

JOÃO HENRIQUE GARCIA DIAS

**Os atos da virtude da prudência:
uma análise da estrutura da razão prática e da razão
jurídica a partir de Tomás de Aquino**

Dissertação de Mestrado

Orientador: Professor Titular Dr. José Reinaldo de Lima Lopes

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO**

São Paulo – SP

2020

JOÃO HENRIQUE GARCIA DIAS

**Os atos da virtude da prudência: uma análise da estrutura
da razão prática e da razão jurídica a partir de Tomás
de Aquino**

Dissertação apresentada a Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Professor Titular Dr. José Reinaldo de Lima Lopes.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo – SP

2020

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, João Carlos e Claudia, a quem devo tudo. Ao meu irmão mais velho, João Carlos Filho, que quis também ser meu melhor amigo. A todos os meus familiares, em especial às minhas avós, Maria e Anildas.

A todos os meus professores, os do tempo escolar e aqueles que me acompanharam na pós-graduação, os que me ensinaram piano e os que me apresentaram às línguas estrangeiras: vocês me fizeram sonhar com a carreira docente. De modo especial, ao meu orientador, o Prof. José Reinaldo de Lima Lopes, e ao Prof. Pedro Monticelli, sem o qual estudar filosofia não teria passado de um sonho.

Aos meus colegas e amigos: especialmente aos colegas da pós-graduação da FDUSP, com quem dividi cursos e monitorias, aos amigos do Grupo de Estudos de Filosofia Social da Faculdade de São Bento, e aos meus afilhados de casamento — Leonardo e Heloisa, Maria Clara e Enrico, Antonio e Sarah.

A Patricia e Juliana, por me ouvirem incansavelmente nos últimos anos.

Aos meus alunos.

A Deus.

Para Pedro, meu afilhado

“O impulso da pesquisa provém não das filosofias, mas das coisas e dos problemas (...) Pouco importa a alguém verdadeiramente sem preconceitos que uma asserção tenha por autor Kant ou Tomás de Aquino, Darwin ou Aristóteles, Helmholtz ou Paracelso”.
(E. Husserl, *A Filosofia como Ciência Rigorosa*)

“O que fornecemos são propriamente anotações sobre a história natural do homem; não são curiosidades, mas sim constatações das quais ninguém duvidou, e que apenas deixam de ser notadas, porque estão continuamente perante nossos olhos”.
(L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, I, §415)

RESUMO

João Henrique Garcia Dias. Os atos da virtude da prudência: uma análise da estrutura da razão prática e da razão jurídica a partir de Tomás de Aquino. 2020. 97 pp. Grau (Mestrado) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Esta dissertação tem como seu principal tema os atos da virtude da prudência, a partir da sua descrição feita por Tomás de Aquino, especialmente na sua *Suma de Teologia*. Escolhemos esse tema por causa da sua grande importância para o desenvolvimento de uma teoria da razão prática e da razão jurídica. Na introdução, aderimos à tese de que a razão jurídica é um caso da razão prática; além disso, apontamos que a razão jurídica fornece alguns dos melhores exemplos para a explicação das operações da razão prática.

No capítulo seguinte, definimos a virtude da prudência: a virtude da razão prática que dirige todos os nossos atos morais, retificando-os. Para fazê-lo, distinguimos a prudência das outras virtudes intelectuais e morais. Na sequência do capítulo, apresentamos as divisões da virtude da prudência em partes integrantes, partes subjetivas e partes potenciais. A terceira divisão é a mais importante para a nossa dissertação, porque as três partes potenciais da prudência (*eubulia*, *synesis* e *gnome*) retificam dois atos auxiliares da prudência: a deliberação (*consilium*) e o juízo (*iudicium*). A prudência retifica o principal ato da prudência: o império (*imperium*).

O próximo capítulo descreve os dois atos auxiliares da prudência: deliberação e juízo. Ao tratar da deliberação, usamos o conceito geral de investigação e apresentamos em linhas gerais uma teoria do bem humano, para uma melhor compreensão da relação de meios e fins. No mesmo capítulo, descrevemos a seguir o juízo prudencial, dando especial atenção aos conceitos gerais de juízo e de juízo prático. Depois de uma breve descrição da teoria da lei natural de Tomás de Aquino, explicamos a diferença entre juízos de *synesis* e juízos de *gnome*.

No capítulo imediatamente anterior à conclusão, falamos do ato de império, o principal ato retificado pela prudência como virtude total. Mostramos as peculiaridades do império com respeito aos atos de pedido e de conselho e esboçamos uma breve teoria da força coativa enquanto suporte dos atos de império.

Na conclusão, indicamos um caminho para a continuidade da pesquisa no campo da teoria da razão prática e da razão jurídica, comparando alguns resultados da leitura de Tomás de Aquino aos projetos de Dworkin e Alexy.

Palavras-chave: prudência; razão prática; razão jurídica; deliberação; juízo; império; Tomás de Aquino; fenomenologia; filosofia da mente

ABSTRACT

João Henrique Garcia Dias. The acts of the virtue of prudence: a Thomistic analysis of the structure of practical and juridical reason. 2020. 97 pp. Degree (Master) – Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2020.

This dissertation has as its main theme the acts of the virtue of prudence, as described by Thomas Aquinas, specially in his *Summa Theologiae*. I have chosen this theme because of its great interest for the development of a theory of practical reason and of juridical reason. In my introduction, I assert that juridical reason is a case of practical reason; besides, juridical reason gives some of the best examples to explain the operations of practical reason.

In the following chapter, I define the virtue of prudence — the virtue of practical reason that directs all our moral acts, making them right. To do so, I distinguish among prudence and other intellectual and moral virtues. In the next part of this chapter, I present the divisions of the virtue of prudence in integral parts, subjective parts, and potential parts. The third division is the most important for our dissertation, because the three potential parts of prudence (*eubulia*, *synesis* and *gnome*) rectify two assistant acts of prudence: deliberation (*consilium*) and judgement (*iudicium*). Prudence rectify the main act of prudence: command (*imperium*).

In the next chapter, I describe the two auxiliary acts of prudence: deliberation and judgement. When treating of deliberation, I use the general concept of an investigation and present some lines of a theory of human good, so I can better explain the relation between means and ends. Next in the same chapter, I describe prudential judgement giving special attention to the general concepts of judgement and practical judgement, and, after a brief description of Thomas' account on natural law, I explain the difference between judgements of *synesis* and judgements of *gnome*.

In the last chapter before conclusion, I talk about the act of command, the main act rectified by prudence as a total virtue. I show the peculiarities of command in the face of the acts of demand and of counsel and I sketch a brief theory of coercive force as the support of the acts of command.

In my conclusion, I open a path for the continuity of my reasearch on the field of the theory of pratical and juridical reason, comparing some results of the analysis of Aquinas to the projects of Dworkin and Alexy.

Keywords: prudence; practical reason; juridical reason; deliberation; judgement; command; Thomas Aquinas; phenomenology; philosophy of mind

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. A PRUDÊNCIA EM TOMÁS DE AQUINO	13
2.1. A ESSÊNCIA DA PRUDÊNCIA	13
2.2. AS DIVISÕES DA PRUDÊNCIA.....	32
3. DELIBERAÇÃO E JUÍZO	47
3.1. DELIBERAÇÃO.....	47
3.2. JUÍZO.....	67
4. IMPÉRIO.....	84
5. CONCLUSÃO.....	89
6. BIBLIOGRAFIA	90
6.1. TEXTOS DE TOMÁS DE AQUINO (EM ORDEM DE RELEVÂNCIA PARA A PESQUISA)	90
6.2. OUTROS AUTORES (EM ORDEM ALFABÉTICA)	90

1. INTRODUÇÃO

Tem-se visto nas últimas décadas um interesse crescente na teoria do direito pelo tema da razão prática. A principal causa desse fenômeno, para enunciá-la de modo bastante breve, consiste na revalorização da perspectiva do *agente* inserido na *prática* jurídica, em contraposição a certos tipos de teoria positivistas centradas quase que exclusivamente no problema da norma jurídica¹.

Autores como Robert Alexy² e Neil MacCormick³ são explícitos em afirmar que a teoria da argumentação jurídica proposta por eles toma como pressuposto básico a vinculação da razão jurídica à esfera mais geral da razão prática.

A razão jurídica é um *caso* da razão prática, logo toda análise da razão prática fornece, de algum modo, resultados para a análise da razão jurídica. Por outro lado, a razão jurídica fornece alguns dos melhores exemplos a partir dos quais se pode ilustrar uma teoria geral da razão prática.

Entre os problemas da teoria do direito que podem se beneficiar por uma reinserção da teoria da razão jurídica no contexto mais amplo da teoria da razão prática, parece-nos que o mais capital diz respeito à aplicação das normas universais de direito aos casos singulares.

A universalidade da norma jurídica desafia duplamente o jurista: por um lado, ele precisa ser capaz de encontrar uma norma universal *válida* para o caso por ele analisado; por outro, deve (especialmente na posição de legislador) ser capaz de formular regras suficientemente adequadas para os casos da vida em sociedade — e adequadas com respeito aos fins mais gerais da socialidade humana.

Do ponto de vista da filosofia do direito contemporânea, movemo-nos aqui no terreno dos problemas de *deliberação*, *ajuizamento*, *decisão*, *subsunção* e *interpretação*, que

¹ Para uma reconstrução desse movimento, cf. J. R. LIMA LOPES, “Filosofia analítica e hermenêutica: preliminares para uma teoria do direito como prática”, in *Revista de Informação Legislativa* 53 (2016), pp. 203-226. Foi o Professor José Reinaldo de Lima Lopes quem primeiro nos alertou para a possibilidade de ler Tomás de Aquino como uma possível resposta à virada da filosofia contemporânea do direito; a concepção de filosofia do direito aqui apresentada deve-se essencialmente a ele, pelo qual só podemos agradecer-lhe.

² Cf. esta passagem capital de R. ALEXY, *Teoria da Argumentação Jurídica*, Rio de Janeiro, Forense, 2017, p. 34: “Um problema especialmente importante a ser abordado aqui é a questão da relação entre a argumentação jurídica e a argumentação prática geral. A tese do caso especial pode ter, pelo menos, três significados: tese da secundariedade, da adição e da integração”. A tese da integração, definida por Alexy como “a possibilidade de que o uso de argumentos especificamente jurídicos deve unir-se, em todos os níveis, aos argumentos práticos gerais”, é aquela que, com ele, endossamos.

³ Cf. N. MACCORMICK, *Legal Reasoning and Legal Theory*, New York, Oxford University, 2003, p. XVI: “(...) I am convinced by Robert Alexy (and derivatively by Jürgen Habermas) that an account of rational practical discourse can be constructed that derives a justification for legal institutions and legal reasoning from the exigencies of general practical reason, and subjects legal reasoning through and through to the general principles of practical rationality”.

receberam contribuições importantes da teoria da argumentação de Alexy e MacCormick — mas também do pós-positivismo de Ronald Dworkin.

Sem ignorar o trabalho desses autores, e trazendo-os para o nosso horizonte hermenêutico, propomos neste trabalho uma entrada nesses importantes problemas da teoria geral do direito a partir de um dos conceitos centrais da filosofia moral clássica e escolástica: o conceito de prudência.

Na *Ética* de Aristóteles, e na tradição desenvolvida em torno desse texto, a prudência é a virtude da razão prática, que aperfeiçoa as operações do homem que determinam o que deve ser feito. Como teremos a oportunidade de ver no próximo capítulo, esse a-ser-feito pode encontrar-se nas matérias as mais diversas. Do ponto de vista da teoria da razão jurídica, interessa-nos sobretudo que ele possa ser uma *operação de justiça*, isto é, uma ação exterior que diga respeito a outro homem.

O nosso trabalho foi desenvolvido principalmente a partir da leitura e interpretação dos textos de Tomás de Aquino relativos à prudência e temas relacionados, como a lei, a justiça e a consciência. Como bem lembra Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Tomás de Aquino fez, do ponto de vista filosófico, muito mais do que “batizar Aristóteles”⁴: ele apresenta teses originais, articula tradições diferentes para o tratamento de um mesmo tema e, o mais relevante para nós, sistematiza de modo admirável o complexo de problemas relativos à prudência.

No entanto, neste trabalho não temos a pretensão de seguir à risca os textos de Tomás em sua ordem de exposição e em todas as suas distinções e exemplos. Tentamos selecionar para o nosso texto aqueles conceitos e teses que podem, de algum modo, responder às perguntas que a filosofia do direito lança desde hoje a respeito do que, no título deste trabalho, indicamos como sendo os *atos* aperfeiçoados pela virtude da prudência.

Se tivéssemos, desde já, que classificar o que tentamos apresentar aqui, podemos falar que se trata menos de um trabalho de história da filosofia medieval e mais de um texto inspirado pela psicologia descritiva de Franz Brentano e, de modo mais geral, pela fenomenologia e pela filosofia da mente da tradição analítica. Através da descrição dos *atos* da virtude da prudência, pretendemos conhecer o que são a razão prática e a razão jurídica em suas operações, sem excluirmos a perspectiva lógica e ética acerca do tema.

⁴ Cf. C. A. RIBEIRO DO NASCIMENTO, “A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino”, in *Síntese Nova Fase* 20/62 (1993), pp. 384-5.

Começaremos o nosso trabalho apresentando a essência e as divisões da prudência. Falar das divisões da prudência será de grande importância para o nosso tema, pois será o que nos dará o fio condutor (em uma das divisões) para a descrição dos atos.

Em seguida, trataremos dos atos de deliberação e de juízo prudencial, que correspondem, na esfera prático-prudencial, aos atos de descoberta e de juízo que encontramos na esfera teórica.

Por fim, falaremos do ato de império, um ato sem paralelo no uso teórico da razão, e sem o qual *todo* o processo prudencial não tem eficácia. A compreensão desse ato é de fundamental importância para que não assumamos uma concepção *intelectualista* da virtude da prudência, isto é, que trata dessa virtude sem dar conta do seu caráter propriamente *prático*, que dirige o homem para a execução de algo.

Um segundo vício, em alguma medida oposto ao que chamamos de intelectualismo — mas derivado da mesma fonte, isto é, da ausência de uma fenomenologia adequada dos atos da razão prudencial, em especial do ato de império —, consiste no que denominaremos *voluntarismo*.

Na teoria do direito, o voluntarismo aparece sobretudo em autores que não têm um conceito de razão prática — e, conseqüentemente, de uma *virtude* da razão prática — e precisam dar forma ao momento imperativo do direito atribuindo o comando diretamente à vontade — quando o ato da vontade é, antes, a eleição, que sucede o juízo prudencial e precede e suporta o ato de império da razão⁵.

Os problemas de uma teoria do direito dessa natureza são ainda mais óbvios, já que uma vontade que não seja dirigida pela razão não pode *persuadir*, mas apenas dominar arbitrariamente as paixões e os inferiores em poder.

⁵ Embora Kelsen não reconheça nem mesmo um apetite voluntário distinto do apetite sensível, parece que é um comprometimento com uma concepção desse tipo que o leva a propor a sua famigerada teoria da interpretação da norma pelo juiz. Devemos essa ideia a um debate no curso de pós-graduação do Prof. Ronaldo Porto Macedo Jr., na FDUSP.

2. A PRUDÊNCIA EM TOMÁS DE AQUINO

Antes de entrarmos no núcleo de nossa pesquisa, que consiste na investigação acerca dos atos relacionados à virtude da prudência, precisamos determinar, com alguns detalhes, a essência dessa virtude e os diferentes modos de dividi-la. Sem esse trabalho prévio, qualquer discussão a respeito de conselho, juízo e império e, ainda mais, de suas repercussões no conjunto de problemas da razão prática e da razão jurídica, não estaria posta sobre fundamentos sólidos.

2.1. A ESSÊNCIA DA PRUDÊNCIA

Como homens, todos realizamos múltiplas operações. Nós dançamos, cantamos, desejamos, tememos, fazemos trocas e distribuições, agimos em vista das comunidades a que pertencemos, deliberamos, julgamos, comandamos, sabemos, inteligimos...

Em todas essas atividades, podemos ser *bons* ou *maus*. Há bons e maus dançarinos, bons e maus cantores, comerciantes honestos e desonestos, bons e maus juízes, homens sábios e homens estultos.

Essa constatação básica nos leva a dizer que temos, quanto a essas diferentes operações humanas, certas *qualidades* que nos fazem tender a realizá-las bem ou mal.

Essas qualidades podem ser de dois tipos: podem ser qualidades facilmente removíveis, não fixas. Nesse caso, dizemos que temos uma *disposição* a dançar bem (que talvez nunca se torne algo arraigado), que pode facilmente se modificar na disposição contrária a dançar mal, caso, por exemplo, ganhemos peso, deixemos de praticar, percamos funcionalidade motora por falta de treino, etc.

Por outro lado, podem ter qualidades dificilmente removíveis, de certo modo permanentes, porque firmemente arraigadas pelo exercício ou características naturais. Caso um dançarino profissional precise parar com sua prática por alguns meses por causa de uma lesão, não diremos que, ao voltar, ele deixou de ser um bom dançarino: ainda executa seus movimentos com uma perfeição inatingível para nós que não somos dançarinos, mesmo na nossa melhor forma física. Nesse caso, dizemos então que há uma *disposição* duradoura, dificilmente removível, a operar de um determinado modo (no nosso exemplo, dançar bem): a esse tipo de *disposição* duradoura, a tradição aristotélica deu o nome de *hábito*.

Hábitos podem ser bons ou maus, ou seja, podem ser um princípio que leva o homem a operar *bem* ou a operar *mal* em alguma das esferas de atividade humana. Há pessoas que

desejam quase permanentemente mais alimento do que aquele necessário para cumprir as funções da alimentação (nutrição e prazer, por exemplo): dizemos que elas têm um *vício* de intemperança. Há pianistas que, devido a uma formação inadequada, executam mal certos movimentos do repertório clássico pianístico e que dificilmente remediarão essas falhas de formação: novamente, vamos dizer que eles têm um *vício* no que diz respeito à arte do piano.

Quem, por outro lado, deseja retamente (e de modo permanente) os prazeres da comida, da bebida e do sexo tem a virtude da temperança e, por isso, é chamado de temperante. Se tem uma disposição permanente para executar bem as obras de execução ágil do repertório pianístico, tem a virtude do pianista *virtuoso*.

Podemos resumir o que acabamos de dizer nos seguintes termos: os homens realizam as mais diversas operações; essas operações podem ser bem ou mal realizadas; a tendência para realizar bem ou mal essas operações pode ser facilmente removível ou pode ser permanente; sendo facilmente removível, trata-se de uma mera disposição; sendo permanente, trata-se de um hábito. Os hábitos, por sua vez, podem ser bons ou maus: sendo bons, são virtudes; sendo maus, são vícios.

A cada virtude, portanto, corresponde uma operação humana *bem realizada*: a virtude é essa qualidade permanente que faz o homem que a tem operar *bem*: *inteligir bem*, *saber bem*, *querer bem*, *desejar bem*, *temer bem*, *produzir bem*.

Em contrapartida, a cada vício corresponde uma operação humana *mal realizada*. Quem tem vícios intelectuais não realiza bem as operações do intelecto. Quem tem vícios morais não tem paixões e ações retamente ordenadas. Quem tem vícios produtivos não produz bem a coisa exterior (uma cadeira, a *performance* de um prelúdio de Chopin, um quadro) que intenciona produzir.

A virtude de que tratamos no nosso trabalho, a saber, a virtude da prudência, é uma das cinco virtudes intelectuais, juntamente com a arte, o intelecto, a ciência e a sabedoria — o que já nos indica que ela aperfeiçoa operações intelectuais. Ela é, além disso, uma das quatro virtudes cardeais enumeradas pela tradição filosófica, ao lado da temperança, da coragem e da justiça — o que nos dá uma pista de que suas operações sejam de grande importância na vida humana.

Explicar por que a prudência pertence simultaneamente a essas duas listas de virtudes exige, antes de mais, a determinação do seu objeto, isto é, daquilo que é visado pelos atos de prudência. O uso desse método, tipicamente escolástico, poderá nos ajudar a compreender a

essência da prudência⁶, expressa por sua definição tradicional: *recta ratio agibilium*⁷. A determinação do objeto da prudência que pretendemos realizar tornar-se-á mais clara comparando-o ao das demais virtudes intelectuais e cardeais.

Começemos, então, nossa delimitação com respeito às virtudes intelectuais⁸. Como hábitos que aperfeiçoam os atos do intelecto humano, todas essas virtudes têm como objeto algo tomado segundo a razão (aspecto formal) do verdadeiro.

Essa formulação, obscura num primeiro momento, torna-se mais clara se pensarmos num ato intelectual de juízo. Um juízo que enuncie que algo é o faz na intenção de que haja correspondência entre conceito e estado-de-coisas inteligido⁹, ou seja, de que haja aquilo que chamamos de *verdade*.

Ocorre que nem todas as verdades são do mesmo tipo: de acordo com os objetos visados pelos atos intelectivos, podemos estabelecer verdades sobre coisas *necessárias*, isto é, sobre coisas que não podem ser de outro modo, e sobre coisas *contingentes*, que, contrariamente, podem ser diferentemente do que são¹⁰.

São três os hábitos intelectuais que aperfeiçoam o intelecto para a apreensão de verdades acerca dos necessários: o hábito dos primeiros princípios, a ciência e a sabedoria.

⁶ Cf. *ST (Summa Theologiae)*, II-II, q. 47, a. 11: "... species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quae attenditur rationem formalem ipsius".

⁷ Essa definição de prudência é recebida pelos latinos do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Para uma exegese da definição aristotélica, com ênfase em aspectos que não abordaremos aqui — como o papel do *homem prudente* como tipo e fonte a ser consultada para o conhecimento das normas éticas, cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 3-63.

⁸ No sentido mais estrito, são virtudes apenas aquelas virtudes que aperfeiçoam as potências apetitivas, porque é só em suas obras (cujo princípio mais imediato é a apetição) que se pode falar num *bom uso* dos componentes de natureza humana. Tomás garante, porém, a possibilidade de chamar aos bons hábitos que aperfeiçoam as operações do intelecto de virtude, porque eles possibilitam a retidão do intelecto na consideração do seu objeto próprio, o verdadeiro. Cf. *ST*, I-II, q. 57, a. 1, resp.

⁹ Para o esclarecimento da doutrina do juízo cognoscitivo e da predicação de Tomás (*compositio et divisio*), cf. *ST*, I, q. 85, a. 5, ad 3: "(...) similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam, et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum, et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus".

¹⁰ Cf. *ST*, II-II, q. 47, a. 5, resp.: "Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistent".

O hábito dos primeiros princípios aperfeiçoa a inteligência, pondo-a em posse dos princípios fundamentais da demonstração, sendo eles mesmos indemonstráveis¹¹. O princípio de contradição é o melhor exemplo que podemos apresentar: não podendo ser objeto de demonstração, não há, porém, nenhuma demonstração que, em última instância, não encontre nele o seu fundamento¹².

Não podemos, porém, entender a fundo sua natureza sem que compreendamos, antes, que papel têm os princípios nos caminhos, nas vias, da inteligência humana. Na Escolástica, esses caminhos são dois: o caminho da invenção — invenção no sentido latino, ainda preservado no direito, de descoberta — e o caminho do juízo ou resolução.

Nosso intelecto procura, investiga, a verdade, e ele não pode fazê-lo a menos que tome como ponto de partida alguns princípios que confirmem direção à pesquisa. A mais rigorosa das argumentações só pode chegar à verdade pressupostos princípios verdadeiros sobre os quais repouse a força das conclusões. Não se descobrem, concluem verdades, sem que estejam dados princípios que deem o impulso inicial à investigação.

