princípios racionais da ação e das necessidades concretas da situação. E não sobrepujar uma à outra, ou seja, na hora de avaliar, não pode desconsiderar nenhuma das partes, nem que há o certo e o errado, objetivamente falando, nem que o aqui e o agora exigem uma resposta que não pode deixar de ser dada<sup>183</sup>. “É necessário que o prudente conheça tanto os princípios universais da razão como os singulares, que são o objeto das ações”<sup>184</sup>, como afirma o Aquinate.

Por isso, a prudência pode ser definida com uma virtude intelectual, porém também reguladora da parte moral. Sendo ela, pois, essa ponte entre as duas faculdades humanas, realiza, assim, de modo perfeito, a noção de virtude, conforme explica Santo Tomás:

Se há hábitos que tornam reta a consideração da razão, sem levar em conta a retidão do apetite, eles têm menos razão de virtude pois se orientam a um bem compreendido materialmente, isto é, a algo que de fato é bom, mas não considerado sob a razão de bem. Enquanto que os hábitos que se referem à retidão do apetite realizam em grau maior a razão de virtude, porque eles se referem ao bem não só materialmente mas ainda formalmente, a saber, considerado sob a razão de bem. Ora,

---

<sup>182</sup> *STh*, II-II, q.47, a.2, rep. 3

<sup>183</sup> Segue uma preciosa nota explicativa da Suma Teológica, referente ao artigo 3 da questão 47 da *secunda secundae*, à página 589, da Edição Loyola, ano2012:

Nada se afirmou de definitivo enquanto não se tiver fornecido a precisão de que o próprio da prudência é abarcar simultaneamente os princípios racionais da ação e o concreto sobre o qual o homem opera. A prudência deve respeitar perfeitamente seus dois tipos de objeto, não dobrar os princípios às necessidades da primeira causa que aparece, mas não imaginar tampouco que o concreto possa ser apreendido por um mero afinamento de noções abstratas. Os princípios são princípios, o concreto permanece perfeitamente concreto. E a originalidade da prudência consiste em abarcar ambos os domínios, o que supõe que ela tenha sua sede na razão, uma razão já inteiramente impregnada pelo dinamismo da vontade. A prudência deve evitar toda nostalgia em relação ao estatuto mais científico das ciências especulativas (deve conservar o contato com o concreto), como de resto em relação aos mecanismos da fabricação. Não pode, em outros termos, economizar uma autêntica criatividade ao contato de um concreto, que ela ordena, sem jamais poder esgotar todos os seus aspectos. A prudência é portanto de fato uma sabedoria, na ordem das coisas humanas que são concretas, mas não uma sabedoria suprema que transcendesse a dicotomia entre o abstrato e o concreto, a sabedoria dos seres espirituais (cf. a. 2, rep.1).

<sup>184</sup> *STh*, II-II, q.47, a.3, sol.

compete à prudência, como já foi dito, aplicar a reta razão à obra, o que não se faz sem apetite reto. É por isso que a prudência não realiza somente o conceito de virtude como as outras virtudes intelectuais, mas possui também a noção de virtude própria das virtudes morais, entre a quais ela está enumerada<sup>185</sup>.

Além do mais, é uma virtude especial, na medida em que, sendo intelectual, como a ciência e a sabedoria, não trata, portanto do necessário, mas do contingente, como a arte. Esta, no entanto, tem como o objeto coisas exteriores ao agente, como uma casa, por exemplo, enquanto a prudência tem como objeto o que “deve ser feito, o que tem sua existência no próprio agente”<sup>186</sup>. E se diferencia também das virtudes morais, uma vez que, embora trate das ações e também paixões, sua razão formal é intelectual<sup>187</sup>. Sendo, pois, uma virtude intelectual, a “prudência é exclusiva da razão prática e não da razão teórica, já que é a reta razão no agir”<sup>188</sup>. E justamente por se tratar de uma virtude especial, é que é chamada de rainha (*regina virtutum*) e guia<sup>189</sup> (*auriga virtutum*) das virtudes, já que é a principal, a mãe<sup>190</sup> (*genitrix virtutum*) de todas as outras, no sentido de geradora e mantenedora das demais virtudes, como a seguir se verá.

De mais a mais, ela é causa das demais virtudes e é a que estabelece a conexão entre elas. Sem a prudência, não haveria virtude. Mas deve-se esclarecer que a virtude não estipula o fim das ações, ela apenas dispõe os meios adequados aos fins já estabelecidos. Isso é de fundamental importância para sua compreensão, uma vez que não cabe a ela dizer qual o fim deve ser buscado, porque isso é próprio da vontade e das virtudes morais, propriamente. Ela apenas orienta, pela razão prática, *como* cada um deve buscar o fim ao qual tende. Ela orienta, mais propriamente falando, a escolha dos meios, contingentes, de acordo com o fim, já dado<sup>191</sup>. Quanto às virtudes morais, essas recebem “seu fim daquilo da razão natural chamada *sindérese*”<sup>192</sup>, como a seguir será analisado.

---

<sup>185</sup> *STh*, II-II, q.47, a.4, sol.

<sup>186</sup> *STh*, II-II, q.47, a.5, sol.

<sup>187</sup> *STh*, II-II, q.47, a.5, sol..

<sup>188</sup> *STh*, II-II, q.47, a.2, sol..

<sup>189</sup> *In IV Sent.*, d.17, q.2, a.2, dco

<sup>190</sup> *In III Sent.*, d.33, q.2, a.5, c

<sup>191</sup> *STh*, II-II, q.47, a.6, sol.

<sup>192</sup> *STh*, II-II, q.47, a.6, rep.1

Por fim, função importante que a prudência exerce é a de comando. Ela, sendo racional, orienta a escolha, na medida em que exerce os atos que lhe são próprios, que são: o deliberar, o julgar e o comandar, como explica Santo Tomás:

A prudência é a reta razão do que deve ser feito, já foi dito. Portanto, é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão orientado ao que deve ser feito. Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar, como foi dito acima. O segundo ato é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas, a razão prática, ordenada à ação efetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar. Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, conseqüentemente da prudência. O sinal disto é que a perfeição da arte consiste no julgamento, não no comando. Por esta razão se tem como melhor artista aquele que comete um erro voluntariamente em sua arte, porque tem julgamento melhor do que aquele que comete um erro involuntariamente, pois, isso parece provir de um julgamento defeituoso. Mas, na prudência se dá o contrário, como diz o Filósofo. Com efeito, é mais imprudente quem comete uma falta voluntariamente, falhando no ato principal da prudência, que é comandar, do quem falha sem querer<sup>193</sup>.

Com efeito, é muito importante entender que a prudência é prática também, ou seja, ela não se aplica somente a deliberar, ou julgar, mas comanda a ação. É próprio da prudência, portanto, a calma no analisar e a prontidão no executar. Se fosse o contrário, não seria prudência. Ou se ficasse somente na reflexão e não passasse para a ação, quando assim parecer conveniente, também não seria prudência.

### 3.2.2 Origem da prudência

Como virtude, é adquirida pela repetição de atos, porém sendo intelectual, requer ensinamento, experiência e tempo, não sendo portanto algo próprio dos jovens, por assim dizer. Contudo, também a prudência que é dada pela graça é dada por infusão divina, já no batismo. Desse modo, ainda que a criança batizada não tenha o uso da razão, portanto, não tem a prudência em ato, a possui como hábito<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> *STh*, II-II, q.47, a.8, sol.

<sup>194</sup> *STh*, II-II, q.47, a.14, sol.