Se o conhecimento dos princípios é condição para a descoberta de outras verdades, cairíamos num regresso ao infinito se, por natureza, não tivéssemos algo que nos permitisse conhecer alguns princípios imediatamente, sem a necessidade de investigação. Esse “algo” é uma inclinação natural da nossa razão para conhecer imediatamente os primeiros princípios da teoria e da prática: trata-se o hábito dos primeiros princípios, que Tomás chega a chamar de um hábito inato.

Nosso intelecto também julga as conclusões a que chega após o processo de investigação a partir de princípios. Na expressão latina, ele resolve, desata, decompõe as conclusões em princípios conhecidos, julgando da sua verdade ou falsidade. Julgar, para Tomás de Aquino, importa a resolução de conclusões em princípios, que de um ponto de vista natural ou temporal, lhes sejam superiores.

Mais uma vez, se o conhecimento dos princípios é condição para o juízo de uma conclusão, nunca se poderia resolver uma conclusão nos princípios se, antes não tivéssemos uma inclinação natural para conhecer alguns princípios com total evidência. Como já podemos imaginar, precisamos mais uma vez do hábito dos primeiros princípios.

¹¹ Tomás também chama a esses princípios de conhecidos *por si* (*per se notum*), porque não requerem que outras verdades sejam conhecidas (*per aliud notum*) para aparecerem como evidentes. Cf. *ST*, I-II, q. 57, a. 2, resp.

¹² É o princípio de contradição que garante que, presentes os estados-de-coisas das premissas, não possa ser o estado-de-coisas contrário à conclusão demonstração.

Vemos, portanto, que o intelecto, nas suas duas vias, da descoberta e do juízo, requer um hábito que lhe aperfeiçoe quanto à apreensão dos primeiros princípios, a partir dos quais se dá início à investigação, e em relação aos quais se julgam todos os outros conhecimentos.

Esse hábito, quando referente a uma matéria especulativa, é também chamado de intelecto (embora não se confunda com o intelecto enquanto potência, faculdade da alma humana), pois os primeiros princípios são conhecidos por intelecção imediata, súbita, na expressão de Tomás, e não pelo discurso, movimento da razão.

Quando a matéria é prática, tem-se o hábito dos primeiros princípios do intelecto prático, também chamado de *sindérese* (do grego, *syntéresis*).

Podemos compreender a *sindérese* como uma parte do hábito dos primeiros princípios, mais precisamente como a parte que diz respeito à apreensão dos primeiros princípios da vida prática. Tomás chama esses princípios, muito elegantemente, de princípios do direito natural. Já compreenderemos por quê.

Lembremos que os princípios exercem uma dupla função nos caminhos da inteligência: são ponto de partida para as investigações, e ponto final no qual são analisadas as conclusões.

Ocorre que nossas investigações não tratam apenas de objetos como a gravidade, as relações numéricas ou as causas últimas do real, mas também da nossa conduta. É uma parte anexa da virtude da prudência a responsável por realizar as investigações nessa matéria (a *eubulia*, a virtude da boa deliberação), como veremos no capítulo seguinte, mas ela nunca conseguiria fazê-lo se, antes, não pudesse contar com certos princípios, que dão força às suas conclusões.

O bem deve ser feito, o mal deve ser evitado: sem esse princípio primeiro de direito natural, o homem não saberia que o que deve investigar é um bem a ser feito, e um mal a ser evitado.

É claro que, por si só, um princípio como esse, universalíssimo com respeito à prática, não fornece tudo aquilo que uma investigação sobre uma ação concreta a realizar comumente requer. Mas é graças ao conhecimento desse primeiro princípio que podemos, em seguida, conhecer mais determinadamente os bens e os males. A *sindérese* nos dá a conhecer tal princípio, como lei do nosso intelecto.

Igualmente, não julgamos apenas aquelas conclusões a que chegamos pela ciência matemática, física ou pela filosofia: temos que julgar também aquilo de que deliberamos

com respeito à conduta, se determinamos ou não de modo adequado o bem a ser feito e o mal a ser evitado em relação aos primeiros princípios do direito natural.

Posso, por exemplo, julgar que uma ação acerca da qual antes deliberava não é correta segundo um princípio de direito natural. Temos duas virtudes, novamente anexas à prudência, que aperfeiçoam esse juízo acerca do que se deliberou (a *synesis* e a *gnome*), mas a operação dessas virtudes seria impossível se, antes, elas não recebessem princípios da *sindérese*.

Vemos, portanto, que a *sindérese*, essa parte do hábito dos primeiros princípios, é indispensável para qualquer deliberação e juízo que tenha como objeto a prática. Conhecendo a amplitude do conceito de prática em Tomás de Aquino — que inclui operações e obras de repercussão individual e social, bem como, concebida de modo mais amplo, as operações técnicas —, vemos que ele é da maior importância.

Antes de passarmos aos outros hábitos intelectuais, precisamos nos perguntar: o que é apreender imediatamente? Certamente Tomás de Aquino não tem em vista nenhum tipo de intuição intelectual de tipo idealista, já que a experiência é sempre o pressuposto temporal-psicológico de todo conhecimento.

No entanto, neste assunto, Tomás se permite falar num ato de intuição do inteligível, *intuitus*, que, seguindo uma indicação de Edith Stein, não está tão distante daquilo que a fenomenologia chama de intuição categorial.

Intuir o inteligível — como o ente comum e o bem universal, que são elementos dos primeiros princípios do intelecto humano — consiste na leitura, na “inspeção”, das essências, que o intelecto agente pode realizar desde que lhe sejam oferecidos os fantasmas pela imaginação.

Não é ocasião para que expormos em pormenores como Tomás compreende a operação de iluminação dos fantasmas pelo intelecto agente, mas será útil destacar que essa intuição, leitura, inspeção da essência é uma operação intelectual fundamentalmente distinta do que a filosofia chama de raciocínio.

Quando conhecemos uma coisa pela sua essência, conhecemo-la por ela mesma, e por isso não precisamos de uma outra para descobrir o que ela é, ou para julgar daquilo que pensamos que ela possa ser.

No discurso da razão, por outro lado, nós obtemos conhecimento mediato, isto é, um conhecimento que repousa sobre a força do conhecimento de um outro. Obtemos, para sermos diretos, conclusões derivadas de princípios. Princípios aqui são proposições

conhecidas por si, isto é, pela intelecção dos seus termos; conclusões são proposições conhecidas por outro, isto é, pelo argumento, que permite conhecê-las a partir de proposições conhecidas por si.

Essa capacidade que temos de conhecer algumas coisas imediatamente, por intelecção, como os primeiros princípios do intelecto prático, é algo que, segundo Tomás, faz o homem tangenciar, no seu ponto máximo, a natureza angélica. Raciocinar é próprio do homem, isto é, conhecer discorrendo de um a outro. Inteligir, porém, é próprio do anjo, que intui tudo aquilo que conhece.

Disso podemos conceber a sublimidade da que a *sindérese* — a parte do hábito dos primeiros princípios que trata da prática — tem para Tomás. A *sindérese*, esse hábito indelével pelo qual intuímos os princípios universais do justo, que sempre nos inclina ao bem, nos faz tangenciar, em nosso ponto máximo, a natureza angélica.

Vejamos, mais brevemente, as outras duas virtudes intelectuais que tratam dos necessários.

A virtude da ciência aperfeiçoa o intelecto no que diz respeito ao conhecimento de coisas e eventos a partir de suas causas. Ter ciência de um evento físico, por exemplo, não consiste em ter uma opinião correta a seu respeito, mas em ser capaz de formar um juízo que tenha por fundamento os princípios do seu funcionamento, o que é o mesmo que conhecer a causa do evento. Do mesmo modo, uma pessoa em posse da ciência matemática é, por sua vez, capaz não apenas de dar uma resposta acidentalmente correta a um problema matemático, mas de demonstrar a sua solução a partir dos princípios do número.

Enfim, a sabedoria, de modo semelhante à ciência, consiste num conhecimento a partir das causas, mas agora das causas mais elevadas do ente (do que é). Nessa acepção, estar em posse da virtude da sabedoria significa ser capaz de conhecer a realidade a partir dos seus princípios fundamentais, que são tratados na filosofia primeira ou metafísica¹³.

Os hábitos que aperfeiçoam o intelecto enquanto visa a objetos contingentes são, por sua vez, a arte a prudência. Não por acaso, o objeto desses hábitos são sempre *obras* (*operabilia; opera*)¹⁴ a serem realizadas pelo homem, que podem ou não vir a ser, a depender de sua atividade.

¹³ Para a relação entre ciência e sabedoria, cf. *ST*, I-II, q. 57, a. 2, resp. e ad 1.

¹⁴ Não é simples dar uma tradução para o que o Tomás chama de *operabilia*. Optamos aqui por traduzir por obras, alertando, porém, o leitor que o termo não deve ser compreendido apenas como a coisa exterior que é objeto da arte.

O campo das obras humanas comporta uma divisão em dois campos: de um lado, há aquelas obras que são *feitas* por uma pessoa (*factibilia*), enquanto ela dá a uma matéria exterior a si uma forma concebida intelectualmente; de outro, há *ações* que subsistem no próprio sujeito que opera (*actibilia*).

Essa dúplici divisão fornece o principal critério de distinção entre arte e prudência: a virtude da arte aperfeiçoa o intelecto para a produção de obras exteriores, e a virtude da prudência, por sua vez, para a ação.

É importante observar que caem sob a virtude da prudência apenas as ações humanas *contingentes*, já que são apenas essas que podem vir a ser sob a influência (ainda a ser determinada ao longo da exposição) da potência intelectual. Isso exclui, portanto, todos os atos da potência vegetativa. Pensemos, por exemplo, na não voluntariedade da digestão alimentar: essa operação não é objeto da prudência, já que ela ocorre necessariamente uma vez que o alimento esteja presente no estômago (ou no órgão análogo) de um vivente¹⁵.

Devemos destacar também que, por serem hábitos *intelectuais*, arte e prudência estabelecem ambas um campo de verdades — diferente, é certo, das verdades que encontramos nas virtudes intelectuais acerca dos necessários — a propósito da produção e da ação. O intelecto sempre capta o seu objeto sob a razão do verdadeiro, ainda que, no caso da prudência, como veremos adiante, a esse aspecto se some a razão de bem. Isso quer dizer que há verdades *poéticas* (de produção) e verdades *práticas* (de prudência), estabelecidas a partir da conformidade das obras (obras exteriores ou ações) às regras do intelecto.

Essa primeira confrontação do objeto da prudência com o das demais virtudes intelectuais já nos fornece alguns resultados importantes para a determinação da essência dessa virtude: sabemos agora que a prudência é uma virtude que aperfeiçoa o intelecto enquanto se dirige a objetos contingentes e, dentre esses, mais especificamente, às ações humanas.

A determinação do objeto da prudência, porém, não pode ser completa sem que a coloquemos na perspectiva das virtudes cardeais: semelhantemente à temperança, à coragem e à justiça, a prudência tem como objeto formal um *bem humano*¹⁶.

¹⁵ No vocabulário de Tomás, essas operações, embora sejam atos do homem, não são atos propriamente humanos, porque não são atos exclusivos ao homem com respeito aos entes de uma espécie com a qual ele compartilhe o gênero.

¹⁶ Cf. *ST*, II-II, q. 47, a. 4, resp.: “Bonum autem, in quantum huiusmodi, est obiectum appetitivae virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est ad id quod est bonum non sub ratione boni, plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est id quod est

Em linhas bastante gerais, o bem é o objeto próprio das potências apetitivas, que visam, por meio de seus atos, aos objetos como *fins* para o sujeito. Os atos do apetite inferior (composto do concupiscível e do irascível) recebem o nome de *paixões*; os atos do apetite superior, ou vontade, consistem em *volições*.

O objeto formal de uma paixão é sempre um bem sensível, já que ele é apresentado ao apetite concupiscível ou irascível com a mediação da percepção sensível ou da imaginação (sensibilidade). Tanto a temperança como a coragem retificam paixões e têm, portanto, bens sensíveis como objeto.

A temperança ordena os desejos dos prazeres do tato, que têm por objeto a comida, a bebida e o sexo, que são fonte dos prazeres humanos mais veementes. A coragem, por sua vez, ordena os medos dos perigos de morte, que têm por objeto um bem árduo, a saber, fazer frente a uma ameaça que ponha em perigo a vida.

As volições, por sua vez, dirigem-se ao seu objeto com a mediação do intelecto e, portanto, dirigem-se a um bem captado sob a razão de universal. Entre as virtudes cardeais, à justiça cabe a retificação de uma classe de volições, a saber, aquelas que dizem respeito a um outro que não o sujeito da virtude¹⁷.

O bem próprio da virtude da justiça é exatamente o que, na tradição jurídica antiga e medieval, chama-se *direito (ius; iustum)*¹⁸: uma coisa que é devida a alguém. Só o intelecto pode apresentar à vontade uma coisa *enquanto* devida a alguém, e é exatamente por isso que essas operações decorrem sempre do apetite superior, o que é o mesmo que dizer que as operações de justiça são *sempre* volições.

Um exemplo poderá deixar mais claro o que significa dizer que o direito é o objeto da justiça.

Na compra e venda de um carro celebrada por duas pessoas, emergem duas obrigações jurídicas: a da transferência da propriedade do carro do vendedor para o comprador; e a do pagamento da quantia contratada do comprador ao vendedor.

bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur”.

¹⁷ Tomás tem considerações especialmente esclarecedoras acerca das distinções entre paixões e volições, apetite sensível e intelectivo, em *ST*, II-II, q. 58, a. 8 e 9. Esses artigos do Tratado da Justiça estabelecem uma série de opostos (ação exterior/paixão interior; bem próprio/bem de outro) que ajudam a compreender o que há de original na virtude moral da justiça com respeito a coragem e temperança.

¹⁸ Para essa discussão, cf. o tratamento de M. VILLEY, *Questões de Tomás de Aquino sobre Direito e Política*, São Paulo, Martins Fontes, 2014, pp. 109-130.

É evidente que esse contrato de compra e venda se sujeita às normas jurídicas — aqui, ao regime do nosso Código Civil — e, portanto, ao que chamamos modernamente de direito *objetivo* (*norma agendi*). Por outro lado, desse mesmo contrato decorrem os assim chamados *direitos subjetivos* (*facultates agendi*) para ambas as partes: o de recebimento do bem comprado e o de recebimento do preço.

O que chamamos de direito aqui — direito como objeto da justiça — não corresponde, porém, a nenhuma dessas duas acepções modernas do termo.

O comprador do carro, ao efetivar o pagamento do preço ao vendedor, realiza um ato *de justiça*, um ato que tem como objeto a quantia que ele entrega à outra parte do negócio, porque, de acordo com as normas jurídicas, ela lhe é devida. Inversamente, na transmissão da propriedade do carro para o comprador, o vendedor realiza também um ato *de justiça*, enquanto visa, pela sua ação, dar ao comprador aquilo que é seu, isto é, o carro, nos termos acordados.

O direito enquanto objeto da justiça é exatamente a *coisa devida* (carro ou preço) por um sujeito de direito a outro sujeito de direito. É, portanto, em referência ao ato de justiça que se deve compreender direito nessa acepção.

A justiça, a coragem e a temperança são virtudes cardeais porque são os principais hábitos morais que capacitam o homem a operar — em suas paixões ou ações exteriores — com retidão¹⁹. Sem que houvesse, porém, uma quarta virtude cardinal — a prudência —, essas virtudes morais nem mesmo seriam possíveis.

Como talvez já tenha ficado claro no exemplo que demos do contrato de compra e venda, o ato das virtudes morais pressupõe uma regra que forneça o seu critério de correção *moral* — no nosso exemplo, uma regra fornecida diretamente pela lei positiva (*norma agendi*). Os apetites *não* fornecem a regra da sua própria retidão, mas são antes *informados* por outra faculdade da alma para a sua retificação.

Essa potência da alma que informa a *regra* das paixões e das ações é o intelecto, aperfeiçoado pela virtude da prudência. A prudência encontra seu lugar entre as virtudes cardeais exatamente pela função que tem de dar a regra para a realização do bem humano.

Nesse sentido, confrontada com as demais virtudes cardeais, a prudência tem como objeto um *bem* apresentado como *bem reto*, isto é, determinado pelo intelecto como

¹⁹ Cardinal deriva do latim *cardo*, que significa *dobradiça*. Essas virtudes recebem esse nome, porque são como dobradiças que articulam toda a vida moral de um sujeito. Elas tratam das principais matérias práticas. Cf. *ST*, I-II, q. 61, a. 3, resp.

conforme à *reta razão* (*recta ratio*) e, portanto, como um objeto adequado para as apetições do homem²⁰.

Obtemos como mais um resultado dessa comparação da prudência às outras virtudes o conceito de *retidão*, *correção*, o aspecto formal que a virtude da prudência confere às paixões e ações humanas. Não há retidão de conduta sem que haja um princípio *racional* que a dirija — e é tarefa da prudência a determinação da *reta razão* da conduta.

Prosseguindo em nossa exposição, precisamos agora, para captar a essência da prudência, investigar em mais detalhes a relação que ela guarda para com as operações estritamente morais (ou seja, operações cujo princípio é o apetite) da pessoa humana.

O primeiro passo para tanto consiste em estabelecer a relação entre fins morais e tudo aquilo que é em vista de um fim moral (*ea quae sunt ad finem*)²¹.

Como já dissemos, as paixões e as volições visam sempre a um bem, que tem razão de fim, isto é, de algo em vista do qual o sujeito orienta a sua atividade. Uma vida humana *boa*, porém, exige que os fins visados pelos atos apetitivos sejam fins correspondentes ao *bem do homem*, que é um bem *segundo a razão*.

Os fins *bons*, os fins que devem ser procurados pela pessoa humana, são, de algum modo, fundam-se mais próxima ou mais remotamente no hábito da lei natural (na *sindérese*)²².

Como podemos imaginar, pela simples comparação com o princípio de contradição, um análogo do primeiro preceito da lei natural para toda a atividade da razão (não apenas prática), os fins captados pela razão natural são de grande generalidade e, portanto, também os preceitos de lei natural. Apreendemos como bens o bem universal (que discutiremos em mais pormenores mais adiante), mas também bens particulares, como a vida, os bens necessários para a subsistência, etc.

²⁰ Cf. *ST*, I-II, q. 47, a. 7, resp.: “hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur”.

²¹ Contemporaneamente, é comum que se chamem *ea quae sunt ad finem* de meios. Empregaremos as duas expressões indistintamente, conscientes das ambiguidades que o termo “meio” pode guardar num trabalho de filosofia escolástica. Sempre que “medium” tiver o sentido de medida entre a carência e o excesso, usaremos a expressão meio-termo; por outro lado, quando usado num contexto lógico, traduziremos “medium” por termo-médio.

²² O conceito tomista de razão natural é possivelmente o passo mais relevante para a distinção do conceito escolástico de experiência daquele apresentado pelo empirismo. A proximidade desse conceito com o *a priori* kantiano impulsionou o pensamento de uma importante corrente tomista do século XX, conhecida como tomismo transcendental. Cf. Karl RAHNER, *Spirit in the World*, New York, Continuum, 1994.

Dos bens particulares, vêm determinações como “não mate” (a vida é um bem), “não roube” (a propriedade é um bem), “coma o suficiente para as suas necessidades” (a alimentação moderada é um bem), “não fuja de uma luta justa” (a proteção pessoal é um bem, ainda que árduo)²³. Ao conjunto das determinações do bem humano a ser procurado (e, correlativamente, do mal a ser evitado), Tomás dá o nome de *lei natural*: regras e medidas conhecidas pela razão natural, que dirigem o homem ao fim próprio à sua natureza²⁴.

É evidente, porém, que essas determinações, por demais universais, são insuficientes para a direção da atividade de uma pessoa, ainda mais se considerarmos que a tarefa moral engloba o bem humano *total*.

Por esse motivo, à razão cabe não apenas fornecer os princípios universais da ação conhecidos naturalmente, mas também conclusões — analogamente à ciência e à sabedoria com respeito aos primeiros princípios das demonstrações — que determinem os *meios* de concretização dos preceitos de lei natural.

A tarefa da virtude da prudência consiste exatamente na aplicação dos princípios universais às ações singulares, o que pode exigir sucessivas etapas de determinação/especificação dos fins mais universais até chegar aos fins mais particulares a serem efetivados por uma pessoa.

O modo mais simples de ilustrarmos essas considerações é o recurso a exemplos de silogismos²⁵.

Na demonstração teórica, temos sempre uma premissa maior mais geral (que não necessariamente é um dos primeiros princípios do intelecto) do que uma premissa menor:

Maior: O homem é mortal.

Menor: Sócrates é homem.

Conclusão: Sócrates é mortal.

²³ Na filosofia do direito contemporânea, deve-se mencionar o trabalho de John Finnis de enumeração dos bens próprios à natureza humana, que ele chama de bens básicos. Uma vida boa é uma vida que satisfaça as inclinações naturais do homem pelos seguintes bens: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, sociabilidade, razoabilidade prática e religião. Cf. *Natural Law and Natural Rights*, New York, Oxford, 1996, pp. 81-99.

²⁴ Uma discussão mais aprofundada acerca da *synderesis* exigiria também um excuro detalhado acerca da lei natural, o que só poderemos desenvolver ao tratarmos do juízo de prudência. Cf. *ST*, I-II, q. 94, a. 2, 3 e 4.

²⁵ Os sucessivos silogismos — todos práticos, à exceção do primeiro — sacrificam a formalização em benefício de um contato mais direto com problemas práticos potenciais, especialmente jurídicos, que atestam a necessidade da determinação prudencial dos meios. Para um tratamento mais sistemático do assunto, cf. Neil MACCORMICK, *Legal Reasoning and Legal Theory*, New York, Oxford University, 1978, pp. 19-52.

Tanto a maior como a menor têm em comum um termo-médio (homem), que possibilita a ilação de que Sócrates seja homem.

De modo semelhante, no silogismo prático, a premissa maior tem sempre maior grau de generalidade do que a premissa menor. A maior, nesse contexto, é habitualmente chamada de preceito; a menor, por sua vez, corresponde às informações relevantes do caso para a subsunção da norma:

Preceito geral: Não se deve matar injustamente a uma pessoa.

Caso: Matar Sócrates é injusto.

Preceito específico: Não se deve matar Sócrates.

Se a lei natural pode, como nesse caso, fornecer o conteúdo do preceito geral (nossa premissa prática maior), ainda resta à operação do intelecto a aplicação dessa norma ao caso singular de Sócrates.

Pela sua simplicidade, esse primeiro exemplo de silogismo prático não nos permite captar precisamente qual é o papel da prudência para a determinação do que deve ser realizado por um agente moral. Passemos, portanto, a um exemplo mais complexo:

Preceito geral: O homicídio deve ser punido de modo justo.

Caso: No Estado B, a pena estabelecida para o homicídio é a pena capital.

Preceito específico: Deve-se punir o homicídio com a pena capital.

Mais uma vez, começamos com um princípio bastante universal da razão prática, que exige a punição de um delito especialmente gravoso para o bem comum: o homicídio. Essa pena deve ser justa, o que significa que deve guardar proporcionalidade para com as penas estabelecidas para outros delitos mais ou menos graves e, também, que não deve violar a dignidade da pessoa humana.

No entanto, como bem sabemos, o emprego da pena capital — enunciado como justo pela premissa menor do silogismo prático apresentado acima — pode ser questionado nos mais diferentes níveis: estritamente jurídicos (o que diz a Constituição e os tratados internacionais de que essa comunidade política é signatária?), pragmáticos (a pena capital

promove o bem comum da comunidade política em questão?), ou morais (seria ou não proibida pelo direito natural a pena capital?)²⁶.

Em casos desse tipo, o agente moral — aqui, possivelmente um legislador — precisa ser capaz de identificar qual termo ligar ao termo-médio do silogismo (“pena justa para o homicídio”), o que consiste numa atividade do intelecto prático.