Por isso não se pode dizer que a prudência está naturalmente em nós, como não estão as outras virtudes. No mais, na prudência está o conhecimento dos universais e dos particulares. E, como explica o Aquinate, na prudência estão os mesmos princípios universais que nas virtudes especulativas, “com a diferença que os princípios comuns da prudência são mais conaturais ao homem”<sup>195</sup>. Mas, ainda assim, os princípios universais ditos “posteriores”, tanto na especulativa quanto na prática, não são naturais e, portanto, advêm pela experiência e instrução.

Do mesmo modo é necessário fazer a distinção com relação aos objetos particulares da ação, uma vez que essa está relacionada tanto ao fim quanto aos meios. Os fins são já determinados, enquanto os meios não. E como a prudência está associada aos meios e não ao fim, Tomás de Aquino alega que a virtude não está de modo natural no homem<sup>196</sup>. E, se há alguém em que essa virtude é mais encontrada é nos anciãos, pois, afirma o Aquinate, “não somente por uma disposição natural pelo fato de suas paixões sensíveis estarem apaziguadas, mas também por uma experiência prolongada”<sup>197</sup>.

Não se perde a prudência pelo esquecimento, mas pode se corromper pelas paixões. Mas o esquecimento pode impedir a prudência, na medida em que deleta o conhecimento, que é necessário para o comando. No mais, a experiência que a prudência vai acumulando não se dá somente pela memória, mas pelo “exercício de bem comandar”<sup>198</sup>.

### 3.2.3 As partes da prudência

Tomás de Aquino, ao analisar o pensamento de alguns antigos, como Túlio, Macróbio e o próprio Aristóteles, acerca das partes das virtudes, e sobretudo, das partes da prudência, faz, ele mesmo, uma relação das partes que lhe são fundamentais e diz, depois, por que as outras que pareciam ser, não o são<sup>199</sup>. O Aquinate também explica o que entende por parte das virtudes, e quais seriam:

---

<sup>195</sup> *STh.*, II-II, q.47, a.15, sol.

<sup>196</sup> *STh.*, II-II, q.47, a.15, sol.

<sup>197</sup> *STh.*, II-II, q.47, a.15, rep.2

<sup>198</sup> *STh.*, II-II, q.47, a.16, rep.2.

<sup>199</sup> Cf. *STh.*, II-II, q.48

Há três espécies de partes: integrantes, como as paredes, o teto e as fundações, são partes de uma casa; subjetivas, como o boi e o leão são partes do gênero animal; e partes potenciais, como as faculdades da nutrição e a potência sensitiva são partes da alma<sup>200</sup>.

Assim sendo, pode-se falar em virtude de três modos diferentes:

Primeiro, à semelhança de partes integrantes: neste caso, chamam-se partes de uma virtude os elementos que concorrem necessariamente para o ato perfeito dessa virtude. E, assim, de todos os elementos enumerados, podem ser enumeradas oito partes da prudência: as seis enumeradas por Macróbio, às quais se acrescenta como sétima à memória proposta por Túlio, mais a *eustochia* ou sagacidade, proposta por Aristóteles (pois o sentido da prudência também se chama intelecto; pois, o Filósofo diz: "a respeito dessas coisas é preciso ter sentido: o que aqui chamamos intelecto")<sup>201</sup>.

Por outro lado, se a prudência for entendida em “sentido amplo”:

Inclui também a ciência especulativa, como foi dito acima, então, a dialética, a retórica e a física, são postas como suas partes, segundo os três modos usados nas ciências: em uma se procede por demonstração para se obter a ciência: é a função da física, compreendendo sob esse nome todas as ciências demonstrativas. Em outra, se procede a partir de probabilidades para fundar uma opinião: é a dialética. Em uma terceira, se procede a partir de conjecturas que criam uma suspeita ou certa persuasão: é o papel da retórica<sup>202</sup>.

E tira as consequências desse tipo de definição, levando em consideração o tipo de conhecimento que pode tendo em vista as partes da prudência:

Pode-se dizer, no entanto, que essas três últimas se referem à prudência propriamente dita; porque raciocina, às vezes, a partir do necessário; às vezes, a partir do provável, ou, ainda, a partir de conjecturas<sup>203</sup>.

Por fim, faz referência às partes potenciais de uma virtude, que são as virtudes conexas ordenadas a atos secundários, ou seja, não possuem “toda a potência da virtude potencial”, nas palavras de Tomás:

---

<sup>200</sup> *STh*, II-II, q.48, sol.

<sup>201</sup> *STh*, II-II, q.48, sol.

<sup>202</sup> *STh*, II-II, q.48, sol.

<sup>203</sup> *STh*, II-II, q.48, sol.



Neste sentido são atribuídas à prudência como partes: a *eubulia*, que concerne ao conselho, a *synesis*, que se refere ao juízo relativo às circunstâncias ordinárias, a *gnome*, que se refere ao juízo sobre casos, em que como se diz, é preciso se afastar da lei comum. Quanto à prudência, ela se refere ao ato principal, que é comandar<sup>204</sup>.

Agora, levando em consideração que a prudência tem seu aspecto cognoscitivo e perceptivo, faz a seguinte distinção:

Destas oito partes, cinco pertencem à prudência enquanto é cognoscitiva: "a memória, a razão, o intelecto; a docilidade, a sagacidade<sup>205</sup>;

As outras três pertencem à prudência enquanto é preceptiva aplicando o conhecimento à ação: a providência, a circunspeção e a precaução<sup>206</sup>.

E o motivo de tal diferenciação se dá pelo tipo, pela aquisição e pelo uso do conhecimento:

Caso se refira ao passado, é a memória; se ao presente, sejam coisas contingentes, sejam necessárias, chama-se intelecto ou inteligência<sup>207</sup>.

Em segundo lugar, a aquisição do conhecimento. A aquisição se faz pelo ensinamento, ao qual se refere a docilidade; ou por descoberta, ao que se refere a *eustochia*, que é conjeturar bem. A sagacidade, que consiste na rápida avaliação do meio-termo, é parte da *eustochia*, como diz Aristóteles<sup>208</sup>.

Em terceiro lugar, o uso do conhecimento: enquanto que de coisas conhecidas se passa ao conhecimento e julgamento de outras coisas. Isso é próprio da razão<sup>209</sup>.

Por fim, das partes integrantes da prudência, três devem ser os atos principais, para que possam realizar o que é próprio dessa virtude:

Mas, a razão, para comandar retamente, deve realizar três ações: primeiro, ordenar algo conveniente ao fim; isto concerne à providência.

---

<sup>204</sup> *STh.*, II-II, q.48, sol.

<sup>205</sup> *STh.*, II-II, q.48, sol.

<sup>206</sup> *STh.*, II-II, q.48, sol.

<sup>207</sup> *STh.*, II-II, q.48, sol.

<sup>208</sup> *STh.*, II-II, q.48, sol.

<sup>209</sup> *STh.*, II-II, q.48, sol.

Segundo, ter em conta as circunstâncias da situação: o que é próprio da circunspeção.

Terceiro, evitar os obstáculos: o que pertence à precaução<sup>210</sup>.

Resta agora analisar as partes (*quasi*) integrantes da prudência. A primeira a ser analisada é a memória. Ora, como tem sido visto, a prudência trata das situações contingentes, para as quais não há regras absolutas, mas se é guiado por aquilo que “acontece comumente” (*pluribus accidunt*)<sup>211</sup>, no dizer de Santo Tomás. Mas, para que esse conhecimento seja possível, é necessário acumular conhecimentos e experiências, e isso se faz pela memória. Desse modo, afirma o Aquinate “a prudência exige a memória de muitas coisas. Portanto, é conveniente que a memória seja considerada como parte da prudência”<sup>212</sup>, afinal, “a memória do passado é necessária para deliberar acertadamente a respeito do futuro”<sup>213</sup>, nas palavras de Santo Tomás.