Chegar às conclusões práticas corretas, ou — o que é o mesmo — determinar os meios adequados para a realização do fim enunciado por um preceito universal, exige daquele que decide um intelecto aperfeiçoado pela virtude da prudência.

Isso se explica pela radical contingência do objeto *prático*: uma vez que a retidão moral de uma paixão ou de uma ação pode variar muito de acordo com as circunstâncias do sujeito e do mundo no qual ele age, a simples inclinação natural das potências humanas para o bem — e mesmo a inclinação aperfeiçoada pela virtude moral — é insuficiente para que a pessoa humana determine a sua conduta adequadamente.

A temperança, retificando a concupiscência, permite ao homem não se afastar da razão pela atração que objetos de desejo exercem sobre ele; a coragem, por sua vez, é condição do juízo reto, impedindo que o homem seja desviado dele pelo medo ou pela audácia.

A retificação do apetite realizada pelas virtudes morais permite ao agente ter, em princípio, uma intenção *reta* acerca do fim a ser perseguido. Elas são, portanto, essenciais para que a pessoa humana decida retamente, já que é a intenção do fim que fornece um primeiro conteúdo à premissa maior do silogismo prático.

No entanto, por si só, esses hábitos não fornecem uma determinação completa de como e por meio de quais coisas se possa alcançar o meio-termo de excesso e carência, que caracteriza toda a virtude.

Novamente, tentemos ilustrar com o exemplo de um silogismo prático:

Preceito geral (que informa a intenção da temperança): Um homem deve alimentar-se com o suficiente para a conservação da vida.

Caso: O suficiente para a conservação da vida de Sócrates consiste em 2000 kcal/dia.

Preceito específico: Sócrates deve se alimentar com o equivalente a 2000 kcal/dia.

²⁶ O problema a que aludimos consiste no da relação entre lei natural e lei positiva e, mais especificamente, à necessidade de positivação para a determinação dos conteúdos de lei natural. Para essa discussão, cf. Pedro MONTICELLI, *Sobre o Contexto da Crítica de Francisco Suárez ao Modo de Positivação do Ius Gentium em Tomás de Aquino*, Trabalho de Conclusão do Curso de Direito — Faculdade de Direito da USP, 2007.

No nosso exemplo, considerando que Sócrates seja um homem temperante, ele tem a reta intenção do fim (informada pela *synderesis*) a perseguir no que diz respeito ao seu desejo de comida: alimentar-se daquilo que é suficiente para que ele mantenha suas atividades vitais.

No entanto, sem um conhecimento determinado, que só pode ser obra do intelecto — auxiliado, evidentemente, pela experiência e, eventualmente, pelo estudo da nutrição —, ele não poderia conhecer precisamente as características do seu caso, a fim de obter uma conclusão prática que guie a sua alimentação.

Ele só pode, portanto, atingir o meio-termo de excesso e carência com respeito ao objeto do desejo de comida com a mediação da virtude da prudência, ainda que parta de um fim reto. Sem a retidão da intenção, não haveria nem mesmo a possibilidade de pôr o problema nesses termos; mas ela não basta para a determinação da conduta aqui considerada.

O mesmo vale se analisarmos o caso da virtude da justiça. Ainda que ela aperfeiçoe a vontade para que o sujeito tenha como intenção dar a outrem o que lhe é devido, essa intenção geral é, ainda, insuficiente para que suas condutas de fato sejam justas. Vejamos num exemplo:

Preceito geral (que informa a intenção da justiça): Devem-se cumprir todas as obrigações que seguem um contrato validamente pactuado.

Caso: Num contrato de fornecimento X, no valor de 1 milhão de reais, validamente pactuado, o fornecedor é obrigado a indenizar *ilimitadamente* a outra parte por todos os danos diretos e indiretos. Houve um dano indireto no valor de 5 milhões de reais.

Preceito específico: O fornecedor deve indenizar a outra parte pelos 5 milhões de reais.

No caso em questão, temos, como princípio universal de justiça, o dever de cumprir as obrigações contratuais validamente pactuadas. Supondo que o fornecedor do nosso caso seja justo, isto é, tenha a intenção de agir retamente nas suas relações com terceiros, ele deverá realizar *tudo* aquilo que se subsuma ao princípio em questão.

No entanto, assim que analisamos a premissa menor, vemos que a qualificação do dos fatos como um evento danoso que ensejaria indenização é, no mínimo, controversa. É verdade que houve um pacto segundo o qual *todos* os danos diretos e indiretos advindos do contrato de fornecimento devam ser indenizados; é possível, porém, que ao pactuar essa cláusula as partes não tivessem a expectativa de que o valor a ser indenizado pudesse superar

em tal medida o valor do contrato, ou mesmo que a ordem jurídica natural ou positiva não aceite que uma cláusula que conduza a tal resultado para uma das partes de um contrato comutativo seja válida.

Discussões desse tipo, acerca da qualificação dos fatos sobre os quais incidem as normas de justiça, acontecem todos os dias na prática jurídica. Novamente, vemos aqui a imprescindibilidade de uma virtude que aperfeiçoe não apenas uma apetição — aqui, uma volição de justiça —, mas a operação prática do intelecto enquanto determina as regras aplicáveis a um caso singular.

O homem prudente, isto é, o homem capaz de decidir *in concreto*, está capacitado não apenas para o conhecimento dos fins universais que informam a intenção moral: ele conhece os singulares e, por isso, é capaz de determinar adequadamente uma conclusão singular partindo de uma regra universal²⁷.

A partir dessas observações, já podemos compreender melhor agora por que a prudência é uma *virtude* e não meramente uma inclinação natural do homem.

Ainda que os primeiros princípios da razão prática sejam conhecidos *naturalmente*, nem sempre é possível realizar a determinação do que se deve realizar com uma premissa maior extraída do hábito da *sindérese*.

Na construção de silogismos na vida prática e na atividade científica, valemo-nos de uma série de princípios universais que não têm como fonte o intelecto humano — não são princípios de que estamos em posse *por natureza*, mas *por experiência* ou *por doutrina*²⁸.

Nas ciências físicas, por exemplo, utilizamos como premissas maiores de raciocínios princípios compostos por conceitos que não nos poderiam ser informados senão pela mediação da percepção sensível — conceitos cujo conteúdo é empírico, e não puramente racional. Para obtermos princípios universais dessa natureza, precisamos recorrer ao experimento científico e, mais genericamente, à indução.

É evidente que as conclusões que obtemos por meio desses princípios não têm o mesmo *status* científico das demonstrações que não precisam recorrer a premissas maiores extraídas da experiência. Isso não faz, porém, que, do ponto de vista estritamente lógico

²⁷ Cf. *ST*, II-II, q. 47, a. 3, resp.: “(...) ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operations”.

²⁸ Cf. *ST*, II-II, q. 47, a. 15, resp.: “Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam”.

(excluindo o aspecto gnosiológico), esses princípios deixem de servir como premissas universais a serem aplicadas aos casos particulares apropriados.

Do mesmo modo, a razão natural prática não nos informa de uma série de preceitos universais extraídos da experiência dos quais precisamos nos valer para a determinação do bem singular a ser realizado.

Uma pessoa precisa de um conjunto de conhecimentos antropológicos e psicológicos, de natureza empírica, para conseguir determinar com competência de que modo deve agir diante dos outros para sustentar o bem de suas relações sociais. É verdade que esses princípios só são regras para a conduta na medida em que determinam o conteúdo de um bem universal captado pela razão natural — mas isso só reforça a necessidade de uma virtude que faça a passagem das normas universais às ações singulares. Vejamos mais um exemplo:

Preceito geral (de *sindérese*): Deve-se manter a paz nas relações sociais.

Princípio de experiência: Só se pode manter a paz no convívio com pessoas de temperamento colérico evitando, sempre que possível, confrontações diretas.

Preceito específico: Deve-se evitar, sempre que possível, confrontações diretas no convívio com pessoas de temperamento colérico.

Seria possível questionar a validade do princípio de experiência que tomamos como premissa menor — é de fato possível afirmar que, em vista da paz, a melhor atitude no convívio com pessoas de temperamento colérico consiste em evitar o confronto direto?

Esse questionamento, porém, nos reenvia para a necessidade de uma virtude (a prudência) que habilite a razão para *descobrir* a premissa menor desse silogismo prático — um silogismo que nos fornecerá um preceito mais específico do que o imperativo genérico da razão natural²⁹.

Além de princípios empíricos acerca da natureza humana e de suas operações, o sujeito moral também precisa, uma vez que é sempre parte de uma comunidade política, ser capaz de determinar a sua conduta em conformidade com os preceitos da lei positiva. O preceito universal que lhe ordena o cumprimento das obrigações jurídicas estabelecidas pela

²⁹ Esse processo de descoberta, *inventio*, vem sendo tratado na filosofia contemporânea a partir da releitura do juízo reflexivo da *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant realizada por Hannah Arendt. Não temos condições, nos limites deste trabalho de mestrado, de comparar diretamente o pensamento de dois gigantes filosóficos como Tomás e Kant. Quando tratarmos do ato de deliberação, porém, uma série de elementos propiciadores de uma convergência de horizontes hermenêuticos serão trazidos à tona.

ordem positiva só pode ser cumprido pressupondo o preenchimento da premissa menor pelo conhecimento das normas positivas vigentes:

Preceito natural (de *synderesis*): Devem-se cumprir os deveres jurídicos estabelecidos pela ordem jurídica positiva à qual se está sujeito que não violem a lei natural.

Preceito positivo: Em Roma, é um dever do tutor prestar contas, se solicitado, a um ex-pupilo.

Preceito específico: Quem estiver sujeito às leis de Roma deve cumprir o dever de prestar contas a um ex-pupilo seu que o exija.

No caso acima, é claro que o preceito natural que ordena a obediência às normas positivas que não violem a lei natural não basta para que um agente saiba como deve se conduzir: ele precisa conhecer os deveres estabelecidos pela ordem jurídica positiva, pois, de outro modo, não teria a premissa menor do silogismo prático. Esse conhecimento é impossível sem receber a *doutrina*, isto é, o ensinamento de quais sejam as normas jurídicas válidas.

Seja pela capacidade de organizar a experiência, seja pela capacidade de receber uma doutrina, seja pela ordenação das operações psíquicas apetitivas (que favorece ou desfavorece a apreensão dos bens singulares), as pessoas podem ter competências em graus muito distintos para o discernimento de qual seja a premissa menor do silogismo prático. De todo modo, é comum a todos que esse não nos seja um conhecido entregue naturalmente, mas que exige a formação de um bom hábito intelectual.

De todo modo, é nesse contexto que devemos compreender a tradicional doutrina aristotélica, endossada por Tomás, segundo a qual comumente os mais velhos são mais prudentes do que os mais jovens³⁰: eles tiveram um tempo maior para a organização da experiência e sofrem uma menor influência das paixões no processo de decisão³¹.

³⁰ Cf. *ST*, II-II, q. 57, a. 15, ad 2: “*prudentia magis est in senibus non solum propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis*”.

³¹ Tomás recebe a tese de Aristóteles segundo a qual virtudes morais e prudência condicionam-se mutuamente: de um lado, a prudência é indispensável para a operação virtuosa do apetite, como já vimos; de outro, sem a retidão do apetite, o agente moral não tem uma intenção de um fim reto e, portanto, não pode operar prudentemente. Cf. *ST*, I-II, q. 65, a. 1, resp.: “*Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI Ethic. Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes Morales*”.

Antes de concluirmos esta seção, convém aplicar um último método, indicado por Tomás, para a consideração da essência da prudência, a saber a sua comparação com dois outros hábitos que lhe assemelham, sem que se identifiquem com ela.

Tomás mostra que a aplicação desse método é relevante, na medida em que, porque esses outros hábitos frequentemente são denominados prudência, é preciso evitar que uma confusão terminológica se transforme numa confusão conceitual.

O primeiro deles corresponde ao que Tomás prefere chamar de *falsa prudência*: é a prudência que podemos predicar como qualidade de um ladrão eficiente nas suas atividades. Diferentemente do prudente que porta a virtude que aqui consideramos, o falso prudente dispõe congruamente os meios para a realização de um fim *mau* (ou um bem aparente)³².

A exigência de que as operações da virtude da prudência correspondam à determinação do que deve ser realizado para um verdadeiro *bem* exclui a possibilidade de interpretar uma moral prudencial no sentido da tradição tomista como obra de uma razão meramente *pragmática* ou *estratégica*³³.

O sujeito moral não é livre, de um ponto de vista estritamente prudencial, para determinar meios para quaisquer fins: deve determinar os meios para um fim *reto*. A simples habilidade de encontrar meios adequados para a realização de um fim, sem retificação moral, não é virtude.

O segundo hábito com o qual se poderia confundir a prudência que estamos investigando consiste numa *prudência imperfeita*, que habilita o agente para encontrar caminhos adequados para um fim verdadeiramente bom, mas parcial.

Um bom comerciante e um bom marinheiro dirigem suas atividades valendo-se de meios adequados para alcançar um bom fim (a circulação de mercadorias e o transporte de cargas e pessoas)³⁴.

³² Cf. *ST*, II-II, q. 47, a. 13, resp.: “Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum”.

³³ Como ainda veremos mais detidamente, não apenas pela exigência de retidão dos *fins* a serem perseguidos, mas também pela retidão dos meios eleitos para a sua realização, a razão prudencial de Tomás não deixa nenhuma brecha para ser recebida como elemento de uma doutrina utilitária. Há imperativos incondicionados que atuam na formação do juízo de prudência.

³⁴ Cf. *ST*, II-II, q. 47, a. 13, resp.: “Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit”. Guardamos a análise do segundo modo imperfeito de prudência mencionado aqui por Tomás para o capítulo acerca do ato de império.

No entanto, os fins a que serve essa prudência imperfeita são por demais parciais para serem causa de uma vida moral articulada — que, lembremos, é tarefa das virtudes cardeais. A prudência verdadeira serve ao fim da vida humana considerada em sua totalidade: a vida boa absolutamente³⁵.

O fato de alguém demonstrar capacidade para dirigir algumas espécies de negócios humanos nem de longe permite atestar que essa pessoa esteja habilitada para determinar os meios para uma vida segundo a razão.

Não à toa o prudente é considerado um *sábio em matéria prática*: alguém capaz de comandar com solícitude³⁶ tudo aquilo que é necessário para uma vida humana completa e bem ordenada. Ele tem a virtude da *recta ratio agibilium*.

2.2. AS DIVISÕES DA PRUDÊNCIA

A divisão de uma virtude é um dos fios condutores mais importantes de Tomás de Aquino ao apresentá-la. É graças à divisão de uma virtude que aspectos diferentes, que, de outro modo, ficariam encobertos, podem ser destacados.

Dividir uma virtude consiste essencialmente em tomá-la como um todo, ao qual partes diversas se referem. Ocorre que o todo se diz de muitos modos, o que para os fins da nossa exposição é o mesmo que dizer que podemos tomar a virtude da prudência como um todo de diferentes tipos: todo *integral*, todo *genérico* e todo *principal*³⁷.

Começemos com a noção de todo integral. Algo pode ser chamado um todo integral na medida em que o consideramos como um todo composto de diferentes partes integrantes.

Por exemplo, a substância humana, ou o homem, é um todo integral, na medida em que a consideramos como algo que tem como partes integrantes: pés, pernas, genitália, tronco, mãos, braços e antebraços, pescoço, cabeça, etc. Um carro, por sua vez, é um todo integral, enquanto se considera que motor, rodas, capô, portas, etc., são suas partes integrantes.

³⁵ Cf. *ST*, II-II, q. 47, a. 13, resp.: “Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter”.

³⁶ Não nos detivemos na análise do que Tomás chama de solícitude, termo que guarda importantes ressonâncias para com o *Sorge* da filosofia contemporânea. No a. 9 da q. 47 da II-II, ad 2, Tomás vincula expressamente a solícitude ao ambiente de contingência no qual o homem, que tem um intelecto finito, é convidado a agir: “Quia vero materiae prudentiae sunt singulariza contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur”.

³⁷ Para a compreensão do que sejam os dois primeiros tipos de todo em Tomás de Aquino, foi para nós particularmente importante a leitura do *Ente e a Essência* e as aulas que assistimos sobre as *Investigações Lógicas* de Husserl, dadas pelo Prof. Pedro Monticelli.

A ausência de uma de suas partes integrantes faz com que um todo integral seja *incompleto*: esse todo *não tem* algo que essencialmente³⁸ integra todo indivíduo de sua classe. É o caso do carro sem rodas, da melancia sem sementes, do livro com páginas faltando, da calça sem zíper, etc. Podemos imaginar, ou até mesmo encontrar, cada uma dessas coisas — no entanto, porque não têm algo que pertence essencialmente a todos os indivíduos de sua classe, elas serão *incompletas*, não terão um dos membros que um indivíduo perfeito da classe tem.

A confusão mais fácil de fazermos ao pensarmos na relação do todo integral às suas partes integrantes é com a relação da substância aos seus acidentes.

Voltemos ao nosso exemplo do homem. Eu sou moreno, porque tenho cabelos *castanhos*. Caso eu venha a perder os meus cabelos com o tempo, perco uma parte integrante da minha substância, não um acidente: minha substância perde algo que ela *essencialmente* tem como uma de suas partes. Por outro lado, se meus cabelos se tornarem grisalhos, eu não perco uma parte da minha substância: a cor dos meus cabelos não é uma parte integrante da minha substância, mas algo que inere a uma parte da minha substância. Não sou mais moreno, mas grisalho, em razão da mudança da cor dos meus cabelos: em mim, houve uma mudança de qualidade, não de substância, enquanto de moreno passo a grisalho.

Acidentes não são um tipo de parte integrante, nem partes integrantes são um tipo de acidente. Uma parte integrante de uma coisa é algo que ela tem por ser aquilo que ela é; trata-se de um dos seus membros: tenho cabelos porque sou homem; o carro tem motor porque é carro; a melancia tem sementes porque é melancia. Um acidente de uma coisa é algo que inere a ela, algo que é nela e por ela, sem que seja seu membro.

Essa distinção que estabelecemos de acidente e parte integrante tem uma importante repercussão linguística: acidentes podem ser ditos de uma substância, mas partes integrantes nunca podem. Posso dizer: o homem é moreno; o homem é grisalho; o carro é vermelho; o carro é grande. Mas não posso dizer: o homem é cabelo; o homem é mão; o carro é motor; o carro é retrovisor.

Os nomes concretos de acidente (moreno, grisalho, branco, grande, temperante, etc.) designam um todo enquanto se considera que nele inere algo — por isso posso predicar diretamente o acidente da substância, por paronímia, porque só posso predicar um todo de um todo. Por outro lado, os nomes concretos de partes integrantes de uma coisa designam

³⁸ Integrar essencialmente opõe-se a integrar acidentalmente. Algo integra acidentalmente um outro quando, não estando presente nesse outro, esse outro não deixa de ser o que ele é.

apenas as partes, desconsiderando aquilo a que elas se unem no todo — daí eu não poder predicar a parte integrante da substância, porque seria dizer uma parte de um todo.

Tomás de Aquino nos diz que as virtudes podem ser consideradas como todos integrais feitos de partes integrantes. As partes integrantes das virtudes são, por analogia ao que descrevemos acerca de entes corpóreos como o homem e o carro, membros das virtudes: a ausência de uma dessas partes integrantes faz com que a virtude em questão seja incompleta.

No caso da virtude da prudência, Tomás de Aquino destaca oito partes integrantes: a memória, o intelecto ou inteligência, a docilidade, a solércia, a razão, a providência, a circunspeção e a cautela³⁹.

As cinco primeiras partes integrantes da prudência constituem-na enquanto virtude cognoscitiva; as três últimas, enquanto virtude preceptiva, que aplica o conhecimento prático à obra.

Podemos considerar três coisas no conhecimento prático relativo à prudência: o seu objeto; o seu modo de aquisição; e o seu uso.

Se consideramos o conhecimento quanto a seu objeto, compreende-se que a prudência tenha como partes integrantes a memória e a inteligência. A prudência se constitui pela memória, porque ela se aplica a eventos passados — precisamos formar uma memória a partir de eventos passados, da nossa história individual, da história de outro, ou da história comum, a fim de tomarmos princípios e modelos para nossas decisões atuais. Por outro lado, a prudência também se constitui pela inteligência, porque se aplica a eventos presentes

³⁹ Cf. *ST*, II-II, q. 48, resp.: “Respondeo dicendum quod triplex est pars, scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius; et Eustochia sive solertia, quam ponit Aristoteles (nam sensus prudentiae etiam intellectus dicitur, unde philosophus dicit, in VI Ethic., horum igitur oportet habere sensum, hic autem est intellectus). Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem, ipsa cognitio. Quae si sit praeteritorum, est memoria, si autem praesentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur intellectus sive intelligentia. Secundo, ipsa cognitionis acquisitio. Quae fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas, vel per inventionem, et ad hoc pertinet Eustochia, quae est bona coniecturatio. Huius autem pars, ut dicitur in VI Ethic., est solertia, quae est velox coniecturatio medii, ut dicitur in I Poster. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem, ad hoc quod recte praecipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem”.

(contingentes ou necessários), cujas particularidades precisam ser inteligidas como casos de princípios mais gerais.

Quanto ao seu modo de aquisição, o conhecimento prático pode se dar seja pela disciplina recebida de outro (ensino), seja pela descoberta feita ao conjecturar bem acerca da ação. Daqui, tomamos duas outras partes integrantes da prudência: a docilidade, que diz respeito à capacidade de ser ensinado por outro (a perfeição do bom discípulo), e a solércia, pela qual se conjectura velozmente acerca dos meios para a realização de algo. A docilidade é de grande importância em matéria prática, já que, apenas pela atividade própria de descoberta dos meios, o homem não consegue conjecturar acerca da grande extensão de objetos com os quais precisa lidar na vida prática. A solércia, por sua vez, aparece especialmente quando decisões rápidas precisam ser tomadas, como que de improviso.

Quanto ao uso do conhecimento prático, isto é, o uso do conhecimento prático que já se tem acerca de um objeto para o conhecimento de outro objeto ainda desconhecido, a prudência tem como uma de suas partes integrantes a razão, pela qual raciocinamos, isto é, movemo-nos do conhecido ao desconhecido. Por outro lado, se consideramos a razão especificamente enquanto se preceitua algo a ser feito ou a não ser feito, encontramos mais três partes integrantes da prudência: a providência, que ordena um meio acomodado ao fim intencionado; a circunspeção, que dirige a atenção às circunstâncias do que se deve realizar; e a cautela, pela qual se evita aquilo que impede a realização da ação.

Dizer que tais são as partes integrantes da prudência é o mesmo que dizer que, para que alguém seja perfeitamente prudente, é preciso que tenha todas essas oito perfeições: de outro modo, seria como o carro sem roda, o cachorro sem pata, etc. Não teria uma prudência *completa* e, assim, o agente não teria as condições básicas para realizar todas as operações que se esperam de um agente prudente.

A segunda razão de todo pela qual se pode considerar a prudência é aquela do todo genérico ou todo universal. Aqui, a prudência é considerada como um gênero, que contém de modo indeterminado tudo que espécies de prudência contêm e que, feita a determinação, são como que suas partes subjetivas (expressão que logo esclareceremos).

Tentemos compreender o que é o todo genérico a partir do gênero animal. A definição escolástica de animal é: vivente (gênero superior) sensitivo (diferença genérica). Esse gênero contém, de modo indeterminado, tudo que contêm as espécies cujos indivíduos podem ser ditos animais: o cavalo, a borboleta, o homem, etc. Vivente e sensitivo são, para Tomás, partes *lógicas* do animal, isto é, componentes da definição de animal. Leão, homem e cigarra

são, por sua vez, partes subjetivas do animal, porque podem aparecer designando o *sujeito* do predicado animal.