Depois, analisa se o intelecto é parte também da prudência:

Toma-se, aqui, o intelecto não como potência intelectual, mas enquanto implica a reta avaliação de algum princípio primeiro aceito como evidente por si, no sentido em que se diz que temos inteligência dos primeiros princípios da demonstração. Ora, toda dedução da razão procede de proposições aceitas como primeiras. Portanto, é necessário que todo processo da razão proceda de algo conhecido. Porque a prudência é a reta razão do que se deve fazer, é necessário que seu desenvolvimento todo inteiro proceda do intelecto. É por isso que o intelecto é considerado como uma das partes da prudência<sup>214</sup>.

Há, pois, um duplo aspecto do intelecto, afirma Tomás. De um lado, o intelecto especulativo, que conhece os universais, e é como que a premissa maior em um silogismo. Por outro lado, há o intelecto prático, que conhece a ação, o fim particular e contingente, do aqui e do agora. Por isso, na hora da ação, levam-se em conta os dois aspectos, sendo que o próprio da prudência é o intelecto prático, das ações concretas<sup>215</sup>.

No entanto, o conhecimento que alguém pode ter da realidade não é suficiente para agir bem, ou seja, para praticar a virtude da prudência, para ser prudente. Como se tem visto, essa virtude trata do fim particular, que tem infinitas possibilidades. E não é

---

<sup>210</sup> *STh.*, II-II, q.48, sol.

<sup>211</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.1, sol.

<sup>212</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.1, sol.

<sup>213</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.1, rep.3

<sup>214</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.2, sol.

<sup>215</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.2, rep.1

dado ao homem conhecê-las todas antes de agir e acertar, ao menos na maioria das vezes. Por isso, segundo Tomás, faz-se necessário que se saiba recorrer aos mais anciãos, para que esses ajudem com suas experiências, no julgamento da situação, na tomada da decisão mais acertada. E essa capacidade de ouvir os conselhos de bom grado, pondo-os em prática, fiando-se da experiência de outrem se chama docilidade, também parte da prudência, que supre a cada um aquilo que lhe falta<sup>216</sup>.

Com efeito, a docilidade, embora esteja em nós por uma certa aptidão, precisa ser exercitada para que chegue a ser virtude, ou seja, esta disposição de ânimo firme e estável, que faz com que o homem não despreze os ensinamentos por soberba, ou não os cumpra por preguiça, por exemplo<sup>217</sup>. Mas deve-se dizer que a docilidade não é só para os jovens, nem para os súditos. Como ninguém é suficiente a si mesmo, nem o mais sábio dos homens, ela faz-se necessária a todos, porque todos precisam do ensinamento de outros, em algum aspecto, em algum momento. Tanto os jovens, quanto os anciãos, os que governam e os que são governados<sup>218</sup>.

Parte da prudência, por outro lado, é uma certa capacidade de decidir e agir prontamente, quando se faz necessário. Essa solicitude na ação engloba uma certa sagacidade, o que faz assim, que essa, a sagacidade, possa ser considerada também ela uma parte da virtude, na medida em que, vez por outra, se exige uma resposta imediata a uma situação concreta, em que não há tempo para muitas reflexões, nem conselhos etc. O prudente, nesses casos, deve recorrer ao próprio juízo, de imediato, buscando a solução que parece ser a melhor. Quando assim fizer, será sagaz. Santo Tomás explica a sagacidade do seguinte modo:

É próprio do prudente ter um juízo reto do que se deve fazer. Uma reta avaliação ou opinião na ordem prática, como no plano especulativo, se adquire de dois modos: primeiro, encontrando por si mesmo; segundo, aprendendo de outros. E, assim como a docilidade dispõe para bem receber a reta opinião de outro, também a sagacidade dispõe para adquirir a reta avaliação por si mesmo. Assim, a sagacidade é tomada no sentido de *eustochia*, da qual é parte. Com efeito, a *eustochia* bem conjectura sobre qualquer assunto; a sagacidade, porém, é "a conjectura fácil e rápida a respeito dos meios", como diz o Filósofo. No entanto, aquele filósofo (Andrônico) que enumera a sagacidade como parte da prudência, a toma comumente como *eustochia* em toda

---

<sup>216</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.3, sol.

<sup>217</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.3, rep.2

<sup>218</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.3, rep.2

sua extensão: pois ele diz que "a sagacidade é um hábito pelo qual, de repente, se descobre o que convém"<sup>219</sup>.

No entanto, o próprio da prudência é o bem raciocinar, e não tanto o agir de improviso. E esse bem racionar pertence à razão, que aqui é entendida não como potência, mas como seu bom uso<sup>220</sup>. Com efeito, a razão, no que diz respeito à virtude da prudência é a capacidade de apreender a verdade, não de modo imediato, mas por meio da deliberação, do raciocínio. Ora, isso não é suficiente para agir retamente, o que faz com que seja necessário, portanto, uma parte da prudência que, sendo ela mesma racional, abarque os casos particulares, com suas verdades concretas, e relacione-os com os universais<sup>221</sup>. Isso, quem faz é a razão.

Contudo, não se deve pensar que intelecto e razão sejam potências diferentes; são apenas atos distintos, como explica o Aquinate:

Deve-se dizer que mesmo que o intelecto e a razão não sejam potências diferentes, no entanto, tomam seu nome de atos diferentes. Com efeito, a palavra inteligência se toma da íntima penetração da verdade; e o nome de razão é tomado da pesquisa discursiva. É por este motivo que uma e outra são enumeradas como partes da prudência, como se acaba de demonstrar<sup>222</sup>.

Com efeito, diz Tomás que das partes da prudência, a mais importante e principal é a providência, que é essa capacidade de antever, de alguma maneira, as ações<sup>223</sup>. Inclusive, no início dessa questão, o Aquinate já cita Isidoro ao afirmar que

---

<sup>219</sup> *STh*, II-II, q.49, a.4, sol.

<sup>220</sup> *STh*, II-II, q.49, a.5, rep.1

<sup>221</sup> Deve-se dizer que a certeza da razão procede do intelecto, mas a necessidade da razão procede da imperfeição do intelecto. Com efeito, os que possuem a potência intelectual em sua plena perfeição não necessitam da razão, mas, apreendem a verdade por simples intuição, como acontece com Deus e com os anjos. Ora, os atos particulares, dirigidos pela prudência, se afastam consideravelmente da condição dos inteligíveis, e tanto mais se afastam quando são menos determinados e certos; e, em muitos casos não se exige a deliberação por causa da certeza, diz o Filósofo. Por isso, ainda que a razão seja mais certa em outras potências intelectuais do que a prudência, requer-se para a prudência sobretudo que o homem seja capaz de raciocinar corretamente, de modo que ele possa aplicar adequadamente os princípios universais aos casos particulares, que são variados e incertos. *STh.*, II-II, q.49, a.5, rep.2

<sup>222</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.5, rep.3

<sup>223</sup> Portanto, deve-se dizer que todas as vezes que muitas coisas são requeridas para uma ação, uma delas é necessariamente a principal à qual todas as outras são ordenadas. Também há em cada todo uma parte formal e dominante, da qual o todo recebe sua unidade. Neste sentido, a providência é principal entre todas as partes da prudência: porque, todas as outras coisas requeridas para a prudência são necessárias

"prudente significa o que vê ao longe, é perspicaz, vê o desenlace dos casos incertos"<sup>224</sup>. Ou seja, a previsão humana abarca aquelas ações humanas que podem ser praticadas em vista de um fim<sup>225</sup>. Ela não ignora que haja uma providência divina, apenas não tem como objeto o que não está sob o domínio do homem, seja porque divino, seja porque necessário, como necessário é o passado, por exemplo<sup>226</sup>.