Começemos com a seguinte enunciação: Sócrates é animal. Nessa enunciação, Sócrates é dito animal essencialmente. Como sujeito da enunciação, o indivíduo Sócrates é designado pelo nome próprio: Sócrates. Poderia, no entanto, substituir o nome próprio por um nome comum que designe o mesmo indivíduo: o homem é animal. Nesse caso, homem aparece como sujeito da enunciação exatamente porque o indivíduo Sócrates é um homem, do qual se pode dizer o animal essencialmente. O mesmo valeria caso eu trocasse Sócrates por Bonnie (meu cachorro), fazendo as devidas adaptações no exemplo.

As espécies de uma virtude são partes subjetivas da virtude tomada como um todo genérico, porque o nome da espécie pode designar o sujeito de uma predicação genérica.

Aqui, convém contrastar com a exposição anterior, quando falávamos das partes integrantes e do todo integral.

Vimos que o todo integral não pode ser predicado das partes integrantes, porque o todo não pode ser predicado das partes: a mão ou o pé não são o homem. Poderíamos, numa predicação quase metafórica, dizer algo como: as paredes, o teto e o piso são a casa, caso prediquemos a casa simultaneamente de todas as partes integrantes.

Por outro lado, se tomarmos as partes subjetivas (espécies de um gênero) para designar o sujeito de uma predicação do todo genérico, podemos conceber, num certo sentido, um tipo de predicação do todo de suas partes. Isso porque, ao predicar o animal do homem, encontro no homem o animal *completo*. Além disso, o gênero animal *já* contém tudo que o homem contém, só que *indeterminadamente*. A mão, por outro lado, não contém tudo o que o homem contém, nem mesmo indeterminadamente: a mão é membro de um homem, não o homem sem alguma determinação.

A distinção de parte integrante de parte subjetiva é da maior relevância, porque, de outro modo, não poderíamos entender por que a relação da substância integral a seus membros é diferente da relação da espécie ao gênero. A espécie não é um gênero mais completo: o que é dito pela espécie é o mesmo que é dito pelo gênero, com uma determinação que não estava feita antes da adição da diferença específica. Por outro lado, o todo integral é perfeito quando tem todas as suas partes, mas não contém a parte faltante quando ela está ausente: o homem careca não contém o seu cabelo perdido em nenhum sentido, nem mesmo indeterminadamente, tal qual o gênero contém virtualmente aquilo que a espécie contém.

Vejam agora de que modo Tomás divide a virtude da prudência em partes subjetivas⁴⁰. É importante, antes de tudo, observar que estamos falando da prudência propriamente dita, e não da prudência em sentido metafórico, de que tratamos na seção anterior.

Para dividir a virtude da prudência em espécies, Tomás segue o princípio bem estabelecido na sua obra de que os atos e os hábitos recebem a sua espécie do objeto a que se referem. Como a prudência é uma virtude que diz respeito à *prática*, ou, mais estritamente, a algo a ser realizado por um agente livre, o seu objeto é um *bem*.

O *bem* a que o prudente, nos atos de prudência, visa pode ser um bem *próprio* ou um bem *comum*. Caso se trate de um bem próprio, obtemos a prudência *monástica*. Tal espécie de prudência retificará aqueles atos prudenciais que se ordenam ao bem de uma pessoa singular. É o caso, por exemplo, em que o agente delibera, julga e preceitua a si mesmo uma determinada ação, porque ela realizará o seu próprio bem: por exemplo, ao comandar a si mesmo que coma alimentos ricos em ferro ao se descobrir anêmico; ao obrigar-se a realizar exercícios físicos para melhorar a sua saúde; ao exigir do corpo uma série de movimentos para escrever um trabalho de conclusão de curso; etc.

Só é possível falar em prudência monástica porque a pessoa humana pode, mediante uma determinação do intelecto que move a vontade, comandar a si mesma a fazer ou a abster-se de fazer algo. Esse comando, que veremos ser o ato principal da prudência, é dirigido de uma parte do agente — a mente (intelecto e vontade) — a outras partes suas (os membros corpóreos por meio dos quais nos locomovemos, por exemplo). A tese de que, mesmo do ponto de vista estritamente individual, há um tipo de comando — um comando se dirige do prudente para si mesmo — é central para a compreensão das relações de psicologia e ética.

Esse comando do homem dirigido a si mesmo deve, evidentemente, ser conforme à reta razão e é exatamente por isso que ele precisa ser aperfeiçoado pela prudência monástica. Muitos dos problemas relativos à consciência “relaxada” ou à consciência “escrupulosa” do

⁴⁰ Cf. *ST*, II-II, q. 48: “Partes autem subiectivae virtutis dicuntur species eius diversae. Et hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quae differunt specie, ut dictum est, et iterum prudentia quae est multitudinis regitiva dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est autem quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regitiva est prudentia militaris. Quedam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiae, cuius regitiva est prudentia oeconomica; et multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta.”

obsessivo da teologia moral podem ser compreendidos como a carência dessa espécie de prudência.

Como o prudente pode visar também a um bem comum, isto é, a um bem que não é apenas da sua pessoa, mas de todas as pessoas que têm parte em alguma comunidade a que ele pertença, a prudência ganha novas espécies, segundo o bem comum a que se refere⁴¹.

Pode se tratar do bem comum da *família* — e, nesse caso, obtemos a prudência *econômica*, relativa aos assuntos da *casa*. Aqui é importante destacarmos que, no sentido clássico, preservado no Medievo, o problema da *casa* não se refere exclusivamente às relações de paternidade, maternidade, filiação e à reprodução da espécie, mas a tudo aquilo que diz respeito à *produção e reprodução da vida*. A casa é não apenas o lugar da prole, mas também uma unidade produtiva dos bens necessários à vida — é onde acontece a produção agrícola, onde se dá a relação entre proprietário e mão de obra, etc. Quem tem a prudência econômica é, então, capaz de deliberar, julgar e comandar bem acerca de todas essas matérias.

Modernamente, o termo economia passa a designar uma disciplina que trata dos problemas relativos à produção, circulação e distribuição da riqueza, e a figura do empresário prudente se afasta de mais a mais daquela do pai de família prudente. De todo modo, o direito ainda guarda a proximidade do campo da família e da produção econômica ao recorrer ao conceito de *bonus paterfamilias*, que opera como ideia reguladora de um *homem prudente nas matérias da casa* (em sentido clássico), ou seja, nas relações privadas (contratos, responsabilidade civil, matrimônio, etc.). O direito empresarial formula uma noção equivalente, mais recentemente, na ideia do homem ativo e probo.

Há uma comunidade ainda mais importante de que o homem faz parte: a comunidade política. Participar de uma comunidade política significa participar de uma comunidade autossuficiente, que é capaz de promover para os seus membros tudo aquilo de que eles precisam: bens relativos à alimentação, à segurança física, à vida familiar e, sobretudo, relativos ao conhecimento teórico e prático e à convivência com outras pessoas.

A natureza social do homem encontra sua perfeição na vida numa comunidade política, já que nem a vida individual, nem a vida familiar são suficientes para que ele obtenha os bens pessoais mais importantes: a teoria e a ação política.

⁴¹ Possivelmente, o melhor texto para compreender o que é o bem comum para Tomás de Aquino é o *De Regno*. Na pós-graduação, tivemos a oportunidade de escrever um artigo sobre o assunto para a disciplina do Prof. José Carlos Estêvão, da FFLCH-USP, a quem agradecemos pelos comentários.

Como se pode imaginar, a espécie de prudência relativa ao bem comum político é de aquisição difícilíssima: tomar boas decisões acerca do bem próprio ou do bem de sua família é incomparavelmente mais fácil do que tomar boas decisões acerca do que se deve fazer para conservar e aumentar o bem da comunidade política, bem como eliminar os seus males.

Tomás propõe, ainda, uma divisão da prudência política em duas espécies: uma prudência política legispositiva, que pertenceria, primeiramente, ao príncipe (ao governante político) e uma prudência política acerca dos singulares, que pertence também aos súditos.

Tentemos compreender essa distinção a partir do conceito de ação numa comunidade política. Toda ação *dentro de uma comunidade política* se sujeita a determinadas regras e medidas que essa comunidade estabelece como seus limites. O membro da comunidade política age, ou melhor, deve agir segundo essas regras e medidas para não violar os limites da sua comunidade: e é precisamente isso o que chamamos de seguir a lei.

Existem, porém, na comunidade política algumas pessoas — representantes do todo da multidão — que são responsáveis por pôr a lei não costumeira: como um arquiteto, que, antes da construção de um edifício, tem na sua mente uma figura do edifício a construir, os representantes políticos, na função de legisladores, concebem a regra e a medida das ações na comunidade em questão e, por meio do processo legislativo, tornam-nas públicas e vigentes.

Aristóteles, ao nos apresentar o *spoudaios* na *Ética*, está pensando acima de tudo no prudente em matéria política, alguém que tem uma virtude que o torna apto para ver e comandar o que é melhor para a comunidade que ele tem com seus concidadãos.

Por outro lado, todos os cidadãos dessa comunidade política — os súditos, na linguagem de Tomás de Aquino — estão sob o comando da lei política. Estar sob o comando da lei política é diferente de ser empurrado pelo vento ao chão, ou de ser forçado ao vômito por um processo orgânico: trata-se de uma sujeição *racional* de um agente *livre*, que pode ou não realizar, segundo a adesão da sua vontade livre, aquilo que *deve* realizar.

A prudência que trata dos singulares, ou seja, *das ações singulares* que se sujeitam à *regra e medida legal* é exatamente essa prudência do súdito, que opera livremente segundo a lei.

Podemos, evidentemente, dividir a prudência a partir de comunidades mais determinadas de que o homem faça parte. Isso nos forneceria, para usarmos uma expressão

de Paul Ricoeur, prudências *regionais*⁴², relativas, por exemplo, às organizações sindicais, aos grêmios estudantis, às corporações, etc. Essas prudências regionais se encontrariam regidas por princípios mais específicos do que aqueles que encontramos na prudência econômica e na prudência política — e princípios totalmente irredutíveis àqueles da prudência relativa a assuntos individuais.

De todo modo, tudo aquilo que vale para a prudência, considerada como um todo genérico, valerá para cada uma das suas espécies e subespécies possíveis, porque, retomando, o gênero *já contém* o que contém a espécie, sua parte subjetiva, indeterminadamente.

Resta-nos agora falar sobre um último modo de considerar a prudência como um todo: trata-se da prudência como um todo atual com partes potenciais. De todos os modos, esse é o mais importante para o nosso trabalho, porque é, a partir dele, que tomaremos o fio condutor para falarmos dos atos aperfeiçoados pela prudência.

Não podemos desenvolver em todos os seus pormenores a distinção de ato e potência na filosofia de Tomás de Aquino. Mas, para a compreensão do que é um todo atual com partes potenciais, algumas explicações são necessárias.

Atualidade e potencialidade, num dos seus sentidos, referem-se à divisão do ente naquilo que é perfeito e naquilo que é imperfeito. Por exemplo: quanto à luminosidade, o Sol é perfeito, enquanto a atmosfera terrestre é imperfeita. Do ponto de vista da ciência metafísica, Tomás de Aquino é perfeito, enquanto um mestrando a dar seus primeiros passos na pesquisa sobre o assunto é imperfeito. Quanto à prática, a atividade daquele que pode mandar a execução de determinadas tarefas é perfeita, e a daquele que apenas pode aconselhar vias possíveis para a ação é imperfeita.

O Sol tem toda a luminosidade que a atmosfera nos horários de maior ou menor luminosidade tem — e, além disso, tem uma luminosidade *excedente*, que, em momento algum, a atmosfera terrestre tem. Tomás de Aquino tem todos os conhecimentos de metafísica que um principiante nessa ciência tem e, ainda, um outro tipo de perfeição de conhecimento que ele não tem (e talvez nunca venha a ter). Do mesmo modo, aquele que manda a execução de uma tarefa pode realizar, antes de comandar, todas as atividades que meros conselheiros podem realizar (como deliberar e, eventualmente, julgar se o deliberado

⁴² O conceito de prudência regional é uma clara derivação do conceito de ontologia regional apresentado por Husserl em *Ideias I*.

é ou não é bom); os meros conselheiros, porém, não podem mandar aquilo que deliberaram e/ou julgaram. Mandar é algo que pertence apenas a quem tem o comando sobre a execução.

A atualidade está, portanto, do lado do perfeito, do completo — do que tem tudo o que o imperfeito tem, mais uma perfeição que o destaca. A potencialidade está do lado do imperfeito, que tem algo que o perfeito tem, mas não tem toda a perfeição que lhe faria ser como o perfeito.

É por isso que o imperfeito pode ser dito, com respeito ao perfeito, uma parte *potencial*. O perfeito é um todo *atual*, com todas as perfeições das suas partes potenciais e uma perfeição que o faz ser mais do que a mera soma dessas partes.

O Sol não meramente tem toda a luminosidade que podemos encontrar em qualquer momento na atmosfera terrestre: ele é *causa* da luminosidade, porque é um imenso reator de fusão nuclear, coisa que a atmosfera terrestre *não é*, mesmo nos seus momentos de maior brilho.

A ciência metafísica de um Tomás de Aquino tem como suas partes potenciais a ciência metafísica de todos os principiantes no estudo dessa ciência, mas tem, além disso, um grau de extensão, intensão, distinção e clareza que não pode ser reduzido a uma soma do que encontramos naqueles que ainda procuram adquirir essa ciência.

É esse *excedente* de perfeição que faz de Tomás de Aquino (como Platão, Aristóteles, Kant ou Hegel, para mencionar alguns dos grandes nomes da história da metafísica...) um mestre para os que pretendem adquirir a ciência metafísica — coisa que não pode ser igualada por principiantes em metafísica, nem mesmo se somássemos tudo aquilo que eles sabem do assunto. O perfeito pode fazer tudo aquilo que o imperfeito pode fazer, ou seja, descrever tudo aquilo que os principiantes em metafísica começam a conhecer — mas realiza ainda algo *excedente*, como, por exemplo, encontrar um fio condutor original para a dedução das categorias aristotélicas (como fez Tomás de Aquino).

Do mesmo modo, aquele que manda com retidão não só tem como perfeições o deliberar corretamente e o julgar corretamente — algo que, como já falamos, qualquer conselheiro pode fazer. Ele tem também como perfeição um ato *excedente*, irreduzível aos anteriores: delibere o quanto for, julgue o quanto for, o mero conselheiro não chegará, sem o poder de mando, ou ao menos sem persuadir que outro mande algo a si mesmo, a obter a execução de um trabalho. Falta ao conselheiro uma perfeição que, a menos que se torne comandante, nunca permitirá que suas máximas ultrapassem o grau de conselhos, pois não

têm uma força coativa, independente da adesão do aconselhado. Não consegue produzir *preceitos, imperativos* no sentido mais próprio da expressão.

Apliquemos agora, então, essas considerações à divisão da virtude da prudência segundo o todo atual e as partes potenciais.

Tomás apresenta três partes potenciais da virtude da prudência, isto é, três virtudes imperfeitas com respeito à prudência, que têm *algo* daquilo que a prudência tem, mas não têm *tudo aquilo* que a prudência perfeita tem⁴³. O que falamos ao compararmos o conselheiro ao comandante já preparou o terreno para realizarmos essa distinção.

Como vimos, alguém que seja meramente conselheiro de um outro *delibera*, isto é, investiga os melhores meios que o outro pode usar para obter um fim determinado. Eventualmente, ele *julga* se esses fins são ou não são bons, quando comparados a algum padrão normativo.

Nem deliberar, nem julgar, nem mesmo deliberar e julgar *juntos* esgotam, porém, a perfeição que encontramos no comandante. O comandante tem uma perfeição excedente, que é a de comandar que aquilo que foi deliberado e julgado como sendo bom seja executado.

A virtude que aperfeiçoa o comandante, para que não apenas delibere e julgue retamente, mas para que *comande* retamente, é precisamente a virtude da prudência no sentido mais estrito. Essa é a virtude *total*, cujo ato contém todas as perfeições dos atos das partes potenciais da prudência.

As partes potenciais da prudência correspondem, por sua vez, àquelas perfeições que podemos encontrar *até mesmo* no mero conselheiro. Relacionam-se à *deliberação reta* e ao *juízo reto*.

Essas partes potenciais da virtude são chamadas também de virtudes anexas ou virtudes auxiliares. Isso porque, embora elas não aperfeiçoem o ato da virtude principal, elas auxiliam, estão juntas da virtude principal na realização do seu ato completo.

Para compreendermos essa denominação, pensemos, inicialmente, na atividade de costurar um vestido⁴⁴. Unir pedaços de tecido usando-se de linhas, agulhas e máquinas

⁴³ Cf. *ST*, II-II, q. 48, resp.: “Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae eubulia, quae est circa consilium; et synesis, quae est circa iudicium eorum quae communiter accidunt; et gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere”.

⁴⁴ A distinção entre atos principais e atos auxiliares aqui exposta segue quase à risca a discussão entre o Estrangeiro e Sócrates, o Jovem, na segunda metade do *Político* de Platão, acerca das causas próprias e das causas auxiliares. Não por acaso o assunto desse diálogo é o *bom governo* de uma cidade — tarefa própria da prudência política na tradição filosófica.

corresponde *perfeitamente* ao ato de costura: é essa a atividade que devemos realizar para obter um vestido como resultado-final. No entanto, essa atividade não seria possível caso, anteriormente, uma série de outras atividades auxiliares não tivessem sido levadas a efeito, tais quais o tingimento do pano, a fabricação de linhas, a produção de agulhas e máquinas, o corte do tecido e a medição das proporções, para enumerarmos algumas.

Podemos dizer, portanto, que, com respeito ao ato perfeito de *costura de um vestido*, todos os atos que acabamos de mencionar são *atos parciais e auxiliares* que *podem*, se inseridos na cadeia causal de produção do vestido, compor o *ato total de costura*. Nenhum deles é estritamente um ato de costura do vestido, mas, sem qualquer um deles, costurar um vestido não seria possível. Correlativamente, caso só houvesse esses atos auxiliares, um vestido nunca viria a ser produzido, porque faltaria o ato principal, da costura em sentido estrito.

É o último ato (a costura) que põe termo ao processo de produção, pois é ele que tem relação imediata com o fim do processo — o vestido *real*. No entanto, todos os outros atos, se postos na cadeia de produção de um vestido, podem ter uma relação mediata (aqui, mediada pelo ato de costura) para com o mesmo fim desse processo⁴⁵. Tingir o tecido, fabricar agulhas, medir proporções podem participar da produção de um vestido.

Voltemos à prudência. Como vimos, Tomás de Aquino denomina *império* ao ato da virtude da prudência, isto é, a determinação, o comando do que deve ser realizado. Esse ato consiste essencialmente no *preceito* da razão prática, que manda que um outro — outra parte do agente, ou outra pessoa — dê realidade a um estado de coisas. É o ato *excedente* que encontramos no comandante, mas não encontramos no mero conselheiro. Corresponde a atividade de costurar do nosso exemplo.

A deliberação e o juízo correspondem às operações auxiliares da costura, que podem nem mesmo levar à produção de um vestido: o pano produzido pode ficar estocado até se deteriorar, as agulhas produzidas podem enferrujar-se ou, em vez de servir à produção de um vestido, ser usadas por um artista numa instalação de arte contemporânea, etc. Nem por isso não é possível conceber que agulhas ou panos que nunca venham a entrar efetivamente no processo de confecção de um vestido possam ser mais bem ou menos bem produzidos.

Aquilo que um conselheiro faz — deliberar ou julgar — pode não chegar nunca a ser preceito, a não requerer, portanto, a virtude da prudência, que retifica principalmente o

⁴⁵ Para uma discussão importante acerca da relação de causa e efeito na vida prática, cf. N. HARTMANN, *Ética*, Madrid, Encuentro, 2011, pp. 227-263.

imperativo. No entanto, mesmo o mero deliberar e o mero julgar têm virtudes correspondentes, que são *partes potenciais* da prudência total. É perfeitamente possível deliberar *bem* e julgar *bem* sem o poder de mando. É precisamente o que faz um bom conselheiro.

No ato de deliberação, o agente moral, numa espécie de raciocínio prático, considera diversos meios possíveis para a consecução de um determinado fim. Quando deliberamos, investigamos meios adequados para dar realidade a algo que intencionamos. A virtude que a aperfeiçoa é a *eubulia* (do grego, “bom conselho”). Aquele que tem a virtude da *eubulia* está bem disposto para encontrar com prontidão soluções possíveis para a realização dos fins intencionados⁴⁶.

Como não basta que o agente moral encontre meios *adequados* a serem preceituados, mas também meios *bons*, há um segundo ato auxiliar, que é o ato de juízo. Nesse ato, considera-se a bondade ou maldade (absoluta ou relativa) dos meios que passaram pela deliberação do agente. Podem intervir aqui considerações de utilidade (tal meio é mais útil do que outro para a realização do fim?) ou mesmo estritamente morais (tal meio é lícito?).

Quanto ao ato de juízo prudencial, encontraremos duas partes potenciais da prudência a aperfeiçoá-lo: a *synesis* e a *gnome*. O critério dessa divisão consiste em que, na vida prática, temos que formar juízos não só sobre o que há de mais comum, ordinário — para o que basta a capacidade de comparar certos estados-de-coisas com padrões que regem os casos comuns —, mas também sobre o que há de excepcional, extraordinário — o que requerer a capacidade de, a partir de princípios mais distantes do caso concreto, porque mais universais, encontrar soluções determinadas.

A *synesis* aperfeiçoa os juízos acerca das ações que acontecem comumente — por isso, são juízos cujo critério são as regras comuns da ação. O homem que tem *synesis* é chamado de sensato, pois tem um bom sentido acerca do que deve operar. A virtude que aperfeiçoa o juízo acerca do que ultrapassa as regras comuns da ação é a *gnome*, pela qual se forma um juízo perspicaz⁴⁷.

Para mantermos a analogia já começada com os panos e as agulhas, poderíamos dizer que o agente que tem *synesis*, quanto à decisão prudencial, é como o crítico de moda que julga competentemente acerca das coleções comuns, que seguem as tendências e evoluções ordinárias da confecção de vestuário; já o agente que tem a *gnome* é como o crítico que julga

⁴⁶ Cf. *ST*, II-II, q. 51, a. 1-2.

⁴⁷ Cf. *ST*, II-II, q. 51, a. 3-4.

bem, a partir dos princípios mais elevados que regem o gosto, acerca das coleções que rompem com as tendências mais óbvias e comuns em vigor⁴⁸.

Tudo que falamos sobre a insuficiência da deliberação e do juízo para a realização de um ato de prudência evidentemente *não* importa nenhuma desvalorização desses atos. Afinal, sem a produção do pano e das agulhas não haveria vestido: sem deliberar e sem julgar retamente, não é possível comandar retamente. Além disso, os atos preparatórios *bem* realizados são as condições básicas para que o ato principal possa se dar retamente. Um pano mal feito, uma tesoura cega, tudo isso dificilmente pode levar à produção de um bom vestido, por melhor que seja a costureira. Do mesmo modo, por melhor comandante que alguém possa ser, dificilmente comandará bem se não for capaz de deliberar e julgar bem (ou se não for auxiliado por quem o faça...).

As consequências disso são da maior importância para uma teoria do poder exercido sob a forma do justo, tal qual exige o Estado de direito moderno. O Estado de direito moderno tem o monopólio do uso da força e, portanto, em última medida, o poder coativo, necessário para o *comando*, para o império. Isso, porém, não significa que o comando advindo de fonte estatal seja bem realizado pelo mero fato de ter como fonte o poder legislativo do Estado. O *comando*, para ser bem realizado, pressupõe a *reta* realização de deliberações e de juízos acerca do que deve ser comandado aos cidadãos. De algum modo, as instituições democráticas tentam produzir a boa deliberação e o bom juízo acerca do que virá a ser imperativo para os cidadãos (e também para os agentes do Estado) por meio de um complexo procedimento de distribuição de competências, separação dos poderes, designação de tarefas, escuta das organizações sociais, etc. A tarefa de descrever esses importantes mecanismos pertence à teoria constitucional. Aqui, podemos apenas apontar que eles são as principais garantias que temos para que comandos vindos do Estado sejam precedidos por boas deliberações e bons ajuizamentos.