E o passado é necessário, explica Tomás, no sentido de que o que foi não pode ser mudado e, o presente, de certo modo, também é necessário, uma vez que se as coisas acontecem assim, não é necessário que sigam uma necessidade. Por fim, resta somente o futuro nas mãos do homem para que esse, com sua prudência, possa antever as ações de acordo com o fim ao qual tende:

A prudência se refere propriamente aos meios, e sua função própria consiste em ordená-los para o devido fim. Embora algumas coisas necessárias, ordenadas a um fim, sejam submetidas à providência divina, somente são submetidas à providência humana ações contingentes que podem ser executadas pelo homem em vista de algum. Ora, ações do passado, de algum modo, se tornam necessárias, porque é impossível que aquilo que já está feito não o seja. Assim também as coisas presentes, enquanto tais, têm certa necessidade, pois, é necessário que Sócrates esteja sentado enquanto está sentado. Consequentemente, os contingentes futuros, enquanto ordenáveis pelo homem ao fim da vida humana, pertencem à prudência. Ora, o termo providência implica ambas as coisas: implica, com efeito, que o olhar se prenda a qualquer coisa distante como a um termo ao qual devem ser ordenadas as ações presentes. A providência é, pois, uma parte da prudência.

Por outro lado, cabe à prudência também analisar as circunstâncias presentes e analisá-las à luz do fim último<sup>227</sup>. E a capacidade de fazer isso pertence à circunspeção, que justamente avalia o presente, em relação ao fim. Não só o presente, mas o que pode ser mudado. Se praticar tal ou qual ato, fazer esta ou aquela escolha afastará ou aproximará o homem de sua meta. Uma vez mais, cada uma das partes da prudência, e essa como um todo versam sempre em relação ao contingente, àquilo que está nas mãos do homem fazer ou não fazer.

---

para que algo se ordene retamente ao fim. Por esta razão, o próprio termo prudência deriva de providência, como de sua parte principal. *STh.*, II-II, q.49, a.6, rep.1.

<sup>224</sup> *STh.*, II-II, q.47, a.1, sol.

<sup>225</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.6, sol.

<sup>226</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.6, sol.

<sup>227</sup> Deve-se dizer que as circunstâncias referem-se à prudência enquanto ela deve determiná-las; referem-se às virtudes morais, enquanto estas são aperfeiçoadas pela determinação das circunstâncias. *STh.*, II-II, q.49, a.7, rep.2

A palavra-chave para compreender a circunspeção é “conveniência” (*conveniens ad finem*)<sup>228</sup>, ou seja, os dados estão aí, as possibilidades estão dadas, mas qual escolha convém, quem dirá, é essa parte da prudência, uma vez que pode ser até que algo seja um bem em si mesmo, mas não seja conveniente, como demonstrar amor a alguém, pode ser que convenha ou não (*non opportunum ad finem*), como exemplifica o próprio Tomás<sup>229</sup>.

Mas não seriam então a mesma coisa a providência e a circunspeção, uma vez que ambas examinam o que convém ao fim? Não são a mesma coisa, embora sejam partes da mesma virtude. E a diferença específica está em que providência avalia o que convém ao fim (*ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini*), enquanto a circunspeção, o que convém ao fim de acordo com as circunstâncias (*ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quae circumstant*), como acima se disse<sup>230</sup>. Cada uma com sua dificuldade própria, sendo, portanto, partes distintas da mesma virtude<sup>231</sup>.

Entretanto, Tomás de Aquino não deixa de lembrar que nas circunstâncias em que é preciso escolher a agir, as coisas não estão tão claras, ou não são tão simples quanto podem parecer. Há, segundo ele, muito engano, falso misturado com verdadeiro, bem com mal. Cada um com aparência do outro. Por isso, para que o prudente, na hora de examinar, não se deixe enganar facilmente e mais, reconhecendo o mal, consiga repeli-lo, faz-se necessário aquilo que chamou de precaução (*cautio*), à qual é próprio “escolher os bens e evitar os males”<sup>232</sup>.

É próprio, pois, da precaução remover os impedimentos dos atos virtuosos<sup>233</sup>. Mas, naturalmente, não são todos os males que podem ser evitados. Isso escapa ao poder humano, à alçada da prudência e até mesmo à ordem das coisas. O que pertence à precaução é evitar os males que podem ser, de alguma maneira, previstos pela razão, como explica Tomás de Aquino:

Deve-se dizer que entre os males que o homem deve evitar, alguns acontecem frequentemente. É possível abrangê-los pela razão. E contra tais males que se dirige a precaução, para que sejam evitados

---

<sup>228</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.7, sol.

<sup>229</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.7, sol.

<sup>230</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.7, rep.3

<sup>231</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.7, sol.

<sup>232</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.8, sol.

<sup>233</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.8, rep.1

totalmente ou para que causem menos dano. Outros, porém, acontecem com menor frequência e por acaso. Sendo eles infinitos não podem ser abrangidos pela razão, nem o homem pode precaver-se deles totalmente. Embora, o homem possa, com a ajuda da razão, dispor-se contra os contratempos do acaso para que seja menos prejudicado<sup>234</sup>.

Com efeito, para compreender a prudência em sua totalidade e importância, deve-se levar em conta a *sindérese*, que é o “hábito dos primeiros princípios morais<sup>235</sup>”. Ora, assim como para conhecer a realidade, é necessário que haja certo intercâmbio entre o conhecimento dos particulares e os primeiros princípios do intelecto, como, por exemplo, o princípio da não-contradição, que diz que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, sem o qual não seria possível nenhum tipo de conhecimento, do mesmo modo, nas ações, deve haver um princípio que possa regê-las e que permita fazer um juízo acerca delas.

Ora, se os princípios intelectuais dizem respeito ao verdadeiro e ao falso, os princípios práticos – morais – falarão de bem e de mal. Assim, a *sindérese* é o princípio que diz que se deve buscar o bem e evitar o mal, como explica Santo Tomás, primeiro em relação aos primeiros princípios intelectuais:

A *sindérese* não é uma potência, mas um *habitus*, embora alguns afirmassem ser ela uma potência superior à razão, e outros tenham dito que era a própria razão, considerando-a não como razão, mas como natureza. Para compreendê-la, é preciso considerar que, como acima foi dito, o raciocínio humano, sendo uma espécie de movimento, procede da intelecção de algumas coisas, a saber de coisas naturalmente conhecidas sem pesquisa racional, como de um princípio imóvel, e termina igualmente em uma intelecção, na medida em que, mediante princípios naturalmente conhecidos por si mesmos, julgamos as conclusões que encontramos raciocinando<sup>236</sup>.

Depois, em relação à *sindérese* propriamente dita, ou seja, enquanto princípio dos atos morais:

Com efeito, consta que assim como a razão especulativa raciocina sobre coisas especulativas, a razão prática raciocina sobre coisas que têm relação com a ação. Portanto, uma vez que somos dotados naturalmente de princípios da ordem especulativa, é preciso também

---

<sup>234</sup> *STh.*, II-II, q.49, a.8, rep.3

<sup>235</sup> *STh.*, I, q.79, a.12, sol.

<sup>236</sup> *STh.*, I, q.79, a.12, sol.

que sejamos também dotados de princípios da ordem da ação. Ora, os primeiros princípios da ordem especulativa, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* especial que é chamado no livro VI da Ética de intelecto dos princípios. Por conseguinte, os princípios da ordem da ação, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, que chamamos *sindérese*. Por isso se diz que a *sindérese* incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos. A *sindérese* não é pois uma potência, mas um *habitus* natural<sup>237</sup>.

Contudo, para maior compreensão da *sindérese*, e da prudência, não se pode separá-las da consciência, que é um ato seu – da *sindérese* e, portanto, base da vida moral. A consciência é, pois “um conhecimento com outro” (*cum alio scientia*)<sup>238</sup>, ou seja, o conhecimento de algo que foi feito, ou deve sê-lo. Diz respeito, sobretudo, às ações humanas, é a junção da ciência de uma ação a um certo “juízo” dela, por assim dizer.

O próprio da consciência é, pois, segundo Tomás, constituído por três elementos. Ela reconhece o ato, obriga ou incita a praticá-lo, e quando já feito, aprova ou reprova, como explica o Aquinate:

Segundo o sentido próprio da palavra, consciência implica a relação do conhecimento com alguma coisa. De fato, consciência quer dizer conhecimento com um outro. Ora a aplicação de um conhecimento a alguma coisa se realiza por meio de um ato. Logo segundo a etimologia, é evidente que a consciência é um ato. A mesma conclusão se impõe a partir do que se atribui à consciência. Diz-se que a consciência atesta, obriga ou incita, e ainda acusa ou reprova ou repreende. Ora, tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento ou ciência que temos do que fazemos. O que se realiza de três maneiras:

1. Quando reconhecemos que fizemos ou não tal ação. Como diz o Eclesiastes: "Tua consciência sabe que tu maldisseste muitas vezes os outros". E nesse sentido diz-se que a consciência atesta.
2. Quando, por nossa consciência, julgamos que é preciso fazer ou não fazer tal ação. Diz-se então que a consciência incita ou obriga.
3. Quando julgamos, pela consciência, que o que foi feito, foi bem feito ou não. É então se diz que a consciência escusa, acusa ou reprova. É claro que tudo isso resulta da aplicação atual de nosso conhecimento à nossa ação<sup>239</sup>.

---

<sup>237</sup> *STh.*, I, q. 79, a. 12, sol.

<sup>238</sup> *STh.*, I, q. 79, a. 12, sol.

<sup>238</sup> *STh.*, I, q. 79, a. 13, sol.

<sup>239</sup> *STh.*, I, q. 79, a. 12, sol.



Torna-se patente, portanto, a importância da consciência para a prudência, afinal de contas, sem a consciência “reta”, por assim dizer, ou seja, sem uma consciência que saiba reconhecer as ações e avaliá-las bem, a prudência se torna algo impossível, uma vez que seria impossível agir bem, se não se soubesse realmente o que é o bem, ou se não fosse capaz de aplicar esse conhecimento.

É a consciência que faz essa ligação entre o conhecimento do bem – do certo e do errado – e as ações concretas, praticadas no passado, no presente ou que deverão sê-lo. Sem ela, a bondade seria algo distante e meramente conceitual. Algo como um bom ideal, porém não executável. Por isso, sem a consciência não é possível ser bom, porque não é possível ser prudente.

E assim é porque ela dá esse caráter “pessoal” por assim dizer à moralidade. Não se trata tanto de certo e errado, somente, ou de bondade ou maldade, deveres e direitos, mas o que o “eu” fez, faz ou fará. Ela traz, para o campo da vida real, para existência concreta e histórica, as ações – também elas concretas – praticadas. Aqui não se fica na ideia, mas na ação. Não se avalia a intenção somente, mas os atos. Por isso, seguir a consciência é humanizar-se, na medida em que é viver como homem, segundo o que há de melhor em sua natureza que é razão<sup>240</sup>, aliada a uma vontade que busca o bem, não o bem abstrato, mas o bem no aqui e no agora. E, quando acontece de afastar-se desse bem, quando a consciência condena, aprende a retificar o caminho, próprio do homem prudente.

### 3.2.4 As virtudes anexas à prudência

Santo Tomás, seguindo Aristóteles<sup>241</sup>, apresenta as três partes da prudência, ou virtudes anexas, que são a *eubulia* (boa deliberação), *sínesis* e *gnome*. Como é próprio da virtude ordenar bem os atos de acordo com a razão, e mais próprio da prudência, que é “reta razão no agir”, deve-se levar em conta que essa “reta razão no agir” pode ser de

---

<sup>239</sup> *STh.*, I, q. 79, a. 13, sol.

<sup>240</sup> Por isso, a falar com propriedade, a consciência designa um ato. Mas pelo fato de o *habitus* ser o princípio do ato, às vezes se atribui o nome de consciência ao primeiro hábito natural, isto é, à *sindérese*. Cf. *STh.*, I, q. 79, a. 13, rep. 3

<sup>241</sup> BK 11 42 b 16 - 17

distintos modos, ou melhor, o “ordenar a ação” é constituído como que de três etapas, três atos, aos quais corresponde cada uma das virtudes acima mencionadas. São eles o deliberar bem, o julgar bem e o bem comandar. Portanto, cabe à *eubulia* a boa deliberação; à *síneses*, o bom juízo; e à *gnome* o reto comando da ação<sup>242</sup>.

Em primeiro lugar, para compreender a *eubulia*, Santo Tomás recorre à própria etimologia da palavra: “a *eubulia* requer a bondade da deliberação. De fato, esta palavra é formada de *eu*, que significa *bem*, e de *boulé*, que significa conselho ou deliberação, como se dissesse o ato de bem deliberar, ou antes, o que aconselha bem”<sup>243</sup>. Portanto, não se trata de qualquer deliberar, mas “bem deliberar”.

E esse “bem deliberar” consiste em tender a um fim que seja, de fato, bom, e buscar os meios que sejam adequados a esse fim. Quando, pois, falta algum desses elementos, pode-se dizer que não há uma boa deliberação, como quando há um erro no raciocínio, seja porque se tem uma conclusão falsa, seja porque se tem uma conclusão verdadeira a partir de premissas falsas, o que constitui um erro de raciocínio, como analisa o Aquinate<sup>244</sup>. Desse modo, a *eubulia* busca sempre a adequação dos bons fins aos bons meios, por meio de uma boa deliberação.

E essa deliberação, como é de se esperar, não oferecerá certezas absolutas, porque se trata de circunstâncias contingentes, no meio do lusco-fusco de uma existência permeada de incertezas. Mas, ainda assim, deve-se sempre procurar o melhor possível, o acertar no mais das vezes, a perfeição possível, acessível, em um mundo em que a perfeição absoluta não existe. E essa perfeição é uma perfeição humana, ao modo de ser do homem, que não tendo a certeza absoluta da verdade das coisas, menos ainda, do acerto de seus atos, busca, ainda assim o *que pode*<sup>245</sup>.

De mais a mais, para acertar, não basta querer fazê-lo, é necessário, pois saber fazê-lo, ou seja, colocar as questões certas, atentando-se ao que a realidade apresenta. O realismo de Tomás aparece uma vez mais, lembrando que para que haja uma ação boa, prudentemente praticada, deve-se observar pontos bem concretos:

---

<sup>242</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.2, sol.

<sup>243</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.1, sol.

<sup>244</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.1, rep.1

<sup>245</sup> “Deve-se dizer que ainda que a virtude é essencialmente uma perfeição, isso não quer dizer que tudo o que é matéria de virtude importe em perfeição. Com efeito, as virtudes devem aperfeiçoar toda a vida humana, não somente os atos da razão, entre os quais está a deliberação, mas, as paixões do apetite sensitivo, que são ainda mais imperfeitas. Pode-se, também, dizer que a virtude humana é uma perfeição segundo o modo de ser homem, que não pode conhecer, com certeza e por simples intuição, as verdades das coisas, menos ainda em se tratando das ações que são contingentes.” *STh.*, II-II, q.51, a.1, rep.1

Para aconselhar retamente é necessário averiguar e descobrir não somente os meios adequados para atingir o fim, mas também um conjunto de circunstâncias: o tempo mais oportuno a fim de não ser demasiado lento, nem demasiadamente rápido na formação da deliberação; o modo de deliberar, para que haja firmeza nessa deliberação; e outras circunstâncias semelhantes, que o pecador não observa ao cometer pecado. Ao contrário, todo homem virtuoso sabe deliberar bem naquelas coisas que se ordenam ao fim da virtude, ainda que seja inábil para deliberar em assuntos particulares, por exemplo, no comércio, ou em assuntos militares ou em outros<sup>246</sup>.