Encerrada essa exposição da divisão da virtude da prudência em partes integrantes, partes subjetivas e partes potenciais, podemos, então, recolher como resultado para os nossos desenvolvimentos posteriores os três atos “descobertos” na análise da prudência em suas partes potenciais.

Há, em primeiro lugar, o ato de deliberação, ao qual corresponde a virtude da *eubulia*; em segundo lugar, há o ato de juízo, ao qual correspondem as virtudes da *synesis* e da *gnome*

⁴⁸ No âmbito da crítica de cinema, podemos mencionar Pauline Kael, que bem antes do reconhecimento universal que vieram obter, conseguiu ver nos filmes de Bertolucci, Scorsese, Coppola obras de gênio.

(que aperfeiçoam esse ato em assuntos diferentes); há, em terceiro lugar, o ato correspondente à virtude da prudência como virtude total que dirige a prática humana: o ato de império ou comando.

No capítulo seguinte, falaremos sobre o ato de deliberação e o ato de juízo, referindo-nos às respectivas virtudes anexas. No capítulo imediatamente anterior à conclusão, teremos que falar do ato de império, o ato principal da virtude da prudência.

3. DELIBERAÇÃO E JUÍZO

Neste capítulo, iniciamos nossa análise dos atos envolvidos no exercício da virtude da prudência. Nosso estudo sobre o primeiro desses atos, a deliberação (*consilium*), começará por inseri-lo dentro de um gênero superior, a saber, o da investigação. Num segundo momento, pretendemos relacionar o ato de deliberação à virtude anexa que o aperfeiçoa (a *eubulia*), a fim de obter uma noção mais clara acerca de como deve proceder a reta deliberação.

3.1. DELIBERAÇÃO

Sempre que investigamos, temos uma questão acerca de algo que é objeto da nossa dúvida. Investigar é um questionar necessariamente vinculado à obtenção de uma resposta que ponha fim à dúvida⁴⁹.

O cientista natural investiga as causas desconhecidas de fenômenos físicos que se manifestam à sua observação; o detetive investiga se determinados eventos ocorreram efetivamente ou não; num processo terapêutico, o analista investiga a natureza e a existência de eventos que possam ter causado o desequilíbrio psíquico do seu paciente; um engenheiro investiga acerca dos melhores materiais para a construção de um determinado edifício; um juiz de uma corte superior investiga o melhor modo de determinar concretamente o conteúdo de um princípio universal de direito.

Como a série de exemplos que enumeramos indica, processos investigativos se desenvolvem nas mais diferentes áreas da atividade humana, segundo interesses puramente teóricos, técnicos ou prático-morais.

Só investigamos as coisas a respeito das quais temos dúvidas. A ausência de dúvida, porém, pode ter diferentes causas.

A primeira delas, e talvez a mais importante, consiste em já conhecermos aquilo que deveria ser respondido pela investigação.

Podemos ter esse conhecimento *naturalmente*, como o conhecimento que temos dos princípios indemonstráveis, que compreendemos necessariamente, simplesmente por sermos

⁴⁹ Para as ideias que apresentamos neste capítulo, foi de fundamental importância a compreensão da distinção escolástica de *ars inveniendi* e *ars iudicandi*. O que conseguimos captar dela se deve ao estudo da *Lógica para Principiantes* de Pedro Abelardo e de passagens da *Doutrina da Ciência* de Bernard Bolzano, um dos principais autores a recuperar essa divisão na filosofia contemporânea.

racionais, ao entrarmos em contato com o mundo e adquirirmos nossas capacidades linguísticas.

Há outro tipo de conhecimento que temos porque possuímos *ciência* ou *arte* em alguma matéria. Aquele que tem a ciência da geometria euclidiana, por exemplo, não precisa proceder a uma investigação sempre que precise se valer de algum dos seus teoremas: ele já conhece os teoremas geométricos enquanto conclusões dos axiomas da disciplina. A criança que já escreve habilmente não precisa investigar sobre o melhor modo de traçar as letras que representam os sons: ela já tem a arte da caligrafia. Do mesmo modo, o advogado não precisa investigar a cada passo do seu trabalho a natureza dos institutos jurídicos envolvidos nos casos de que trata: se bem formado, ele tem a ciência jurídica, que lhe possibilita poupar-se de investigações exaustivas, como as que um dia teve que fazer nos bancos da universidade.

Uma segunda razão importante, e de algum modo relacionada à primeira, para que não haja dúvida sobre algo — e, portanto, necessidade de investigação — consiste em que nem sempre determinados conhecimentos são da competência das disciplinas com as quais trabalhamos.

No seu processo de formação, um engenheiro não realiza investigações exaustivas acerca de proposições da física com as quais trabalhará no seu ofício: para ele, essas proposições são princípios, isto é, pontos de partida para as operações intelectuais que ele realiza. Para o físico teórico, porém, essas mesmas proposições podem não ter o caráter de princípios, mas de objetos a serem investigados, à luz de princípios superiores (da metafísica, por exemplo).

Do mesmo modo, um juiz de primeira instância não realiza investigações acerca de qual regra deva ser aplicada a um caso, uma vez que o legislador ou a jurisprudência de um tribunal superior já o tenha determinado. Uma investigação sobre uma dúvida resolvida por um superior não faz parte do seu ofício: para ele, a legislação e a jurisprudência superior são como princípios pressupostos para suas atividades intelectuais.

Existe ainda uma terceira razão para que algo não seja objeto de dúvida e, portanto, de investigação: o fato de se tratar de algo pequeno, de pouca relevância ou interesse, ao menos para a pessoa em posição de deliberação.

Para alguém com pouco interesse no seu próprio aspecto exterior, a cor da calça com a qual se veste pode nunca vir a ser objeto de investigação: é indiferente a ele vestir uma calça azul ou preta (embora talvez não seja vestir calças de cores menos “neutras”).

Para um estudante colegial de física, por sua vez, pode ser (arbitrariamente) irrelevante investigar as forças de atrito num exercício proposto pelo seu professor. Como as competências em física que se buscam desenvolver nessa etapa da formação estão concentradas no uso de fórmulas e na identificação geral de fenômenos físicos, descrever detalhadamente um estado físico é algo de pouca importância no caso.

A ordem jurídica também conhece muito bem esse princípio de relevância, que põe fim às investigações exaustivas a que a vida comum pode dar causa: “*de minimis non curat lex*”, isto é, o mínimo não é objeto da investigação seja do legislador, seja do juiz.

Esse princípio geral de direito atua desde a seleção do que pode vir a ser objeto de um processo judicial — ou seja, de uma investigação pública acerca do direito das partes — até o saneamento do processo: o juiz deve demarcar quais pontos são, de fato, relevantes para a discussão suscitada pelo autor da ação.

Falamos, em linhas gerais, sobre a ordem característica da investigação à resolução de uma questão. Precisamos, porém, examinar ainda o que faz da deliberação uma espécie dentro desse gênero.

Realizamos investigações sobre o que é em geral duvidoso; mas só *deliberamos* acerca de uma espécie de coisa duvidosa: os meios a serem empregados para a obtenção de um fim. Só muito metaforicamente poderíamos dizer que o cientista delibera ao considerar as possíveis causas de um fenômeno, ou que a resolução de um problema matemático consista numa deliberação.

Deliberamos, sim, quando, tendo em vista um determinado fim prático — a fabricação de uma coisa ou uma ação —, raciocinamos acerca das coisas que nos podem ajudar a alcançá-lo (*ea quae sunt ad finem*).

Deliberar é, portanto, investigar sobre os meios adequados para a realização de um determinado fim pressuposto pelo agente. Para compreendermos melhor essa definição, temos agora de analisar em algum detalhe o que faz de algo um fim ou um meio.

A tese de que a deliberação sempre diz respeito aos meios (*ea quae sunt ad finem*) é herdada por Tomás de Aquino da tradição aristotélica.

Para compreendê-la adequadamente, precisamos antes esclarecer o que ela não quer dizer.

Não é fácil escolher uma tradução para o que Tomás queira dizer ao falar em *ea quae sunt ad finem*. A opção por meio tem a vantagem de ser compacta e encaixar-se melhor em determinadas construções da língua portuguesa do que “as coisas que são em vista do fim”.

De todo modo, ao optarmos por “meio”, precisamos esclarecer que, de nenhum modo, isso implica que façamos uma leitura utilitária da ética tomista, que concederia valor a todos os bens que são objeto de deliberação unicamente em razão da sua vinculação a um fim último (a bem-aventurança)⁵⁰.

Para Tomás de Aquino, as coisas, ainda que sejam “meios” para a obtenção de outras, podem ter, além da utilidade, dois outros tipos de valor: o valor do honesto (moral) e o do agradável.

Um bem é honesto na medida em que ele tem valor em si mesmo, não apenas na sua referência a uma outra coisa, para a qual ele seja útil. Para Tomás de Aquino, esse valor que um bem pode ter em si mesmo deriva da sua conformidade à reta razão.

Ainda que certas amizades nos possam ser úteis e prazerosas, sabemos que permanecemos com as mais importantes delas porque elas são valiosas nelas mesmas, ainda que eventualmente nos deixem de ser úteis ou de nos trazer alegrias. É a marca distintiva do amigo fiel que permaneça conosco ainda que não estejamos em condições de lhe prestar favores ou de lhe comunicar gozo.

Uma mãe também não busca o bem dos seus filhos apenas porque isso venha a lhe ser útil — pelo contrário, muitas vezes os filhos só trazem *prejuízos* —, ou porque os filhos lhe deleitam — senão como poderíamos entender que as mães continuem amando filhos que só as façam sofrer? A mãe ama o seu filho como um bem que tem valor em si mesmo, independentemente da referência à utilidade ou ao deleite subjetivo que ela possa obter por meio dele.

Em sentido contrário, nem todo mal que as pessoas realizam é um mal apenas por ser algo inútil ou doloroso. Há coisas que são más em si mesmas, isto é, são desconformes à reta razão, ainda que delas não se derive nenhuma inutilidade ou sofrimento. No próprio conceito dessas coisas, há uma incompatibilidade essencial com o que uma pessoa, isto é, um agente racional deve querer.

Pensem no já célebre caso do acordo canibal. Podemos conceber que duas pessoas adultas consintam e sintam prazer em fazer um pacto segundo o qual uma delas ganha o “direito” de matar a outra e comer sua carne numa espécie de ritual sadomasoquista.

A ordem jurídica sabe muito bem que, embora as partes possam derivar prazer e talvez utilidade de um pacto como esse, estamos diante de um objeto imoral em si mesmo,

⁵⁰ Aqui ainda caberia a distinção entre diversos *fins últimos* do homem: um fim último na *ordem natural* com respeito à teoria e com respeito à prática, bem como um fim último na *ordem sobrenatural*. Esses diferentes fins últimos dão origem, em Tomás, a diversas espécies de felicidade: teórica, prática e sobrenatural.

que viola o núcleo da dignidade da pessoa humana, ou, em outros termos, do que é racional para uma pessoa querer.

Do mesmo modo, a utilidade que eventualmente se possa obter ao torturar terroristas, ou da supressão geral dos direitos de criminosos, é *desonesta*: o que, sob certo aspecto, pode aparecer como um bem útil revela-se, num exame da sua conformidade à reta razão, algo mau em si mesmo.

Nem tudo o que a pessoa humana quer é conforme àquilo que um agente racional deva querer. O homem não só pode, como deve, querer a comida para o seu sustento (afinal, ele é um animal que precisa de alimentos para persistir existindo); porém, ele não deve querer a comida numa tal medida que provoque danos à sua saúde: a comida em excesso é algo que está fora da ordenação reta que as coisas devam ter para o homem.

Todos esses bens que, de algum modo ou de outro, conformam-se às exigências naturais da pessoa humana têm valor de bens honestos, bens a serem desejados por eles mesmos.

Por sua vez, um bem é deleitável ou agradável na medida em que ele tem valor como causa de prazer para aquele que o deseja. A experiência comum reconhece com facilidade o valor de prazer que as diferentes coisas podem ter para uma pessoa.

Para mantermo-nos no exemplo da comida, podemos dizer que o alimento tem não apenas o valor de um bem honesto, mas também o de um bem deleitável. Afinal, queremos o alimento não apenas porque seja conforme à razão que nos alimentemos, mas também porque o sabor do alimento nos causará prazer.

Isso nos mostra que um mesmo bem pode, simultaneamente, ser apreendido por aquele que deseja ou quer sob diferentes razões, isto é, enquanto uma coisa boa pela sua conformidade à razão, e enquanto uma coisa boa segundo o prazer que ela causa.

Além disso, bens que, considerados em si mesmos, são honestos— como a amizade das pessoas umas com as outras — podem ser referidos como meios a um bem honesto superior — como a conservação da paz numa comunidade política. É nesse sentido que podemos dizer que a amizade, enquanto referida a um bem superior, pode ser considerada um bem útil para a obtenção da paz na comunidade política.

Sendo assim, o fato de que um bem seja buscado não apenas pelo valor de honestidade que ele tem em si mesmo, mas também pela sua utilidade em vista da obtenção de um determinado fim, não lhe tira valor, mas antes acrescenta um valor que, antes da sua referência a um fim superior, ele ainda não tinha.

Podemos conceber bens cuja razão seja como que exclusivamente sua utilidade: que seja um bem escrever as letras de um determinado modo num exame deriva da utilidade que isso tem para que a correção seja feita eficientemente.

O que percebemos, portanto, é que na filosofia de Tomás de Aquino encontramos uma categorização dos bens extremamente rica, que não implica na redução de nenhum tipo de bem a uma única categoria. Honestidade, deleitabilidade e utilidade são características dos bens irreduzíveis umas às outras, e um mesmo bem pode encontrar uma ou todas essas razões simultaneamente, quando considerado sob diferentes perspectivas. Teremos a ocasião de revisitar essas distinções mais a frente, quando falarmos sobre a estrutura da vontade.

Após essas observações, estamos em melhores condições de esclarecer qual relação existe entre meios e fins.

Um fim último é aquele bem que queremos independentemente de *qualquer* referência que ele tenha a uma outra coisa, ou seja, que não tenha *nenhuma* razão de utilidade. Na filosofia de Tomás de Aquino, o único fim desse tipo é a bem-aventurança, um bem universal, completo, que queremos natural e necessariamente.

Querer o bem universal é querer aquele bem que preencha a vontade de tal modo, que nesse bem ela repouse, a ponto de não precisar procurar mais nada que aumente o seu gozo. É evidente que, se tal bem for possível para a vontade humana — como quer que ele seja concretamente —, não está no seu poder elegê-lo como bem ou não, uma vez que o agente o conheça.

Assim como o intelecto compreende naturalmente a noção de ente, a vontade quer naturalmente (e necessariamente) a bem-aventurança. Esse é o único ato da nossa vontade que não está sob o nosso poder e que, portanto, não é livre: a vontade se inclina de modo necessário para querer um bem que a preencha completamente.

Todos os outros bens, por sua vez, podem ser referidos a esse fim último como bens úteis, isto é, como meios para alcançá-la, preservado o seu valor de honestidade e de prazer.

Assim, mesmo os fins mais naturais das pessoas — sobrevivência, vida familiar, conhecimento científico —, que têm valor em si mesmos, já que são perseguidos pelo seu valor intrínseco, podem ganhar uma nova razão de bem, que os torna bens úteis para a bem-aventurança.

Nossos fins intermediários — que não são o fim último — podem exigir outros bens como meios para atingi-los, numa cadeia de fundamentação do querer, que parte do bem mais universal até os bens mais determinados.

Imaginemos, por exemplo, alguém que queira conhecer filosofia (um bem que tem valor intrínseco, por si mesmo), na medida em que acredita que ela possa ser um meio para alcançar o seu bem completo (a sua felicidade). Para conhecer a filosofia (um fim intermediário), essa pessoa decide matricular-se num curso de graduação oferecido por uma universidade, como meio de obter conhecimentos filosóficos.

A relação do conhecimento da filosofia à felicidade é uma relação de um meio a um fim, que fundamenta, por sua vez, o desejo de matricular-se num curso de graduação de filosofia. Por sua vez, matricular-se num curso de filosofia está para o conhecimento da filosofia como um meio está para o seu fim.

Esquematizemos:

Fim último: felicidade.

(Um) meio para o fim último: conhecer filosofia.

Fim intermediário: conhecer filosofia.

(Um) meio para o fim intermediário: matricular-se num curso de filosofia.

Como vemos nesse exemplo, apenas *uma* das coisas que consideramos como fim, a saber, a felicidade, não pode ser objeto da nossa deliberação, porque queremos necessariamente ser felizes. Não deliberamos sobre aquilo que não está em nosso poder querer ou não querer.

Por outro lado, o que chamamos aqui de fim intermediário — conhecer filosofia — pode, sim, ser objeto de deliberação, enquanto consideramos se ele é ou não é um meio adequado para a obtenção do fim último.

Com isso, podemos dar o peso correto à tese aristotélica de que não há deliberação senão acerca dos meios: o que se enfatiza aqui é que não podemos deliberar sobre se a felicidade é ou não é um bem a ser desejado, mas apenas sobre aquilo que é útil ou não para obtê-la.

Nesse sentido, há espaço para a deliberação inclusive sobre bens que queremos simplesmente porque são conformes à razão, isto é, sobre bens honestos.

Se não fosse assim, não estaria em nosso poder querer ou não querer comer o necessário para a nossa subsistência, ainda que saibamos que esse é um bem *natural* para a

pessoa humana. A experiência manifestamente nos mostra que temos poder de deliberação inclusive para isso, como vemos em tantos casos tristes de pessoas que deixam de comer o que é necessário para a sua subsistência porque creem que assim serão felizes.

Portanto, no pensamento de Tomás de Aquino, a deliberação não é uma vivência exclusivamente utilitária — ao menos se compreendemos utilidade no sentido hoje mais comum. É uma vivência primordialmente moral, de encadeamento de bens de diversos tipos (morais, úteis, prazerosos) uns aos outros, para a obtenção da felicidade (o único bem que não é desejado em referência a outro).

Para nos aprofundarmos na relação dos meios ao fim e, portanto, compreender em que sentido se pode dar uma investigação sobre meios uma vez *pressuposto um fim*, temos agora de realizar a análise de um ato da vontade que, segundo Tomás de Aquino, precede toda a deliberação: a intenção do fim.

A história do conceito de intenção constitui um dos capítulos mais importantes da filosofia contemporânea, não só pela sua relevância para a filosofia fenomenológica e analítica, mas também por ser um dos mais importantes vínculos do nosso pensamento com a tradição escolástica.

Para os fins do nosso trabalho, temos de começar distinguindo duas das principais acepções de intenção na história da filosofia, a saber, intenção como uma propriedade de todos os atos (incluindo os voluntários) e intenção como um ato da vontade que visa a um fim⁵¹.

Etimologicamente, intencionar algo significa tender para algo, visar a uma coisa. Enquanto visam a algo como um objeto, todos os atos têm uma intenção.

Na percepção visual, visamos à cor de uma coisa exterior como objeto; no desejo sensível, visamos, por exemplo, ao alimento como um objeto do qual desejamos gozar; quando imaginamos um centauro, constituímos um centauro (ainda que seja um ente fictício) como objeto; no ato de intelecção da natureza humana, temos como objeto a essência do homem; na eleição da vontade, visamos a um bem como algo que preferimos a outro.

Todas as vivências que acabamos de enumerar são *intencionais*, isto é, têm uma propriedade chamada *intenção* que lhes possibilita se dirigir a uma objetividade distinta da

⁵¹ Para conhecer essa distinção, foi especialmente útil a leitura dos textos de John Searle sobre *intencionalidade* no quadro do curso de Filosofia do Direito, ministrado pelo meu orientador, o Prof. José Reinaldo de Lima Lopes, na FDUSP, e o curso de fenomenologia do Prof. Pedro Monticelli, a que assisti na Faculdade de São Bento.

consciência. É a intenção nessa primeira acepção, isto é, como propriedade comum a todas as vivências intencionais, que ocupa posição de destaque no pensamento contemporâneo.

Tomás de Aquino conhece esse primeiro conceito de intenção que descrevemos, mas ele o utiliza sobretudo para tratar dos atos apreensivos — isto é, dos atos de conhecimento sensitivo e intelectual. Esse conceito não demorará a reaparecer neste capítulo.

A pessoa humana, sempre que conhece uma coisa, sensível ou intelectualmente, conhece *por meio de* uma intenção, uma semelhança da coisa, que pode ser conteúdo de uma percepção sensível, de uma imaginação ou de uma intelecção.

Contudo, o contexto que vem imediatamente à mente da pessoa comum quando pensa em intenção, visar a uma coisa, etc., é o dos atos da vontade. Pensamos aqui num conceito *prático* de intenção, que também aparece em Tomás.

Intencionamos obter um bem da vida quando realizamos um contrato; temos a intenção de aprender um ofício ao ingressarmos na universidade; o escultor intenciona imprimir no mármore uma figura ao trabalhá-la com seus instrumentos.

Intencionar, nesse sentido prático, distingue-se do *mero querer*, ou da veleidade. Posso querer a paz mundial, como algo a que viso sem referência a nenhum dos meios necessários para realizá-la: é o que ouvimos em muitos discursos abstratos em defesa de valores, que não apresentam nenhum compromisso com a efetivação do bem defendido.

Ter algo como objeto de intenção é algo essencialmente distinto: quem intenciona a paz mundial refere esse fim a uma série de ações possíveis para si, que possam causar efetivamente a paz mundial (ou algo que se aproxime dela).

Essa distinção aparece com clareza na célebre fórmula segundo a qual “quem quer o fim quer os meios”.

Como ainda veremos, o ato voluntário que se dirige aos meios (a eleição) é distinto da intenção do fim. Contudo, para que se intencione de fato um fim é necessário que o fim seja desejado como algo que venha a receber a existência pelas ações de quem o intenciona. Intencionamos uma coisa quando queremos fazer com que ela exista a partir dos meios adequados para tanto.

É precisamente a intenção do fim o que dá o impulso inicial para a deliberação — e, de modo mais geral, para *todos* os processos da razão prática.

Nós não deliberamos senão quando intencionamos dar efetividade a um bem ainda não existente. Se não há isso que chamamos de *intenção do fim*, então podemos no máximo

realizar uma consideração sobre possibilidades práticas, mas nunca estritamente uma deliberação.

Dizer que a deliberação sempre pressupõe uma intenção do fim é levar a sério a distinção fundamental entre razão teórica e razão prática.

Alguém que especule sobre assuntos práticos pode proceder a uma investigação sobre meios possíveis para atingir um fim pressuposto; mas não diríamos que essa pessoa delibera. Uma pessoa que não tenha nenhum interesse em realizar uma atividade física, pode, por exemplo, investigar por que meios alguém pode obter um bom condicionamento: mas ela só *delibera* sobre os meios para alcançar um bom condicionamento se para ela um bom condicionamento físico é desejado pela vontade *como um fim*.

O único bem que queremos necessariamente, como já vimos, é a felicidade. Isso significa que um agente racional necessariamente tem esse bem como um fim e como pressuposto para todas as suas deliberações, ainda que disso não se dê conta explicitamente.

Isso de nenhum modo significa que todos queiram necessariamente aquilo que *objetivamente* conduz à felicidade. O nosso conhecimento acerca do que é o bem universal que preenche inteiramente nosso apetite de felicidade pode errar, como podemos atestar com facilidade quando reconhecemos o quanto de nossa miséria tem como causa nossas más deliberações e escolhas.