Portanto, essa boa deliberação exigirá, como é próprio da virtude, a cautela na reflexão e a prontidão na ação, ou seja, essa atenção à oportunidade, noção tão cara aos gregos como é o *kairós*, o qual, segundo Aristóteles, “é o bem segundo o tempo, ou ainda, o tempo enquanto nós o consideramos bom”<sup>247</sup>. Portanto, para agir bem, é necessário um critério temporal: salvo algumas exceções, como o adultério, por exemplo, porém, a bondade de certa ação dependerá de suas circunstâncias.

Agora, com relação à *síneses*, Tomás a define “como um juízo reto não nas coisas de ordem especulativa, mas nas ações particulares, que são também objeto da prudência”.<sup>248</sup> Enquanto a *eubulia* consiste em uma deliberação, a *síneses* é o reto julgamento de uma ação. Ambos se complementam, mas não devem ser confundidos, já que alguém pode deliberar bem, mas julgar mal.

O Aquinate apresenta a *síneses* muito próxima do senso comum, uma certa percepção da realidade, uma atenção às coisas como são, que tem sua raiz na natureza, mas que é aperfeiçoada pelo hábito. Esse bom juízo das coisas depende também de uma certa retidão moral, que justamente permite *ver* como são, sem manchas, nem confusões. Enquanto virtude do intelecto, ela julga a relação dos meios em relação aos fins, levando em conta a moralidade e a conveniência de cada um deles. Sua função principal, portanto é o julgamento:

---

<sup>246</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.1, rep. 3

<sup>247</sup> AUBENQUE. Pierre. *Prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Paulus, 2008, p.164. Segue ainda o mesmo autor: “Embora fisicamente desvalorizado como degradação da eternidade, o tempo, em Aristóteles, é objeto de uma reabilitação antropológica, pois, em virtude da sua própria estrutura contingente, é o auxiliar benevolente da ação humana. É preciso compreender ainda os “acazos” que ele nos oferece. Se é a ferida, é o também o remédio. Mas há remédios que agravam a ferida quando são empregados a contratempo. E médicos que matam seus pacientes porque suas prescrições são gerais, ou seja, atemporais, enquanto se vive e se morre *no tempo*. Qual “senso” que, como vimos, não é ciência e tampouco unicamente favor divino, nos permitirá, então, fazer o bem no tempo, ou seja, a tempo, év *καίρῳ*? Píndaro já sugerira um nome: φρονεῖν. *Idem*, p.170

<sup>248</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.3, sol.

Portanto, deve-se dizer que o juízo reto consiste em que a potência cognoscitiva apreenda as coisas tais como são em si mesmas. Isto se dá, quando está bem disposta, como um espelho em boas condições reproduz as imagens dos corpos como são em si mesmos. Mas, se for um espelho mal disposto, as imagens aparecem distorcidas e disformes. A boa disposição da potência cognoscitiva para receber as coisas como são em si mesmas provém radicalmente da natureza, e, quanto à sua perfeição, depende do exercício ou do dom da graça. E isso pode se dar de dois modos: diretamente por parte da própria potência cognoscitiva, que não está imbuída de concepções depravadas, mas verdadeiras e retas; tal é a função própria da *synesis* como virtude especial. E, indiretamente pela boa disposição da potência apetitiva; em virtude da qual o homem emite um juízo reto sobre o que é desejável. E, assim, os hábitos das virtudes morais influem sobre um bom julgamento virtuoso a respeito dos fins, enquanto que a *synesis* se ocupa mais dos meios<sup>249</sup>.

A *synesis* está, portanto, bastante associada a uma certa retidão moral, ou seja, uma retidão da vontade e dos apetites, para que não seja ludibriada por vícios. De mais a mais, não é suficiente o julgamento e, por isso, a prudência como que completa a *synesis* dando, como sempre, seu aspecto prático e concreto, colocando – ou não – em execução o que fora julgado:

Deve-se dizer que acontece, às vezes, que uma ação bem julgada é diferida, ou se faz sem diligência, ou desordenadamente. Por isso, além da virtude de julgar bem, é necessária uma virtude final principal que comande retamente, ou seja a prudência<sup>250</sup>.

Contudo, por fim, não se pode esquecer, a prudência não o permite, que as coisas não seguem, necessariamente e sempre uma ordem, preestabelecida e fielmente seguida. Há por vezes, e não tão raro assim, fenômenos e acontecimentos que, escapando à normalidade, exigem ainda mais, uma resposta do homem prudente. As partes das virtudes até aqui analisadas são necessárias, mas não seriam suficientes para os casos extraordinários. O prudente, como o homem comum, está acostumado com o cotidiano, com o que acontece nos mais das vezes, e tenta, com sua memória,

---

<sup>249</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.3, rep.1

<sup>250</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.3, rep.3

imaginação, intelecto, juízo e boa vontade, *calcular*, por assim dizer, qual a decisão mais acertada de acordo com as circunstâncias<sup>251</sup>.

Porém, quando essas saem da normalidade, resta ao prudente recorrer à *gnome*, que é justamente a virtude que aperfeiçoa o intelecto para esses casos que não são o normal e ajuda, aí, a fazer um bom juízo. Ela chega onde a *synesis* não vai, porque o âmbito dessa é o comum, de acordo com a ordem comum. Já a *gnome* julga quando é necessário recorrer, não aos princípios comuns, mas aos mais elevados, de acordo com as circunstâncias, como por exemplo, na normalidade da vida, é normal devolver certa quantia de dinheiro ao seu dono<sup>252</sup>. Agora, caso esse pretenda causar um grande mal à pátria, por exemplo, deve-se repensar o caso, de acordo com uma ordem mais elevada, como o exemplo que o Aquinate mesmo dá:

Acontece, às vezes, haver a necessidade de fazer algo à margem das regras comuns da ação. Por exemplo, não devolver um depósito ao inimigo da pátria, e outras coisas semelhantes. Por isso, se deve julgar a respeito desses casos segundo princípios mais elevados do que as regras comuns, segundo as quais a *synesis* julga. E, segundo estes princípios mais elevados, exige-se também uma potência justificativa mais elevada: esta chama-se *gnome*, e ela implica certa perspicácia no julgamento<sup>253</sup>.

Por fim, o prudente é aquele que procura estar preparado para todas as circunstâncias possíveis, as imagináveis ou não. Quando previsíveis, recorrerá à *synesis*, quando não o forem, à *gnome*:

Portanto, deve-se dizer que a *synesis* julga bem todos os casos que caem sob as regras comuns. Mas, outras ações devem ser julgadas à margem das regras comuns, como se acabou de dizer<sup>254</sup>.

A *gnome*, portanto, é a virtude que confere certa perspicácia no julgamento. Sem desesperar-se, o prudente não ignora a providência divina que explica o que a natureza

---

<sup>251</sup> “Os hábitos cognoscitivos distinguem-se segundo princípios mais ou menos elevados; como a sabedoria considera os princípios mais elevados, no âmbito especulativo, do que a ciência. Por isso se distinguem entre si. O mesmo deve se dar nas ações”. *STh.*, II-II, q.51, a.4, sol.

<sup>252</sup> “É evidente que as coisas que estão fora da ordem de um princípio ou de uma causa inferior cai, às vezes, sob a ordem de um princípio mais elevado”. *STh.*, II-II, q.51, a.4, sol.

<sup>253</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.4, sol.

<sup>254</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.4, rep. 2

por vezes não pode explicar, e vai apreendendo a julgar todas as coisas de acordo com a realidade que observa, sem deixar-se levar pelas paixões, antes, tendo sempre em vista o fim ao qual tende:

Deve-se dizer que considerar tudo o que pode suceder à margem do curso normal da natureza pertence somente à providência divina; mas, entre os homens, o que for mais perspicaz, pode conhecer por sua razão muitas delas. A isso se ordena a *gnome*, que implica certa perspicácia no julgamento<sup>255</sup>.