Há, além da intenção da felicidade, uma série de outras intenções de fim que nos são naturais e que raramente nos exigem algum tipo de deliberação para que venham a se formar.

São as intenções dos fins conaturais ao homem, isto é, daqueles fins que são visados pelas inclinações próprias da natureza humana. É do interesse do homem não só promover a sua felicidade, mas também alcançar os bens correspondentes às suas diferentes faculdades.

Precisamos agora, para termos uma ideia mais completa acerca da relação de intenção e deliberação, tratar tematicamente desses bens, no contexto geral da antropologia tomista.

No capítulo anterior, ao falarmos da essência da virtude da prudência, explicamos o conceito de hábito e de virtude tomando como ponto de referência uma série de operações do homem, que podem ser bem ou mal realizadas. O que não mencionamos é que tratávamos de um tipo específico de operações humanas — operações humanas que têm como propriedade constitutiva a *intencionalidade*, o visar a um objeto intencional que não é o mesmo que o homem que lhe visa. Em termos contemporâneos, podemos dizer que falávamos de operações da *consciência humana*, que se destacam das operações humanas que não têm a intencionalidade como propriedade constitutiva.

Consciência, na filosofia contemporânea (seja na fenomenologia, seja na filosofia da mente da tradição analítica), não é o mesmo que alma, mas antes uma *parte integrante* daquilo que os escolásticos chamam de alma: é aquela parte da alma humana que é princípio de operações intencionais⁵². Na consciência humana, enraízam-se operações como o desejar, o desprezar, o amar, o esperar, o entender, o comandar, etc. Estão fora operações como o digerir, o respirar, o crescer, etc., que não visam a nenhum objeto extrínseco ao homem mesmo. Essas operações não são, por isso, “corpóreas” — operações corpóreas seriam, por exemplo, a força que nosso corpo exerce sobre a cadeira na qual nos sentamos, a irradiação de calor do nosso corpo para o casaco que nos cobre, etc. Respirar, digerir, crescer são operações anímicas não intencionais, não conscientes (que não integram a consciência).

Falaremos, portanto, dos bens do homem, correspondentes a cada uma das partes da alma humana, lembrando, então, que, no conceito de alma, incluímos mais do que aquilo que se chama contemporaneamente de consciência. A exclusão fundamental do domínio do anímico são aquelas operações de que trata a física geral dos corpos — aquelas operações que poderiam ser explicadas pelas leis da mecânica, da termodinâmica, etc.

Prossigamos. Na antropologia de Tomás, herdeira de Aristóteles, a alma humana tem uma série de potências (ou faculdades) que visam a bens determinados, particulares, em contraposição ao bem total do homem, que é a felicidade. Como as potências são partes *do homem*, e mais precisamente da *alma do homem*, a vontade deve também visar a esses bens particulares como partes integrantes da felicidade total do homem⁵³.

Temos a potência vegetativa, em comum com todos os viventes — plantas ou animais carentes de razão —, que tem como bem próprio manter nossa existência e a existência da espécie, bem como promover o nosso crescimento. A ela, correspondem uma série de atos do homem — atos como digestão, respiração, reprodução, circulação sanguínea, regulação hormonal, produção de novas células, etc.

Com respeito a esses atos, que podemos chamar de atos vegetativos, nossa vontade nada pode fazer para interferir diretamente na sua realização. Não podemos, sem conceber erroneamente as possibilidades da nossa vontade, *querer, intencionar* que o nosso coração bata mais ou menos rapidamente. Também não podemos intencionar suar *menos* num dia de

⁵² O sentido mais relevante de consciência para o nosso trabalho é aquele apresentado por Brentano na *Psicologia de um Ponto de Vista Empírico*, retomado por Husserl na 5ª Investigação Lógica. Isso não significa que desconhecamos a acepção principal que o termo consciência tem em Tomás, isto é, consciência em sentido moral.

⁵³ Tentar desenvolver uma lista de bens humanos a partir das faculdades do homem é um projeto, de algum modo, retomado por Martha Nussbaum, entre os filósofos da tradição aristotélica contemporânea.

calor: nosso intencional não tem o poder de ser princípio da realização de tal coisa. Tais possibilidades não estão diretamente sob o poder da nossa vontade, como podemos, por exemplo, levantar nossas mãos agora mesmo.

Por outro lado, se não nos alimentarmos, a digestão, operação necessária para a nossa subsistência, não pode ter lugar. Um casal que queira ter filhos biológicos não pode obtê-lo caso não realize o coito ou algum ato que conduza a uma fertilização bem-sucedida.

Tudo isso nos mostra que os bens que obtemos dos nossos atos vegetativos podem entrar *indiretamente* como objetos da nossa deliberação, na medida em que podemos realizar atos que os promovam ou os prejudiquem.

Podemos deliberar sobre ir ao médico ou não quando temos uma doença que afeta nossas funções vegetativas; podemos deliberar sobre ter filhos ou não; podemos deliberar sobre o que, quando e em qual quantidade comeremos. Deliberações nesses assuntos podem ser melhores ou piores e ter bons ou maus resultados.

Para Tomás de Aquino, é evidente, porém, que naturalmente queiramos crescer e manter nossa existência pessoal e a existência do gênero humano (ainda que nós mesmos não queiramos ter filhos, por razões as mais diversas).

São fins *naturais* para o homem, fins que, embora possam receber as mais diversas realizações em contextos espaciotemporais, sociais e individuais diferentes, persistem como um pressuposto prático no quadro geral das nossas deliberações pessoais e coletivas.

Não à toa, a lei positiva reconhece a importância dos bens ligados à potência vegetativa pela garantia do direito à vida, à saúde e à reprodução. A lei positiva reconhece que a natureza do homem os requer como bens que promovem a sua felicidade.

Em comum com os outros animais, temos a potência sensitiva, que tem como bem próprio a apreensão das coisas sensíveis. O bem da vista está na visão da cor; o bem da audição está no ouvir o som; o bem do paladar está no sentir o gosto.

Novamente, a vontade tem pouco a ver com ouvir o som ou sentir o cheiro quando órgãos sensoriais saudáveis são expostos a estímulos que lhes sejam adequados. Vemos necessariamente a cor do que está diante da nossa vista saudável; sentimos necessariamente a dureza da cadeira em que estamos sentados, ainda que não estejamos particularmente atentos às informações tácteis.

Nossa vontade pode, porém, deliberar sobre atos que nos conduzam ou não à exposição a um estímulo sensorial. Posso fechar os olhos se não quiser ver a cor de um objeto que esteja diante de mim; posso me afastar, deslocando-me para um lugar afastado, do som

que ouço e que me desagrade; posso não sentir o gosto do alimento desde que não o exponha à minha língua. (Quantos de nós já não fizemos a experiência de pôr um remédio de sabor desagradável diretamente na garganta, para que ele não entre em contato com as nossas papilas gustativas?)

No campo sensorial, a deliberação pode, portanto, assumir relevância quando *intencionamos* expormo-nos ou nos afastarmos de algum objeto sensível. No meio de um museu repleto de gente, posso deliberar sobre o melhor modo de me aproximar das cores de uma obra que me agrada, para vê-la mais nitidamente; num restaurante, posso deliberar sobre os sabores aos quais quero expor meu tato quando recebo o cardápio.

Mais uma vez, as deliberações nesse campo podem ser *boas* ou *más*, e intencionamos naturalmente tudo aquilo que aparentemente promova o bem dos nossos sentidos. Ninguém desejaria ser privado de algum dos sentidos — especialmente da vista, como já dizia Aristóteles —, porque tocar, ouvir, ver, sentir de um modo geral é algo bom.

Aqui gostaríamos de destacar duas categorias de direitos protegidos pelo ordenamento jurídico positivo, que têm vínculo estreito com os bens dos sentidos: os direitos das pessoas com deficiências sensoriais e os direitos ligados à cultura.

Uma pessoa com deficiência visual não vê, mas nem por isso deve estar condenada a uma experiência que não participe de algum modo dos bens que conseguimos graças à vista: devem ter meios de leitura que não usem como base física a cor; e, de acordo com a evolução das tecnologias de acessibilidade, ter a possibilidade de receber descrições de conteúdos visuais (filmes, exposições, etc.) que eles não possam acessar naturalmente. O mesmo vale, evidentemente, para a pessoa com deficiência auditiva, feitas as devidas transposições no exemplo.

O acesso a bens culturais, por sua vez, só é possível se os cidadãos puderem de algum modo ser expostos sensorialmente àquilo que foi produzido pelos artistas de agora ou do passado. Mais uma vez, a lei positiva reconhece a importância de pôr as pessoas em contato sensorial com determinadas coisas, para um desenvolvimento humano total. Isso porque é uma componente essencial da felicidade do homem.

Junto com a potência sensitiva, o homem tem a potência apetitiva *sensível* em comum com os outros animais. Não apenas vemos, ouvimos ou sentimos, mas amamos, desejamos e gozamos daquilo que vemos, ouvimos e sentimos. Podemos chamar a esses bens da potência apetitiva sensível de bens *sensuais*, seguindo uma indicação de Tomás.

É inquestionável a importância dos bens sensuais para a nossa felicidade. São bens particulares, isto é, nenhum deles pode consistir por si só naquilo a que aspiramos quando queremos ser felizes, mas a busca deles, enquanto um componente da felicidade, não é de modo algum condenável para Tomás (o que se poderia crer numa leitura maniqueísta do tomismo).

Os atos da sensualidade são chamados de *paixões*, e aqui vemos que a vontade tem um domínio maior do que nos atos das outras potências que descrevemos.

De algum modo, pela nossa vontade, temos a possibilidade de resistir às inclinações da sensualidade, fazendo, por exemplo, que um desejo diminua ou cesse de todo, afastando-nos fisicamente do objeto sensível que o provoca, ou produzindo na imaginação outras coisas que desviem nossa atenção para outras coisas. Nas palavras de Tomás, a sensualidade, de algum modo, *participa* da razão.

Isso não significa que haja uma moralidade *intrínseca* em não ter ou afastar-se de uma determinada paixão; pelo contrário, pode ser *imoral* não desejar algo quando é algo que se deva desejar, não detestar algo que se deva odiar, e assim por diante.

É exatamente na retificação das nossas paixões que atuam duas das virtudes mais importantes de que trata a tradição filosófica: a temperança e a coragem. Um homem temperante deseja os prazeres que ele deve desejar e se afasta dos que não deve; um homem corajoso teme aquilo que ele deve temer e luta por aquilo que deve lutar.

Ter paixões é natural ao homem; obter bens sensuais, como o prazer alimentar e sexual, fugir de males sensuais, como do perigo, são coisas que intencionamos naturalmente: são bens conaturais.

Aqui, portanto, também cabem deliberações sobre os melhores meios para obter esses bens particulares essenciais à nossa felicidade, de acordo, é claro, com nossas condições particulares. Em termos contemporâneos, podemos falar de uma economia dos prazeres e desprazeres, indispensável para a vida humana.

Bens como o prazer e males como o desprazer também são considerados pela lei positiva. Desde o direito reconhecido à autodeterminação nas atividades sexuais entre adultos até o direito à segurança pública (que não diz respeito *apenas* à integridade física, mas também ao *sentimento* de tranquilidade), a lei positiva possibilita ou restringe o acesso aos bens da sensualidade.

Temos ainda, em comum com muitos animais (mas não todos), a potência locomotiva, que nos permite, a partir de um ímpeto interior, mover alguns de nossos membros, para o deslocamento ou para a realização de alguma outra operação particular.

Ou seja, nós homens e os animais superiores podemos nos locomover de acordo com um princípio interno, e não apenas pela interação de forças descritas pela mecânica. A locomoção de um pássaro é completamente diferente do eventual deslocamento de uma ostra — o pássaro se desloca por um ímpeto interior que o leva a voar; a ostra é movida pela força das ondas.

É exatamente porque temos essa capacidade que podemos, de modo intencional, digitar um texto com nossas mãos, ir de um lugar a outro a pé, pisar no acelerador ou no freio dos nossos carros, etc. Esses movimentos que realizamos são bons, e podem auxiliá-nos a obter uma série de outros bens.

É graças ao movimento das nossas mãos que podemos ingerir um comprimido que nos ajude a recobrar a saúde; é porque podemos virar nosso pescoço que conseguimos ver algo que até então não estava no nosso campo de visão; é graças ao nosso poder de mover nossos músculos inferiores que podemos correr de uma onça que nos ameaça e causa (fundadamente) medo.

A locomoção é mais um bem que nos é conatural, que também intencionamos como um bem componente da nossa felicidade.

Podemos deliberar sobre o melhor modo de usar os membros que temos à nossa disposição, ainda mais do que podemos deliberar sobre o curso das nossas paixões. Qualquer um que tenha plenas capacidades motoras vê com facilidade que afastar um mau sentimento (ou o que se toma por um mau sentimento) é algo muito mais difícil do que levantar as pernas quando se quer.

Isso se dá porque *no homem* os atos motores estão *imediatamente* sujeitos ao poder da vontade, salvo em casos de inconsciência (sono, perda da saúde mental, etc.). O ímpeto que põe em marcha nossa potência locomotiva é *voluntário*.

Sendo assim, é frequente que deliberemos sobre o melhor modo de usar nossa faculdade locomotiva para realizar outra coisa que tenhamos em vista. Quero passar por uma entrada apertada: delibero sobre o melhor modo de dispor meus membros para realizar a passagem. Quero ir a pé à Faculdade de Direito da USP: delibero sobre o melhor caminho que minhas pernas devam traçar para que eu chegue até lá.

Aqui, podemos pensar no reconhecimento que a lei positiva concede à *liberdade de ir e vir*. A importância jurídica do bem da locomoção se torna ainda mais evidente quando consideramos que a forma atual de punição dos crimes mais sérios consiste fundamentalmente na privação dessa liberdade. Ela é tão cara, que não pode ser tirada de um agente sem a observação de uma série de exigências legais, de ordem material e processual.

Resta-nos, enfim, falar do bem de outras duas faculdades da alma humana: a intelectual e a apetitiva racional. Dada a importância dessas faculdades para a compreensão do nosso assunto, precisaremos de uma análise mais detalhada.

Embora o objeto próprio do intelecto seja o verdadeiro, isto é, a conformidade *apreendida* do seu conceito a uma coisa ou a um estado de coisas (ou seja, não meramente a conformidade do conceito à coisa, mas essa conformidade *percebida, tematizada*), podemos dizer que a *operação do intelecto*, o *inteligir*, é um bem.

Mas, afinal, o que é *inteligir* para Tomás de Aquino?

Não podemos cobrir todos os aspectos da resposta a essa pergunta, mas podemos destacar algumas das propriedades fundamentais do que se chama, na Escolástica, de ato de *intelecção*.

Começamos dizendo o que *não é* *inteligir*. *Inteligir não é* discorrer, discursar, raciocinar. Discorrer é um movimento da razão que vai de um mais conhecido a um menos conhecido. Eu discorro quando, considerando ser-o-homem-um-animal e ser-Sócrates-um-homem, passo a considerar ser-Sócrates-um-animal. Eu discorro quando, considerando ser-o-quadrado-de-2-igual-a-4 e ser-o-produto-de-2-e-2-igual-a-4, passo a considerar ser-o-quadrado-de-2-igual-ao-produto-de-2-e-2.

Por outro lado, *inteligir*, frente o raciocinar, é uma espécie de repouso na contemplação de algo: *inteliço* ser-Sócrates-um-animal; *inteliço* ser-Sócrates-um-homem; *inteliço-ser-o-quadrado-de-2-igual-ao-produto-de-2-e-2*.

A partir dos nossos exemplos, podemos perceber que há uma prioridade da *intelecção* sobre o raciocínio: todo raciocínio pressupõe uma *intelecção* prévia e tende para uma *intelecção* de uma nova objetividade, ainda não vista pela *intelecção* que deu início ao processo.

Além de não ser o mesmo que raciocinar, *inteligir* não é o mesmo que *meramente considerar*. Uma coisa é *meramente considerar* ser-Sócrates-animal: nesse caso, eu não me posiciono acerca da existência ou não desse estado de coisas considerado. Coisa bem diferente é *inteligir* ser-Sócrates-animal: aqui eu ponho, assiro ser-Sócrates-animal.

É graças a essa estrutura da operação de intelecção que podemos não apenas *ver* a essência das coisas, mas também, num certo sentido, *tocar* o seu ser. Do modo como concebemos a operação de intelecção saem concepções metafísicas bastante distintas: uma intelecção que fosse uma mera contemplação de essências nos conduziria ao que se costuma chamar hoje de *essencialismo*⁵⁴.

O ato de intelecção, para Tomás de Aquino, é, ainda mais quando trata das matérias mais elevadas, o mais importante ato que o homem pode realizar. É o ato mais importante para a nossa felicidade, e toda pessoa humana deveria receber as condições necessárias para a sua realização. O bem correspondente a essa operação é a posse da verdade.

A lei positiva, mais uma vez, dará relevo a esse bem conatural ao homem, reconhecendo o direito à cultura, à educação e à informação. Toda pessoa humana tem o direito a receber uma formação que a capacite para a intelecção. É evidente que nem todos se interessarão pela intelecção de objetos metafísicos, de objetos da matemática superior ou da física quântica... Mas mesmo aqueles que pretendem se dedicar a ofícios mais destacadamente práticos precisam, para o seu desenvolvimento total, inteligir ao menos os princípios do seu ofício e — assim crê Tomás de Aquino — também alguns dos princípios gerais da natureza das coisas, que poderão formar-lhes uma visão de mundo esclarecida⁵⁵.

Passemos à vontade (o apetite racional). Se o ato de intelecção é o mais importante que realizamos, a posse do bem que obtemos dele — a saber, o conhecimento do verdadeiro — não nos faz bons pura e simplesmente e, portanto, não é o bem mais elevado que buscamos.

É perfeitamente possível — e facilmente verificável, na verdade — que alguém entenda as mais altas verdades e, ainda assim, seja uma pessoa *má*. Alguém pode ser um matemático, um metafísico, um cientista brilhante e, no entanto, agir desonestamente.

É a partir desse fato que podemos realizar a demonstração básica de que, entre os bens conaturais particulares a que podemos visar, há um tipo de bem, que podemos chamar de *retidão da vontade*, que está acima de todos os demais, incluindo a posse da verdade.

Um grande cientista *mau* é pior do que uma pessoa de conhecimentos rudimentares *boa*. Esse aspecto que, nesse exemplo, faz do grande cientista alguém *pior* do que a pessoa

⁵⁴ Aqui eu não posso deixar de agradecer ao Prof. Pedro Monticelli por ter me mostrado, em diferentes ocasiões, como a armadilha essencialista se esconde nas mais diversas figuras, incluindo na má compreensão do que seja o ato de intelecção dos escolásticos.

⁵⁵ Sei o quanto pode parecer “modernizante” falar em formação da visão de mundo e esclarecimento em Tomás de Aquino, mas essa é uma consequência como que natural da tese geral de que todos os homens, em alguma medida, precisam dedicar-se à intelecção para uma vida boa.

de conhecimentos rudimentares é precisamente a privação de uma vontade *reta*, de uma vontade que não apenas queira bens (a vontade sempre os quer), mas que queira *retamente* os bens — ou, em outras palavras que queira aquilo que deve quer.

Deste modo, querer *retamente*, querer *virtuosamente*, querer *moralmente* — que é a condição necessária para que qualquer uma das nossas operações possa ser considerada simplesmente boa, sem nenhum “mas” — é o maior dos bens conaturais ao homem, aquele bem que faz do seu possuidor alguém simplesmente bom.

Há uma ligação estreita disso que estamos descrevendo com o que falamos sobre a esfera do bem honesto. Podemos dizer que o bem conatural correspondente à faculdade da vontade é o bem *honesto*, ou qualquer outro bem *enformado* pela honestidade.

Como no caso dos sentidos, a intelecção precede a apetição: apetecer, querer um bem honesto pressupõe a apreensão intelectual de uma coisa como simplesmente boa. Para esclarecermos isso, precisamos explicar o que é uma apreensão intelectual desse tipo.

Já tivemos a oportunidade de falar sobre o ato de intelecção, mas agora precisamos realizar uma distinção de dois modos pelos quais esse ato se realiza.

O intelecto pode tanto inteligir algo *simplesmente*, como inteligir algo *enquanto referido a outro*. Vejamos isso a partir de alguns exemplos.

Podemos inteligir o homem. Não podemos explicá-lo (nosso tema não é de teoria do conhecimento), mas é claro que, dentro da tradição tomista, para inteligir o homem, pressupõe-se o processo de abstração feito pelo intelecto agente e de formação do conceito no intelecto possível. Mas fiquemos com o dado de que inteligimos o homem.

Ao inteligir o homem, inteliço *simplesmente* o homem, sem referir o homem a nenhum outro. O que seria, porém, referir o homem a um outro?

Seria compor, conceitualmente (pressuposta uma composição que se dá, antes de mais nada, na natureza das coisas), o homem e a brancura, por exemplo. Neste caso, obteria uma composição equivalente, linguisticamente, à seguinte expressão: homem branco. Essa composição, porém, ainda não é uma intelecção; para se tornar uma intelecção de uma composição, é preciso pôr, posicionar, asserir ser-o-homem-branco — e fazê-lo *apenas se* na natureza das coisas eu encontro essa mesma composição (isto é, se designo pelo nome homem um homem que seja branco). Então, a expressão linguística equivalente é: o homem é branco. Neste caso, eu efetivamente inteliço ser-o-homem-branco.

Poderíamos também referir o homem a um outro pela divisão. Tomemos, de novo, o homem e a brancura. Só que em vez de compô-los, divido-os (pressuposto novamente que,

na natureza das coisas, eles estão divididos, separados). Linguisticamente, podemos expressar esta divisão do seguinte modo: não homem branco. Aquilo que é designado pelo nome homem e aquilo que é designado pelo nome⁵⁶ branco não são o mesmo, não estão unidos na natureza das coisas. A intelecção equivalente, isto é, o inteligir dessa divisão pode ser expressa na seguinte formulação linguística: o homem não é branco. Só há intelecção da divisão se há a divisão na natureza das coisas, se o homem designado pelo nome homem não for branco. Na intelecção da divisão, eu ponho, posiciono, assiro não-ser-o-homem-branco e, ao fazê-lo, faço-o com verdade.

Agora apliquemos esses resultados à vontade, à apetição que segue a intelecção.

Aos dois modos da intelecção — a intelecção de algo simples, e a intelecção de algo referido a outro — correspondem dois modos da apetição voluntária: a apetição simples de um bem e a apetição de um bem na medida em que é referido a outro bem que se queira.

Quando apeteço algo de modo simples, apeteço esse algo ao modo de um bem honesto, ao modo de algo que eu queira por si mesmo. Intelijo um bolo; apeteço o bolo; intelijo uma casa; apeteço a casa; intelijo o ofício de professor; apeteço o ofício de professor. É claro que essa apetição pode ser de um bem que, segundo a lei natural ou a lei positiva, não seja um bem honesto (como veremos na discussão do ato do juízo): no entanto, sempre que apeteço algo simplesmente, apeteço-o *ao modo de* um bem honesto.

Pensemos agora na apetição de algo enquanto referido a um outro. Nesse caso, a apetição pode seguir a intelecção de algo referido a dois tipos de “outros”: um outro que eu também quero ao modo de um bem honesto, e um outro que é o meu prazer.

No primeiro caso, isto é, quando refiro um bem A a um bem B, e apeteço o bem A enquanto um *bem útil* para a obtenção do bem B, apeteço o bem B *segundo a utilidade* que ele tem para que eu obtenha A.

No segundo caso, isto é, quando refiro o bem C ao bem D, apeteço o bem C enquanto um bem que *me causa* o bem D: e o bem D é sempre o meu prazer. Nesse caso, podemos dizer que apeteço C *segundo o prazer* que ele me causa (enquanto ele me causa o bem D).

Vamos a alguns exemplos. Intelijo um remédio e refiro o remédio inteligido à minha saúde: apeteço o remédio enquanto referido à minha saúde, isto é, como um bem útil *para a minha saúde*. Intelijo um bolo e refiro o bolo inteligido ao prazer que obterei ao comê-lo: apeteço o bolo enquanto referido ao meu prazer, isto é, como um bem deleitável.

⁵⁶ Sabemos que, gramaticalmente, branco é um adjetivo, mas aqui falamos de nome no sentido da lógica aristotélica.

Evidentemente, todas essas apetições podem ser más, incorretas: posso apetecer algo como um bem útil para a obtenção de outro bem, quando, na verdade, não o é (caso, por exemplo, apeteça um remédio que *não* será bom *para a minha saúde*); posso também apetecer algo como um bem que me causa prazer, quando também não o é (ao apetecer um bolo, que, na verdade, causará dissabor para mim).

Essa análise da estrutura do querer nos revela, então, que os bens primários da vontade são os bens correspondentes ao que se quer *simplesmente*, independentemente da sua referência a um outro: esses bens que os homens querem *simplesmente* de modo natural são o que temos chamado ao longo deste capítulo de *bens conaturais*. Queremos os bens conaturais porque, quando os inteligimos, tendemos naturalmente para eles — pressuposto que haja de fato uma intelecção desses bens e que não haja tendências opostas que impeçam a adesão da vontade a esses bens.

Agora que analisamos o conceito de bem conatural de Tomás de Aquino, podemos compreender de modo mais preciso o que é deliberar.

Nossas deliberações visam, principalmente, a encontrar os meios adequados para a obtenção dos bens conaturais, aqueles bem que são o objeto natural do ato de intenção de fim.

Pensemos concretamente a partir de um exemplo.

Imaginemos que eu me encontre com muita tosse, dor de cabeça e coriza. A minha situação é contrária a um bem que me é conatural — a minha saúde — e sou, então, movido a buscar algo que efetue a recuperação desse bem. Posso levantar uma série de meios mais ou menos adequados para tanto: passar na farmácia e tentar me automedicar com o remédio que tomo habitualmente quando estou assim, ir ao médico para receber o diagnóstico e a prescrição de um profissional, recorrer aos métodos tradicionais da família no tratamento de gripes e resfriados (pano com álcool envolto no pescoço, chás...). Isso não significa que qualquer meio possa ser descoberto na deliberação: massagear as costas ou visitar o dentista, por exemplo, não são meios para a recuperação do bem conatural da saúde quando o que tenho são sintomas de resfriado ou gripe.

A *eubulia* é precisamente a virtude daquele que delibera *bem*, isto é, daquele que, ao investigar os meios adequados para um fim, consegue fazê-lo de modo rápido e, num certo sentido, com criatividade, já que mais de um meio pode realizar ao fim intencionado.

3.2. JUÍZO

Temos agora de falar do segundo ato da virtude da prudência: o ato de juízo prudencial. De um ponto de vista lógico, mas também frequentemente de um ponto de vista temporal e psicológico, esse ato é posterior ao ato de deliberação, que acabamos de descrever. Precisamente por isso, no nosso tratamento do assunto, pressuporemos os resultados da seção anterior.

Imaginemos que um cientista empírico formule uma série de hipóteses, mais ou menos plausíveis, para dar conta de um fenômeno até então não adequadamente explicado: essas hipóteses são formuladas no ato de *investigação, descoberta* científica e são consideradas como *possibilidades*.

No entanto, se esse cientista empírico se mantiver na esfera da simples investigação, suas hipóteses não passarão de hipóteses, que não pretenderão dizer que, na natureza das coisas, dá-se precisamente aquilo que foi considerado, num primeiro momento, hipoteticamente.

Essa “novidade”, que não se encontra no ato de mera investigação, é o que traz o ato de juízo: para que o cientista empírico não apenas considere hipóteses, mas diga algo (ainda que falso) sobre a natureza das coisas, é preciso que ele *julgue* que aquele estado de coisas referido pela hipótese subsista na natureza das coisas, e não apenas no intelecto do cientista (como algo que ele considera como uma possibilidade, mas não é real).

A distinção de investigação e juízo é relevante não apenas para explicar as duas operações completamente diversas que o cientista realiza no seu trabalho — a pesquisa das causas e o juízo das causas —, mas também para explicar uma série de operações da vida cotidiana.

Consideremos que eu seja um colecionador de abotoaduras, dos mais diversos tamanhos, materiais, cores e fabricantes. Entre essas abotoaduras, uma me é especialmente cara, embora tenha muitas outras semelhantes a ela (algumas até mesmo quase idênticas): é uma abotoadura que ganhei da minha avó como presente de Natal.

Supondo que eu perca essa abotoadura especial, e intencione encontrá-la, terei que procurar nos diferentes locais onde guardo as abotoaduras, excluir abotoaduras que são claramente diversas das que eu procuro, selecionar abotoaduras que são boas candidatas para o lugar de abotoadura perdida, eventualmente procurar até em lugares nos quais normalmente não ponho minhas abotoaduras (no fundo da máquina de lavar?).

Por maiores que sejam meus esforços nessa busca da abotoadura, esses esforços ainda não me levam a dizer: esta é a minha abotoadura perdida! Enquanto me movimento pesquisando onde está minha abotoadura, não repouso no juízo, na sentença de que esta (e não essa ou aquela) é a abotoadura (que eu procurava).

Assim que eu for capaz de dizer: esta é a minha abotoadura, não estarei mais investigando, mas julgando. Não preciso nem mesmo julgar *bem* para julgar: julgarei assim que sair da posição de quem procura para a de quem encontra.

Outra experiência da vida comum em que podemos encontrar a distinção que tentamos destacar entre investigação e juízo aparece quando somos forçados a decidir (porque, por exemplo, alguém pede o nosso parecer) se algo é ou não é bom — de um prato de comida a um filme ao qual acabamos de assistir.

A partir de critérios relativos ao gênero de coisa a ser julgada, pesquisamos se a coisa tem aquelas características que a fazem ser boa no seu gênero ou se tem aquelas que a fazem má. Em seguida, julgamos: esta coisa é boa (ou não é boa); e caso instados a responder porque julgamos assim, dizemos: porque ela tem esta ou aquela característica que cai sob o critério *x*, *y* ou *z* que é regra e medida para as coisas do seu gênero.

Mais concretamente, imaginemos que um conhecido peça o nosso parecer sobre um filme: o *Coringa* (2019), dirigido por Todd Philips. Deixando de lado o juízo que já havia formado sem maiores compromissos logo que saí da sala de cinema, para os meus interlocutores mais próximos, ponho-me a procurar na memória que tenho do filme se ele cai sob os critérios daquilo que, ao longo da formação do meu gosto cinematográfico, constitui a razão da bondade ou da maldade (boa ou má qualidade, em linguagem mais imprópria) de um filme.

Investigo se a fotografia do filme é tecnicamente correta (usa adequadamente o foco e a luz?), se explora bem as cores, se apresentou desafios ao fotógrafo ou se é muito básica. Na minha memória aparecem, então, duas cenas em que o uso de cores é da maior inteligência e beleza; algumas sequências urbanas bastante desafiadoras; e nenhuma memória de alguma imperfeição técnica... Mas ainda não julgo se o filme é simplesmente bom. No máximo, depois de comparar a minha memória da fotografia do filme aos critérios que uso para descobrir se uma fotografia cinematográfica é ou não é correta (um ato correspondente à deliberação), posso julgar: a fotografia do filme é boa.

Posso investigar, em seguida, o trabalho do diretor, que vejo essencialmente na escolha dos planos, no modo de “cortar” uma cena (*découpage*). Comparo os planos às

intenções dramáticas do roteiro, e tento descobrir se a escolha dos planos realiza aquilo que o roteiro exige. Faço mais: comparo as sequências do filme a um acervo de sequências que minha memória guarda da história do cinema ou do cinema mais recente: tudo para descobrir se as sequências do *Coringa* são apenas boas ou se são excepcionalmente boas. Depois dessa comparação, então, estou pronto apenas para fazer o juízo parcial: a direção do filme é boa, é excepcionalmente boa, é má, etc.

Poderíamos falar de outros critérios importantes para a pesquisa que precede ao juízo sobre um filme — o som, as atuações, o roteiro, entre outros —, mas o mais importante, que cremos já ter ilustrado, é perceber que, quando investigo, pesquiso, delibero a partir dos critérios, minha razão está em movimento, comparando sem cessar casos presentes ou recordados a critérios de gosto.

Essa comparação, contudo, não é o ato de juízo: o juízo é o ato do intelecto, posterior lógica e temporalmente à deliberação, pelo qual digo que a coisa é assim na realidade, tal qual eu a julgo no intelecto. *Coringa é um bom filme*, isto é, julgo que a bondade do filme existe fora do meu intelecto do mesmo modo que ela é concebida no meu intelecto, sem mais nem menos. Ao julgar, minha razão não está em movimento de um a outro: meu intelecto simplesmente repousa, assentindo que o objeto do meu conceito existe realmente.

Posso suspender o meu juízo por uma série de razões: para investigar por mais tempo, porque não tenho elementos suficientes para proferi-lo, porque não convém julgar em tais e tais circunstâncias. Nesse caso, ainda posso apresentar considerações sobre o que o filme me evoca, sem pretender que essas considerações digam algo sobre o que o filme é fora da minha concepção: não julgo no sentido mais relevante da palavra, porque não pretendo dizer nada sobre o que o filme é nele mesmo, mas apenas sobre o que eu concebo dele.

Uma vez que compreendemos a distinção de investigar e julgar, podemos examinar mais detidamente as peculiaridades do juízo prudencial, que, por ser um tipo de juízo prático (não meramente especulativo), não apenas determina de algo *que é assim*, mas também *que deve ser assim*⁵⁷.

Podemos falar, então, em dois modos do juízo, segundo ele determine ou não que algo *deva ser*.

⁵⁷ A clássica distinção de ser e dever-ser que apresentamos aqui se inspira, evidentemente, em Kelsen; mas, mais importante para a nossa formulação é aquilo que Husserl apresenta nos *Prolegômenos à Lógica Pura* ao distinguir lógica como *técnica* do pensar de lógica como *ciência* da significação. Essa distinção é da maior importância na luta antipsicologista na filosofia contemporânea, já que é graças a ela que se pode mostrar que as leis da lógica são leis do *ser*, não leis de um *dever-ser* psicológico (como no caso da *técnica* do pensar).

Se julgo que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180° , não determino que *ser-a-soma-dos-ângulos-internos-de-um-triângulo-igual-a-180° deva ser*, mas apenas que isso *é*. Falo algo sobre o real, sem fazer nenhuma referência ao seu ser-apetecido, ser-amado, ser-odiado, ser-desejado, ser-fruído, ser-útil-para... Apenas julgo: *ser-a-soma-dos-ângulos-internos-de-um-triângulo-igual-a-180° é*, isso subsiste, é o caso que. Chamemos, então, a esse primeiro modo do juízo de juízo meramente enunciativo: um juízo que não refere de nenhum modo o estado-de-coisas julgado ao valor que o estado-de-coisas tem para um ente com potência apetitiva, isto é, um ente que possa aderir a um bem segundo uma representação (bactéria, lesma, cachorro, orangotango, homem — mas não as plantas em sentido aristotélico).

O juízo meramente enunciativo pode ser importante inclusive em atividades que não teríamos nenhuma dificuldade em chamar de práticas. Quando um juiz de direito verifica *se determinados fatos se deram tal como descreve o autor da ação*, ele não toma nenhuma posição com respeito ao valor ou desvalor dos fatos: investiga se os fatos se deram (mediante as provas à sua disposição) e julga *que se deram* ou *que não se deram*. Não podemos confundir esse juízo acerca de fatos em disputa com o juízo que o juiz de direito profere ao fim do processo: nesse segundo juízo, sim, o juiz de direito se posiciona com respeito ao valor ou desvalor de um fato jurídico, valor ou desvalor esse estimado segundo a adequação ou inadequação à ordem jurídica (o sistema jurídico que é *norma agendi* para os cidadãos). Nesse caso, o juiz diz *também* que algo *devia ou não devia ter sido* e que *deve ou não deve* ser paga tal quantia, cumprida tal pena, devolvido tal bem, etc.

Já podemos dizer, então, que, ao lado do juízo meramente enunciativo, temos um segundo modo do juízo, correspondente ao segundo tipo de juízo que descrevemos no parágrafo anterior: trata-se do juízo prático.

A primeira coisa que devemos falar sobre o juízo prático, que é o que nos interessa para tratarmos da prudência, é que o juízo prático não é o juízo cujo objeto seja uma obra ou uma operação, mas é o juízo que, segundo o modo como ele se relaciona ao seu objeto, é prático. Em linguagem fenomenológica: juízo prático não é aquele cuja matéria intencional diga respeito à esfera da prática (mesmo porque, como já vimos, há juízo meramente enunciativo mesmo numa das atividades práticas por excelência, que é a do juiz de direito), mas é aquele juízo cuja qualidade de ato lhe dá um *relacionar-se praticamente* ao seu objeto. Vamos tentar esclarecer o que estamos dizendo a partir de mais alguns exemplos.

Imaginemos os seguintes diálogos travados acerca de uma mesma matéria, ou assunto: o número de páginas de “Guerra e Paz”, de Tolstói.

Diálogo 1:

(Um amigo está observando a biblioteca do outro amigo, sem nenhuma intenção de pegar nenhum livro emprestado, de criticar ou elogiar a coleção. Está passando tempo, antes de saírem.)

- Nesta estante há muitos livros grandes.
- Sim. Entre todos, o maior é “Guerra e Paz”, de Tolstói.

Diálogo 2:

(Os mesmos amigos conversam animadamente num café sobre as leituras que fizeram nos últimos anos.)

- Ah, eu sei que você adora ler livros grandes!
- Sim, eu amo livros grandes, quanto maior melhor. Você viu minha estante. Entre todos, o maior é “Guerra e Paz”, de Tolstói.

A segunda fala de cada um dos dois diálogos exprime juízos com a mesma matéria intencional: juízos que dizem ser-o-maior-entre-todos-os-livros-da-estante-Guerra-e-Paz. Dizer que a matéria dos dois juízos é idêntica é o mesmo que dizer que eles julgam precisamente o mesmo estado-de-coisas.

Contudo, o modo pelo qual se julga esse mesmo estado-de-coisas é inteiramente diferente nos dois juízos. No primeiro diálogo, o amigo julga o estado-de-coisas como que meramente constatando que ele é, que esse estado-de-coisas subsiste, sem fazer nenhuma referência a algum valor que o romance de Tolstói tenha *por ser o maior entre os livros grandes da estante*.

Por outro lado, no segundo diálogo, o amigo não apenas constata, diz que o estado-de-coisas ser-o-maior-entre-todos-os-livros-da-estante-Guerra-e-Paz subsiste: como podemos inferir pelo contexto da conversa, ao fazê-lo, ele *valoriza* esse estado-de-coisas. Mais precisamente, ele valoriza o romance de Tolstói exatamente porque é o maior entre todos os livros da estante (sem excluir, por óbvio, outras causas para valorizar o livro)⁵⁸.

⁵⁸ Mais uma vez, o texto que nos auxiliou a captar o que é a *valorização* no juízo prático foram os *Prolegômenos à Lógica Pura* de Husserl. Isso reaparecerá na ética fenomenológica de Max Scheler, no conceito de *Streben*, que indica o aspirar-algo do juízo prático.

O que variou de um diálogo para o outro não foi a matéria do juízo, que faria variar o estado-de-coisas julgado: foi a *qualidade do ato de juízo*, que estamos chamando de *modo do juízo*. O juízo agora não é meramente enunciativo, é um juízo prático, que relaciona o estado-de-coisas a um valor que ele tenha para quem julga.

Sem essa mudança na qualidade do ato de juízo, não faria muito sentido falar num juízo especificamente prático: como vimos, um juízo não se torna prático pelo mero fato de ter como matéria paixões e ações. Posso julgar que Marina está triste sem me entristecer com isso; posso julgar que eu estou com raiva sem que me enraiveça por estar com raiva; posso julgar que meu amigo fará outra faculdade, sem com isso julgar que ele *deva* fazê-lo; posso julgar que o Supremo Tribunal Federal tenha um determinado entendimento sobre algum artigo da lei positiva sem assentir que ele *devesse* tê-lo.

Essa diferença de juízo enunciativo e juízo prático já nos permite afirmar algo de bastante importância para a compreensão do que seja o juízo prudencial: o juízo prudencial é um juízo prático de dever-ser e, portanto, é irreduzível do ponto de vista da sua qualidade a um juízo enunciativo de ser (ou mesmo a um juízo enunciativo de dever-ser).

Ainda que um juízo de ser tivesse como conteúdo, como matéria intencional, um dever-ser, continuaria sendo um juízo de ser, porque o que faz de um juízo um juízo prático é uma mudança na qualidade do julgar, no modo pelo qual um agente relaciona-se ao estado de coisas julgado.

Tentemos ilustrar mais uma vez, agora a partir do juízo: a morte de Tiradentes é injusta. Aquele que julga assim, que julga o estado de coisas ser-a-morte-de-Tiradentes-injusta poderia julgar isso sem, ao mesmo tempo, querer que não tenha havido a morte de Tiradentes. Nesse caso, ele meramente enuncia que a morte é injusta, sem se posicionar praticamente com respeito ao estado de coisas enunciado.

Por outro lado, ainda que se trate de um fato histórico, por uma série de razões aquele que julga ser-a-morte-de-Tiradentes-injusta pode querer que o evento referido no juízo não tivesse tido lugar: nesse caso, ele não apenas julga *enunciando algo*, mas julga *posicionando-se praticamente com respeito àquilo que é enunciado no juízo* — aqui, *não querendo* que o evento exista. Faz um juízo *prático* sobre o estado de coisas, ainda que não possa fazer nada para que ele não tivesse existido.

O juízo da injustiça de algo — um juízo que em qualquer das modalidades que estamos descrevendo tem *matéria prática*, já que trata de ações humanas — é um juízo de dever-ser. Mas só é um juízo *prático de dever-ser* na medida em que é acompanhado pelo

querer que não exista o estado-de-coisas julgado: sem isso, não passa de um juízo enunciativo.

O juízo prudencial é um tipo de juízo prático. Isso quer dizer que tudo que já falamos sobre o juízo prático em geral vale para o juízo prudencial.

O que caracteriza particularmente o juízo prudencial consiste no fato de tratar-se de um juízo acerca dos *meios* para a realização de um determinado fim prático-moral. Isso quer dizer que *não é* um juízo prudencial o juízo que o artista faz sobre os meios necessários para a realização de uma escultura, de uma pintura, etc., já que não se trata de fins prático-morais; mas também que *não é* um juízo prudencial aquele juízo que trate dos fins a serem intencionados por um agente.

Os meios *julgados* no juízo prudencial são aqueles meios “obtidos”, descobertos pelo agente no processo de deliberação, em vista da realização de um fim prático-moral intencionado.

Agora: o que precisamente significa julgar prudencialmente os meios descobertos no processo de deliberação? Respondendo brevemente: significa julgar que esses meios *são* ou que esses meios *não são* retos ou adequados. Mas retos e adequados com respeito a quê?

Essa nova pergunta faz necessário que expliquemos a relação da *retidão* dos meios descobertos a uma *regra ou medida de retidão*.

Imaginemos que, já tendo ingressado na pós-graduação, eu intencione apresentar um trabalho que possa me tornar um mestre diplomado pelo sistema universitário. Depois de proceder a uma deliberação sobre os meios pelos quais eu poderia realizar esse fim intencionado, chego à seguinte lista de ações possíveis:

- Plagiar o trabalho de algum desconhecido;
- Pagar para alguém escrever o trabalho;
- Pesquisar e escrever.

Caso eu seja suficientemente sortudo e malandro, é possível que os dois primeiros meios da minha lista de ações possíveis para a realização do fim intencionado de fato me ponham em posse do título de mestre — supondo que eu consiga enganar a todos no dia da defesa.

A terceira ação possível da minha lista — pesquisar e escrever — sem dúvida será a que me dará o maior trabalho e me causará maior desprazer caso meu único fim seja obter

um título de mestre (e não, por exemplo, conhecer em maior profundidade um assunto que antes não conhecia).

As duas primeiras ações seriam *adequadas para a realização do fim de obter um título de mestre*, mas não poderíamos dizer que elas são *simplesmente adequadas, simplesmente boas, simplesmente corretas*. Se perguntássemos a alguém por quê, possivelmente obteríamos a seguinte resposta: porque usar desses meios é mau. E por que é mau?, podemos continuar perguntando. E alguns responderiam: porque é contrário a lei.

Ser contrário à lei, violar a lei também é a resposta que Tomás daria à pergunta do que faz um determinado meio, ainda que adequado para a realização de um fim, *ilícito*, simplesmente mau. Temos que considerar, porém, que a lei, com respeito à qual um meio é *lícito* ou *ilícito* pode ser de diferentes tipos. Para os fins deste trabalho, interessam duas espécies: a lei natural e a lei positiva.

A lei natural é a ordenação racional impressa na mente do homem, que dirige as suas ações segundo o conceito de bem universal⁵⁹. Na filosofia de Tomás de Aquino, toda lei humana de algum modo encontra seu fundamento nessa lei, que é participada na razão de todo homem pelo mero fato de ser racional — ou seja, é de algum modo comum aos homens em diferentes contextos.

Ao longo do trabalho, já tivemos a oportunidade de falar várias vezes do conceito de bem, mas ainda não abordamos o conceito de bem universal do modo que precisamos para explicar como ele opera nos preceitos da lei natural.

Sem a pretensão de esgotar o assunto, tentemos tratar dos aspectos mais importantes desse conceito para a lei natural.

Assim como, para o intelecto teórico, há um conceito primeiríssimo que o homem apreende naturalmente (ou seja, sem necessidade de investigação) — trata-se do conceito de ente —, encontramos também um conceito primeiríssimo do intelecto prático, o conceito de bem⁶⁰.

⁵⁹ Propositamente não dei a definição clássica, que faz referência à lei eterna, pois para desenvolvê-la sairíamos da nossa esfera de discussão.

⁶⁰ Cf. *ST*, I-II, q. 94, a. 2, resp.: “In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit

O conceito de bem é um conceito menos simples do que o conceito de ente (o mais simples de todos os nossos conceitos, que, de algum modo, está em todos os outros), porque ele *acrescenta* algo ao conceito de ente (do que é).

O bem certamente é ente, mas é o ente enquanto considerado na sua relação às faculdades de apetição. O chocolate que está na minha despensa é, nele mesmo, um ente (um “o que é”, não um “o que não é”), considere ou não a relação que ele tenha a outros entes ou a alguma potência intelectual ou apetitiva. Para dizer que ele é ente, não preciso fazer nenhuma referência à separação que ele tem com respeito a outros entes (nota do conceito de algo), nem à apreensão ou apetição que ele pode receber de um ente capaz de apreender e apetecer (notas dos conceitos de verdadeiro e de bem)⁶¹.

Quando eu digo que algo é um bem, portanto, não apenas digo *que é* (para o que bastaria o conceito de ente), mas digo *que é um apetecido*. *O bem é o que todos apetecem*.

Os animais carentes de razão e, até mesmo, num sentido mais amplo, plantas e corpos inanimados também apetecem, isto é, procuram em suas operações o que lhes é conatural. O movimento tem seu termo no repouso em um bem. O *apetecido* da planta pode ser a água, a luz solar; do cachorro, um pedaço de carne, o afago do seu dono; da pedra, o ponto ao qual as forças mecânicas em ação sobre ela (sobretudo a gravitacional) a inclinam.