A prudência, por fim, é justamente chamada rainha das virtudes na medida em que garante a todas as outras o próprio estatuto de virtude. Sem elas, as virtudes, não é possível ao homem ser bom, ser feliz. Sem ela, a prudência, não é possível ao homem ser virtuoso. Portanto, elemento fundamental para que o homem seja quem é e atinja o fim ao qual tende, que é sua felicidade, necessária é essa sabedoria prática que vai conferindo a cada um, nas circunstâncias concretas de suas vidas, o critério de bondade, de acerto.

---

<sup>255</sup> *STh.*, II-II, q.51, a.4, rep. 3

## CONCLUSÃO

Não há dúvidas que todos querem ser felizes, mas também não se pode negar que nem todos conseguem. E, pelo que se vê em Aristóteles e Tomás, o caminho certo, a via segura para a felicidade é uma vida virtuosa, pela qual cada um vai tecendo, com firmeza de ânimo, a melhor versão de si mesmo.

As virtudes são, portanto, o porto seguro no mar da vida, por vezes agitado pelas paixões e têm, como farol, a virtude da prudência, que indica, em cada caso, o caminho seguro, a decisão acertada, segundo a ordem das coisas como são, e não como gostaríamos que fosse.

Próprio da prudência é essa certeza no meio das incertezas, é a luz que guia no escuro, o chão para que os homens não se afundem nem flutuem, a rainha que governa com maestria e a mãe que gera e provê todas as virtudes e prepara para a felicidade.

As virtudes são, pois, aqueles hábitos operativos bons, que tornam bom quem os possui e tornam boa sua obra<sup>256</sup>. Aquelas que regem as operações da razão são as virtudes intelectuais; as que dirigem a vontade, as morais. Tanto umas como as outras são fundamentais para que o homem chegue à sua perfeição. Dentre todas as virtudes, aquela que exerce o papel de “guia” da melhor vida é a virtude da prudência, que sendo uma virtude intelectual, atua também na vontade, no sentido de encontrar os meios adequados ao fim.

No mais, é a virtude da prudência quem dá forma de virtude àquelas que poderiam ser apenas boas ações ou tendências naturais no homem. E isso porque as relaciona com o fim e, sobretudo, porque coloca sempre como o fundamento sólido da vida a razão, já que não basta ser bom, ou sê-lo apenas uma vez; é necessário sê-lo sempre e intencionalmente.

Com efeito, a virtude da prudência é que tira a casualidade da bondade, devolvendo o mérito da eleição: o homem bom é aquele que escolheu sê-lo. Deste modo, a figura do homem prudente torna-se assim como que o paradigma das ações, na medida em que traz, ao mesmo tempo, a consciência do fim e a eleição dos meios; o conhecimento da realidade e sua aceitação; uma vontade do bem e conhecimento das regras do jogo; uma esperança de felicidade manifesta numa praticidade no aqui e no

---

<sup>256</sup> *STh.*, II-II, q. 47, a. 4, s.c.

agora da vida; uma autonomia perante a existência que não escorrega nem para uma autossuficiência, nem para um triste solipsismo. Trata-se, por fim, de um convite para que a razão seja a mestra da vida, sem negar, por isso, a companhia das paixões de um lado, nem entregar-lhes o timão da vida, por outro.

Sendo chamada a *genitrix virtutum*<sup>257</sup> e a condição de possibilidade da vida moral – título dado somente a ela – e como toda mãe e origem, corre o risco de cair um pouco no esquecimento, por isso foi-lhe umas tantas páginas, para que se lha compreenda melhor e seja-lhe aberto um espaço a mais nos debates morais, para que estes sejam mais humanos e menos normativos.

É ela ainda que conserva na memória a história, ao mesmo tempo que aponta para o horizonte das possibilidades vindouras, por assim dizer, mantendo sempre no presente uma fidelidade incondicional ao real, garantindo a sanidade das lembranças e das perspectivas. Pode também ser considerada serva da razão e senhora das paixões, por assim dizer, na medida em que não as dominando por completo, relaciona-se com essas de modo diplomático, a fim de que não sejam reprimidas, nem se rebelam.

Pôde-se ver, pois, que a sensualidade, constitutiva do homem, não sendo, nem boa nem má em si mesma, mas sendo esse apetite do bem sensível, se for orientada e educada pelas virtudes, pode ser uma grande aliada do homem na busca de seu fim.

E esse fim, já antevisto pelos gregos antigos, e tão profundamente analisado por Aristóteles, parece ser mesmo a felicidade, causa pela qual tudo queremos e depois da qual nada se tem a querer, desejar ou almejar. Essa pode ser entendida por dois aspectos. Uma é a felicidade “intelectual”, de contemplação da verdade, própria dos filósofos segundo Aristóteles, e que Tomás de Aquino, de algum modo, a coloca “do lado de lá” da vida, ou seja, num *post-mortem*, em que se contemplará a Verdade face-a-face, ou seja, ver-se-á a Deus. Mas há uma outra felicidade, secundária, que pode ser alcançada nessa vida e essa consiste, basicamente, na prática das virtudes. Essa felicidade, acessível ao homem comum, por via da prática permanente do bem, é como que uma democratização do heroísmo: por ela, todos podem chegar a patamares de perfeição e realização que de nenhum outro modo seria possível. Parece ser, portanto, um investimento de vida que vale a pena.

---

<sup>257</sup> III *Sent.*, d.33, q.2, a.5 co



Portanto, o resgate do estudo da primazia da prudência é, de algum modo, um grato reconhecimento da liberdade e um convite à maioria moral do homem<sup>258</sup>. Este não deve lançar para outros a responsabilidade por seus atos, muito menos delegar para terceiros a decisões que ele mesmo deve tomar, no aqui e no agora de sua própria existência. As circunstâncias são dadas; as opções são próprias e intransferíveis.

---

<sup>258</sup> “A doutrina clássica cristã sobre a primazia da virtude da prudência encerra, na sua mais íntima orientação, um protesto contra todos os sistemas de pressão moral contrários ao ser, moralistas e casuísticos, e contra toda tutela sobre o homem que é chamado a decidir-se. A primeira das virtudes cardeais não é apenas o índice da maioria moral; é, também, e precisamente por isso, o índice da liberdade”. PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais*. Trad. Narino e Silva; Beckert da Assumpção. Lisboa: Aster, 1960, p.44.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBÀ, Giuseppe. *História Crítica da Filosofia Moral*. Trad. Frederico Bonaldo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2011.

ALVES, Anderson Machado R. A virtude da Prudência na Ética Aristotélica. *Synesis*. v. 2, n. 1 (2010). Disponível em:

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=47&path%5B%5D=50>

\_\_\_\_\_. *Integração de intelecto e vontade no ato humano segundo Tomás de Aquino*. Disponível em: <http://www.faculdaesao Luiz.edu.br/wp-content/uploads/2015/11/INTEGRA%C3%87%C3%83O-DE-INTELECTO-E-VONTADE-NO-ATO-HUMANO-Pe.-Anderson-Alves.pdf>, p.3-4.

\_\_\_\_\_. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2015.

AQUINO, Tomas de. *A caridade, a correção fraterna e a esperança – Questões disputadas sobre a virtude*. Questões 2, 3 e 4. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Ecclesiae, 2013.

\_\_\_\_\_. *A sensualidade: Quaestiones disputatae De Veritate: questão 25*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2015.

\_\_\_\_\_. *As virtudes morais – Questões Disputadas sobre a Virtude*. Questões 1 e 5. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Ecclesiae, 2012.

\_\_\_\_\_. *Comentários à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): O bem e as virtudes*. v.1. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.

\_\_\_\_\_. *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. *Commentaire de l'Ethique a Nicomaque d'Aristote*. Trad. Yvan Pelletier, Laval (Canada) vers 1999 (complet). Disponível em: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm>

\_\_\_\_\_. *Commentaire de l'Ethique a Nicomaque d'Aristote*. Nouvelle traduction pour Internet par sœur Pascale Nau op. Disponível em: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/complements/Aristoteethiquenicomaque.htm>

\_\_\_\_\_. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Trad. C.I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964. Disponível em: <http://dhspriority.org/thomas/Ethics.htm>

\_\_\_\_\_. *Comentários sobre “A memória e a reminscência” de Arisóteles*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2016.

\_\_\_\_\_. *De Veritate*. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, n. 61 (1998). Disponível em: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5998/1/61.pdf>

\_\_\_\_\_. *De veritate*. Cuestión 25. Acerca de la sensualidad. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, n. 121 (2001). Disponível em: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5590/1/121.pdf>

\_\_\_\_\_. O apetite do bem e da vontade. Quaestiones disputatae De Veritate: Questão 22. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.

\_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*: Quaestiones disputatae De Veritate: Questão 24. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.

\_\_\_\_\_. *Onze lições sobre as virtudes*. Comentário ao segundo livro da Ética de Aristóteles. Trad. Tiago Tondinelli. Campinas, SP: Ecclesiae, 2013.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/>. Acesso: 21/08/2015

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Volumes II, III, IV, V. São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. Volumes II, III e V. Caxias do Sul: Livraria Sulina, 1980.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

- \_\_\_\_\_. *Parva Naturalia*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine, Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Moral*. La Gran Moral e Moral a Eudemo. Argentina: Editora Espasa-Calpe (Colección Austral), 1948.
- AUBENQUE, Pierre. *Prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Paulus, 2008.
- CLARAVAL, Bernardo. Trad. Tiago Tondinelli. Campinas, SP: Ecclesiae, 2013.
- CHESTERTON, G. K. São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis. Trad. André Oides Matoso e Silva. São Paulo: Madras, 2012.
- ELDERS, Leo J. A ética de Santo Tomás de Aquino. *Aquinate*, nº6, (2008), 61-80. Disponível em: <http://www.aquinate.net>. Acesso em 01/05/2014.
- FABRO, Cornélio. A ordem moral em 19 teses. *Aquinate*, n. 9, (2009), 13-19. <http://www.aquinate.net>. Acesso em 01/05/2014.
- FAITANIN, Paulo. La virtud y la individualidad de las acciones humanas en Santo Tomás de Aquino. *Aquinate*, nº. 11, (2010), 20-35. Disponível em: <http://www.aquinate.net>. Acesso em 01/05/2014.
- \_\_\_\_\_. A felicidade: prêmio das virtudes. *Aquinate*, nº.1, (2005), 9-20. Disponível em: <http://www.aquinate.net>. Acesso: 10/05/2014.
- \_\_\_\_\_. La dimensión ontológica y ética de la personalidad según Tomás de Aquino. *Aquinate*, n. 26 (2015), 2-10. <http://www.aquinate.net>. Acesso em 20/08/2015.
- \_\_\_\_\_. A vocação ontológica à sabedoria. *Aquinate*, n. 1 (2005) 1-9. Disponível em: <http://www.aquinate.net>. Acesso em 01/05/2014.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1946.
- GILSON, Etienne. *Thomism*. The Philosophy of Thomas Aquinas. Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto, 2002.
- LUÑO, Angel Rodrigues. *Ética general*. Pamplona: EUNSA, 2010, 6ª edição.
- MARÍAS, Julián. *Antropología Metafísica*. La estructura empírica de la vida humana. Madrid: Revista de Occidente, 1970.

- MENESES, Paulo Gaspar de. *O conhecimento afetivo em Santo Tomás*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MOLINA, Francisco. Sínderesis y voluntad: ¿Quién mueve a la voluntad? Disponível em: <http://www.leonardopolo.net/textos/molina.htm> Acesso: 21/08/2015
- \_\_\_\_\_. Sínderesis e consciencia moral. *Anuario Filosófico*, n. 29 (1996), 773-785. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/>.
- \_\_\_\_\_. El yo y la sínderesis. *Studia Poliana*, n. 3, (2001), 35-60. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/>.
- \_\_\_\_\_. La sínderesis. *Cuaderno de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, n. 82, (1999), 84 p. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/>. Acesso: 21/08/2015
- \_\_\_\_\_. El principio de la ley natural y sus principios. *Miscelánea Poliana*, n.9 (2006). Disponível em [leonardopolo.net](http://www.leonardopolo.net). Acesso: 21/08/2015
- PÊCEGO, Daniel Nunes. *Justiça e prudência: virtudes civis, virtudes políticas*. Tese (doutorado). UERJ, 2012, 208 p.
- PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais*. Trad. Narino e Silva; Beckert da Assumpção. Lisboa: Aster, 1960.
- PORRO, Pascuale. *Tomás de Aquino: Um perfil histórico e filosófico*. São Paulo: Loyola, 2014.
- SALLES, Sergio. Ser e viver segundo Tomás de Aquino. *Aquinate*, nº 8, (2009), 76-86. Disponível em: <http://www.aquinate.net>. Acesso em 20/08/2015.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval*. Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2006.
- SELLÉS, Juan Fernando. ¿Es posible conocer la verdad? Propuesta el conocer por hábitos. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n. 41, (2008), 187-202. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0808110187A/15389> Acesso: 20/08/2015.
- \_\_\_\_\_. Hábitos, virtudes, costumbres y manías. *Educación y educadores*, n. 1 (1997), 37-48. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2042021>. Acesso: 20/08/2015

\_\_\_\_\_. La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333. Disponible em: <https://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/vol10/refmvol10a30.pdf> Acesso: 20/08/2015

\_\_\_\_\_. La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n.90, (1999), 196. Disponible em: <http://www.mercaba.org/FICHAS/VyV/ljf-1.pdf> p. Acesso: 20/08/2015

\_\_\_\_\_. Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino (I), *Cuadernos de anuario filosófico*. Serie universitaria, n. 118 (200). Disponible em: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5587/1/118.pdf> Acesso: 20/08/2015

\_\_\_\_\_. Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana. *Studia Poliana*, n.10, (2008), 51-70. Disponible em: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/8944> Acesso: 20/08/2015

\_\_\_\_\_. Se tudo é razão prática ou ainda se pode falar de razão teórica. O que responder hoje a partir do *Corpus Tomista?*, *Aquinate*, n.7, (2008), 153-163. Disponible em: <http://www.aquinate.net/>. Acesso: 20/08/2015

\_\_\_\_\_. Si el amor es acto o virtud de la voluntad. *Agora: Papeles de Filosofía*, 33, (2014). Disponible em: <http://www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/view/1876/1771> Acesso: 20/08/2015

\_\_\_\_\_. Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios. Una propuesta desde el “corpus” tomista. *Revista de prepublicaciones del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo*. Serie de Filosofía, n. 3, (2005). Disponible em: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp3.htm#Sujeto>. Acesso: 20/08/2015

TORREL, Jean-Pierre, OP. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Sua pessoa e sua obra. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia II - Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2004.

VEIGA, Bernardo. A fortaleza na filosofia de Tomás de Aquino. *Aquinate*, n. 26 (2015), 58-74. Disponible em: <http://www.aquinate.net/>. Acesso: 20/08/2015

\_\_\_\_\_. A prudência na filosofia de Tomás de Aquino. *Aquinate*, n. 27 (2015), 74-80. Disponível em: <http://www.aquinate.net/>. Acesso: 20/08/2015