No entanto, se os entes não racionais também podem apetecer, eles não podem apetecer o que Tomás chama de *bem universal*. Tentemos explicar comparando o bem universal aos bens singulares.

Meu cachorro pode apreender sensorialmente entes singulares: o pedaço de carne reservado para o almoço dele deste domingo, a cadela da casa ao lado, a chuva desta tarde. Pressuposta a apreensão desses entes singulares, pode julgar, pela sua potência estimativa, que esses singulares são úteis ou nocivos e, assim, desejar cada um deles como *um bem singular* ou afastar-se de cada um deles como *um mal singular*.

Esse juízo que meu cachorro faz da utilidade ou nocividade dos entes singulares que apreende sensorialmente não tem como fundamento nenhum conceito universal de utilidade ou de nocividade: meu cachorro não apreende o *útil* enquanto tal, nem o *nocivo* enquanto

esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”.

⁶¹ Deixo de lado os conceitos de coisa e de uno, que nos levariam a discussões desnecessárias para os nossos fins.

tal, mas sempre julga *este útil* ou *este nocivo* segundo o instinto ou segundo hábitos formados por um mecanismo natural necessário.

Meu cachorro não apreende, portanto, o bem *universal*, o bem enquanto tal, mas só bens singulares e, por isso, não pode julgar os singulares que apreende segundo o conceito de bem universal. Precisamente por isso, não conhece o primeiro princípio da razão prática, como conhecem os entes racionais: o bem é o que todos apetezem. Só conhece esse princípio o ente que apreende o bem universal, já que ele se fundamenta no conceito de bem universal.

Como meu cachorro não conhece o primeiro princípio da razão prática, também não se sujeita à lei natural no sentido estrito que a expressão tem em Tomás. Meu cachorro tem uma natureza e, dessa natureza, emergem inclinações necessárias; no entanto, ele não conhece a lei que ordena a sua natureza de tal modo que seja livre para agir em conformidade a ela ou não: a criatura racional, porém, conhece, precisamente porque conhece o primeiro princípio da razão prática.

Conhecer o primeiro princípio da razão prática não é o mesmo que estar obrigado a agir segundo a lei natural e, de modo especial, ao primeiro preceito da razão prática: é, porém, condição necessária para que um ente esteja sujeito à lei natural. Como o homem *conhece* o primeiro princípio da razão prática e se descobre livre para ordenar sua conduta de acordo com o conceito de bem universal ou não, vê-se, então, *obrigado*, mas não *necessitado em sentido causal-natural* a fazê-lo.

O primeiro *preceito* da razão prática ordena que o bem seja realizado e que o mal seja evitado. Esse preceito *pressupõe* o primeiro princípio da razão prática, já que se está obrigado a realizar o bem captado a partir da razão de bem universal e a evitar o mal captado como o contrário daquilo apreendido sob a razão de bem universal. O princípio, porém, só se torna um preceito pressuposto, também, que haja uma adesão da vontade ao bem universal que lhe é proposto: como tal adesão existe (um fato, que não pode ser deduzido, apenas mostrado), a criatura racional não apenas conhece o bem universal, não apenas apetece o bem universal, mas está *obrigada* a promovê-lo e a evitar aquilo que o diminui.

Podemos dizer, então, que o homem está obrigado a realizar e a evitar aquilo declarado ou posto em todos os preceitos que se dirigem a ele *na medida em que* eles declaram ou põem que um bem *sob a razão de bem universal* e um mal *sob a razão de um contrário ao bem universal* seja realizado ou evitado.

O *primeiro preceito da razão prática*, ou o *primeiro preceito da lei natural* — o bem deve ser realizado e o mal deve ser evitado — não é um preceito entre outros, mas é o

fundamento de *todas* as obrigações a que se sujeita a criatura racional (para Tomás, homem ou anjo).

Até aquilo que estamos chamando de *bens conaturais* do homem só são bens que o homem *deve* realizar *na medida em que* caem sob a razão de bem universal. Caso, por exemplo, fazer um determinado tratamento médico para combater uma doença seja *mais contrário* ao bem universal do que a tentativa de recuperação da minha saúde — porque provocaria mais dores, menos contato com amigos e familiares num momento em que não conto com muitos anos de vida, etc. —, pode ser que eu *deva* não promover o bem conatural da saúde.

A filosofia prática de Tomás certamente não é utilitária, mas também não propõe nenhum “tudo ou nada” em nome dos bens conaturais ao homem. O dever de agir retamente, segundo o conceito de bem universal, pode requerer coisas muito diferentes de pessoas em diferentes circunstâncias sociais e individuais⁶².

O que viola, então, a lei natural? Fundamentalmente: o que viola o primeiro preceito da razão prática e aqueles preceitos que são como que conclusões extraídas da aplicação

⁶² Cf. *ST*, I-II, q. 94, a. 4, resp.: “ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficient ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico”.

desse preceito à natureza humana, considerada na sua diversidade histórica (isto é, com suas circunstâncias).

Uma lei positiva pode ser contrária à lei natural, mas Tomás é sempre extremamente cauteloso ao traçar os limites entre a variabilidade legítima que a lei positiva tem com respeito aos homens aos quais ela se dirige — as comunidades têm homens muito diferentes umas das outras — e o desvio inadmissível da lei positiva com respeito à lei natural (que também será sempre julgado considerando as circunstâncias da positivação).

*Toda lei positiva humana deriva da lei natural*⁶³. A lei positiva humana explicita o que estava contido apenas implicitamente na lei natural, isto é, ordena as condições necessárias para a realização do bem universal. Além disso, ela determina aquilo que a lei natural deixa indeterminado, a ser especificado no ato de positivação.

Tentemos explicar isso a partir de uma analogia com a produção de um vaso por um oleiro. O oleiro está sujeito a dois tipos de deveres técnicos uma vez que intencione a produção de um vaso para um cliente: deveres técnicos invioláveis, cujo descumprimento levaria a produção de outra coisa que não um vaso, e deveres técnicos que admitem diversas realizações.

Do primeiro tipo, é o dever de produzir uma coisa *oca*. Caso ele produza um bloco maciço de argila, ele pode até ter produzido uma bela escultura geométrica — mas não terá produzido um vaso, que possa conter flores. Assim são aqueles preceitos positivos que derivam da lei natural como suas conclusões: uma comunidade que não proíba o homicídio, seja pelos costumes, seja por um Código Penal, não poderia se manter, já que, estando seus membros matarem-se uns aos outros em quaisquer condições, logo ela se destruiria. Não estamos falando aqui que essa proibição importe a pena de prisão, ou mesmo que a definição

⁶³ Cf. *ST*, I-II, q. 95, a. 2: “In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum. Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent”.

do que seja homicídio não admita muitas variações. Mas resta o fato de que a permissão *geral* do homicídio tornaria qualquer comunidade impossível.

Por outro lado, obrigado a produzir algo funcional e *belo*, o oleiro tem também deveres do segundo tipo, que deixam indeterminado se o vaso deve ser mais alto ou mais baixo, cúbico ou esférico, envernizado ou não. Determinar tudo isso depende das escolhas do cliente e das suas escolhas criativas: não há uma indeterminação total. No entanto, fazer deste ou daquele modo não o faz produzir outra coisa que não um vaso, como aconteceria se ele não fizesse uma coisa oca. Para continuarmos com o exemplo do homicídio, acontece algo semelhante uma vez que o legislador positivo tenha que determinar a pena para o sujeito que comete o crime: resguardados os critérios de proporcionalidade com respeito às penas dos outros delitos, o legislador pode determinar diferentes penas para o crime, todas compatíveis com a punição para o homicídio. O legislador de outro sistema jurídico, que não um da nossa tradição (ao menos como ela se encontra neste momento histórico), determinar até mesmo que a pena para o homicídio não será a de prisão, mas a perda de alguma outra liberdade (num toque de recolher, por exemplo). Muitas das discussões de política criminal pressupõem, justamente, que diferentes penas sejam abstratamente compatíveis com os fins do sistema penal e que, portanto, é possível rever a legislação penal para aperfeiçoá-la.

Feitos esses esclarecimentos sobre a noção de lei natural em Tomás, podemos dizer, então, que, no juízo prudencial, julga-se da bondade ou da maldade de algo a ser realizado tomando, como critério remoto, a noção de bem universal e, como critério próximo, o que se sabe ser de lei natural ou de lei positiva.

Até mesmo o critério de eficiência, ou “pragmático”, segundo o qual entre dois bens deve-se preferir o melhor, é um tipo de critério fundado na lei natural: deve ser observado porque promove um bem maior. Nesse sentido, podemos dizer que a obrigação de eficiência ou de maximização da utilidade funda-se na *retidão legal* — em última instância, *sempre* no primeiro preceito da lei natural —, isto é, devo ser eficiente porque isso é reto, e não o contrário, isto é, que o reto é reto porque é mais útil.

Agora que explicamos o que é o juízo prudencial, podemos falar das duas virtudes, ambas partes potenciais da prudência, que o aperfeiçoam: a *synesis* e a *gnome*. São duas virtudes, porque é possível distinguir dois tipos de matéria do juízo prudencial: uma matéria geral, que vale para os casos normais, e uma matéria especial, que vale para os casos especiais.

Nas ações da criatura racional, só o primeiro preceito da razão prática, universalíssimo, regula sem exceção toda e qualquer operação singular. Nenhuma operação que seja apreendida como contrária ao conceito de bem universal deve ser realizada (proibição absoluta); toda e qualquer operação que seja apreendida como necessária em relação ao conceito de bem universal deve ser realizada (obrigação absoluta). As demais operações são permitidas, desde que não colidam com bens particulares, que, por sua vez, devam ser promovidos em benefício da razão de bem universal (permissão relativa).

Todos os demais preceitos fundam-se no conceito de bens particulares, que acrescentam algo à razão de bem universal. Saúde, integridade física, prazer, conhecimento, etc., não são *idênticos* ao bem universal: no seu conceito, está o conceito de bem universal *composto* com o conceito de um particular. São apetecidos particulares, não o apetecido enquanto apetecido.

O dever de manutenção da integridade física, por exemplo, não poderia reclamar validade para uma criatura racional que não tivesse corpo — como é o caso dos anjos, para Tomás de Aquino. Igualmente, um homem que vivesse isolado numa ilha não teria deveres de convivência, já que não viveria com outros homens: a matéria dos deveres sociais não estaria presente, para que eles obrigassem esse homem.

No entanto, ainda que só o dever fundado no bem universal seja um dever absoluto, há outros deveres que, ao menos em determinadas matérias e em determinadas circunstâncias históricas, obrigam no mais das vezes (*ut in pluribus*). Chamemos a esses deveres de deveres gerais.

O correlato objetivo de um dever geral é sempre uma operação ou obra humana a ser realizada *no mais das vezes* por um agente que se encontre sob as razões da sua aplicabilidade. Isto é, deve-se em princípio agir segundo a norma geral sempre que se está diante do estado de coisas descrito pela norma geral: os casos *normais* são aqueles que são diretamente regulados pela norma geral.

No entanto, e aqui Tomás aplica um princípio geral da ética aristotélica, nas coisas práticas, há uma enorme diversidade de casos, que nunca podem ser adequadamente tratados recorrendo *apenas* a normas gerais. Chamemos esses casos de *casos especiais, excepcionais*: casos que de algum modo *excedem* aquilo que se encontra nos casos normais. Por excederem aquilo que se encontra nos casos normais, uma norma geral que exprime algo que *deva ser realizado* normalmente, porque é bom que seja assim, pode produzir um resultado *mau* com respeito aos próprios fins da norma. Precisamente por isso, esses casos exigem que se

formule uma *solução especial, excepcional*; num certo sentido, uma solução *ad hoc*, que só se tornará ela mesma geral uma vez que o caso excepcional em questão se torne ele mesmo mais um caso normal.

Como, contudo, se pode encontrar o que se deve fazer quando não se pode recorrer à norma geral nos casos excepcionais? Tomás responderá: recorrendo a preceitos ainda mais gerais do que a norma geral, que regulam e medem a própria norma geral, e podem, então, orientar o agente para o juízo de um caso *excepcional*.

Julgar um caso excepcional é algo muito diferente de julgar um caso normal, no qual a norma geral se veste quase como uma luva. O juízo do caso excepcional exige o recurso a uma norma mais geral do que aquela que se usa para o juízo do caso normal, ou seja, de uma norma ainda mais universal e mais afastada das particularidades às quais a norma se aplica. Esse afastamento maior da norma com respeito ao caso ao qual se aplica gera grandes dificuldades e, podemos dizer, é o que explica porque nos admiramos tanto quando alguém consegue formular soluções corretas para casos excepcionais.

Essa diferença dos dois tipos de juízo prudencial — um aplicado a casos normais, outro aplicado a casos especiais — requer, então, do bom juiz duas virtudes bem diferentes: a *synesis* e a *gnome*. A *synesis*, um tipo de sensatez, aperfeiçoa o agente para julgar os casos normais, que se sujeitam às regras gerais tais quais se aplicam no mais das vezes; a *gnome*, por sua vez, importa um tipo de *excelência superior* no juízo prudencial, que capacita o agente para o juízo *reto* dos casos excepcionais.

A diferença de *synesis* e *gnome* pode ser facilmente atestada no exercício do juízo nos casos da prática jurídica.

Todos que têm algum grau de envolvimento com “operadores do direito” conhecem a diferença entre advogados e juízes que apenas julgam corretamente do que se deve fazer nos *casos normais* e advogados e juízes que julgam corretamente do que se deve fazer nos *casos excepcionais* (antes que o caso excepcional se tenha modificado num caso normal, pela sua recorrência).

É quase certo que “operadores do direito” do primeiro tipo, que têm *synesis* para temas jurídicos, sejam perfeitamente adequados para o trabalho ordinário que se deve realizar no direito. (Só é de se lamentar que não haja mais “operadores do direito” com a virtude da *synesis*.) São agentes que, a partir da sua formação jurídica, estão aptos para julgar o que deve ser realizado nos casos com que trabalham. Quando têm dúvidas, a consulta a manuais, à jurisprudência ou mesmo a simples leitura de diplomas legais (se foram bem

treinados para fazê-lo) fornece-lhes sem maiores dificuldades os critérios para o juízo prudencial-jurídico.

No entanto, quando o direito chega à mídia, é muito comum que apareçam os casos excepcionais, que requerem discussões que tomam como princípios os direitos e garantias fundamentais, os princípios gerais do direito, etc. No sentido forte do termo, o *jurista* é aquele que está apto para julgar o que se deve fazer nesses casos, isto é, aquele que tem *gnome* aplicável a temas jurídicos. *Porque* o caso apresenta especificidades que o destacam dos casos normais para os quais se aplica uma regra *normal*, o jurista precisa consultar os preceitos sobre os quais repousa a própria regra normal — em última instância, os preceitos constitucionais e os preceitos de lei natural (declarados na carta constitucional) —, a fim de encontrar uma regra *especial*. No nosso tribunal constitucional, essas regras *especiais* que o juiz encontra para os casos aos quais não se aplica a regra normal tornam-se, depois, regras para novos casos semelhantes ao que provocou a corte a encontrar uma nova solução. No entanto, nada impede que o único caso ao qual se aplique a regra especial seja precisamente aquele que está sendo julgado: a regra especial só se torna regra *geral* num segundo momento, quando o especial deixa de ser especial.

Dessa distinção entre *synesis* e *gnome* podemos aproximar a distinção que Tomás recebe de Aristóteles entre as virtudes da *justiça* e da *equidade*.

Muito brevemente, a justiça é uma virtude sediada na vontade, que a aperfeiçoa para dar a um outro (uma outra pessoa, quando se trata de justiça em sentido estrito) o que lhe é devido (o seu direito). A *equidade*, por sua vez, como parte subjetiva da justiça, exige que esse *direito* a ser dado ao outro seja não apenas *o que é devido* tal qual determinado pelas regras gerais, mas *o que é devido* segundo uma regra especial na hipótese de se tratar de uma relação jurídica *especial* (que excede a normalidade).

A *synesis*, de modo geral, aperfeiçoa o juízo do que deve ser dado a outro (o ato de prudência precede o ato de justiça). No entanto, sempre que o que deve ser dado a outro é algo que extrapola o ordinário, será a *gnome* a aperfeiçoar o juízo. O juízo de *gnome* é o que dá a conhecer o *direito* (a coisa justa) nos casos excepcionais.

As observações que fizemos sobre *synesis* e *gnome* nos permitem dizer que, entre as duas partes potenciais da prudência, a *gnome* é mais nobre, porque mais difícil: o homem que tem *gnome* conhece e sabe aplicar retamente os princípios mais universais da prática. Por outro lado, carecer de *synesis* é algo muito mais grave do que carecer de *gnome*: desconhecer ou errar sobre o que se deve realizar nos casos excepcionais é perfeitamente

escusável para a maior parte dos homens; contudo, sobre aquilo que acontece sob o regime da normalidade, dificilmente o erro é escusável. Caso as pessoas ignorassem as regras que regem os casos normais, sobretudo aquelas que regulam a convivência geral e as das suas respectivas atividades profissionais, dificilmente a vida social seria sustentável (ou apenas com muitos custos). Nesse sentido, a formação na virtude da *synesis* é mais necessária, porque tratamos de uma matéria mais básica.

4. IMPÉRIO

Devemos tratar agora do ato principal da virtude da prudência, a saber, o ato de império. Preferirei usar o termo império, mas aqui as expressões preceito, comando e ordem serão tomadas como suas equivalentes, embora possam ter sentidos mais ou menos especializados em outras discussões filosóficas.

Para compreendermos a importância desse ato novo, irreduzível à deliberação e ao juízo, imaginemos a seguinte situação.

Um incêndio inicia-se na minha casa. O fogo se alastra rapidamente e, se eu não realizar algo, logo perderei todos os meus pertences e porei a minha vida em risco.

Ponho-me, então, a deliberar sobre os meios adequados para o fim a que intenciono, a saber, conter o incêndio. Telefonar para os bombeiros, correr para buscar o extintor do meu carro, encher alguns baldes de água e tentar apagar o fogo iniciado, gritar pedindo o socorro dos meus vizinhos...

Muito rapidamente, decido, isto é, julgo que telefonar para os bombeiros e encher alguns baldes de água são meios inadequados, porque me farão perder um tempo precioso; julgo, por outro lado, que posso buscar o extintor e gritar pedindo a ajuda dos vizinhos.

Eu deliberei e julguei que duas coisas devem ser realizadas; no entanto, se minhas operações terminarem nesses dois atos (de deliberação e de juízo), eu verei a minha casa destruída.

Por quê? Porque de nada adianta ter deliberado e ter julgado acerca daquilo que devo fazer para a realização de um fim sem que, de algum modo, eu ordene a mim mesmo ou a outro que realize isso que foi deliberado e julgado. Sem que o deliberado/julgado seja comandado, a deliberação e o juízo prudencial, por melhores que sejam, não têm *nenhuma* eficácia prática com respeito ao fim intencionado. Sem o império, podemos dizer que o ato prudencial total não se realiza, tem o seu fim frustrado.

A importância desse ato de império salta aos olhos no exemplo do incêndio: julgar, por exemplo, que devo encher os balde de água (fazer um mau juízo) pode não ser fatal⁶⁴. No entanto, é fatal que eu não ordene a mim mesmo nenhuma ação diante de um incêndio.

Entre os atos que discutimos neste trabalho, o império é o único que não encontra nenhum análogo no uso teórico da razão.

⁶⁴ Esse critério é bastante importante para a identificação de qual seja o mais importante ato quando se trata de atos encadeados, como os três do nosso trabalho. Afinal, o maior vício estará onde estiver o ato mais importante, como privação da virtude correspondente.

A deliberação é um modo da investigação; o juízo prudencial é um modo do juízo. O império, porém, é próprio do uso prático da razão, porque é sempre o comando de uma operação ou obra a realizar.

Essa novidade do império encontra paralelo linguístico no modo imperativo⁶⁵, que sempre determina que algo seja realizado ou que algo não seja realizado.

Uma coisa é julgar que algo seja um bem que deva ser feito; outra é ordenar que esse bem julgado como devendo-ser-feito seja feito. É a diferença entre falar: “isto é algo a ser feito” e “faça-se isto”.

No entanto, para que a comparação do ato de império ao modo imperativo da língua não seja para nós causa de confusão, precisamos excluir outros atos que também encontram expressão mediante o modo imperativo.

O primeiro, e mais claramente diverso, é o ato de súplica, pedido ou oração. Quando alguém pede algo para um outro, está pressuposto que, ao menos quanto à coisa solicitada, está-se numa posição de inferioridade.

Se peço uma recomendação bibliográfica a um professor, peço porque não posso ordenar que ele o faça. Conto com o seu “favor”, uma vez que, não sendo amigos nesta relação, ele não faz algo em meu benefício como alguém que faça algo para si mesmo. Além disso, não disponho de nenhum meio de coagi-lo, forçá-lo a fazer o que eu quero, pois, na relação professor/aluno, sou seu inferior.

Na prece religiosa, acontece algo semelhante: eu suplico a Deus até mesmo usando o imperativo — “Meu Deus, ajuda-me” —, mas isso não é um comando, já que Deus me é superior e, em nenhum sentido, disponho de meios para coagi-lo a fazer o que eu peço.

O segundo ato que precisamos distinguir do comando e que não raramente também é expresso pelo modo imperativo da língua é o ato de conselho — que não deve ser confundido com o ato de deliberação, sobre o qual já falamos (o *consilium* latino).

Quando aconselhamos alguém a agir de determinado modo, dirigimo-nos a ele como a um igual, a um amigo, que está livre para aderir ou não àquilo que o aconselhamos a fazer.

“Estude mais esse assunto”; “faça uma atividade física”. Todos conhecemos bem a diferença entre ouvir essas coisas, expressas no imperativo, da boca de um superior (professor ou médico, respectivamente) ou da boca de um igual (um amigo). O nosso superior

⁶⁵ Está aqui pressuposta a tese do *De Interpretatione* — retomada pela filosofia analítica da linguagem — de que há um paralelismo de estrutura psicológica e linguística: podemos, guiando-nos pela linguagem, descobrir atos expressos por meio dela. Ricoeur retomará essa tese ao propor em *O Si-Mesmo como um Outro* que se atinja a consciência *passando pelo* linguistic turn.

pode até nos persuadir racionalmente de que devemos agir como ele manda para o nosso bem; essa persuasão, porém, não é essencial para a eficácia do seu comando. Posso obedecer a um superior simplesmente porque tenho medo de um castigo que ele pode me infligir ou porque desejo uma recompensa que ele me pode dar. Um conselho, porém, não é obedecido por medo ou desejo — é, antes, obedecido porque se é convencido a fazê-lo.

Aqui, tocamos numa das distinções mais importantes para a compreensão do *modo* pelo qual a lei obriga àqueles que lhe estão sujeitos.

Segundo Tomás, a lei tem uma força *dúplice* para exigir a obediência dos súditos: a força diretiva (*vis directiva*) e a força coativa (*vis coactiva*)⁶⁶.

Todo ato de império, se for um ato de império completo, tem força coativa, ainda que possa ter *também* força diretiva. Idealmente, seria desejável que os súditos cumprissem a lei segundo a sua força diretiva, mas os casos de desobediência à lei são frequentes demais para que nos enganemos pensando que há lei eficaz sem força coativa.

Por outro lado, todo ato de conselho, se for verdadeiramente um ato de conselho, e não uma velada tentativa de dominação, repousa essencialmente sobre uma força diretiva, que convida à adesão o intelecto e a vontade do aconselhado, também porque o que ela comanda é *bom*.

Todos esses atos expressos no modo imperativo são atos da razão prática: um “faça”, não um “isto é algo que se deve fazer”. No entanto, é apenas o “faça” que provém do superior com força coativa que pode receber o nome de ato de império.

Isso nos põe uma nova questão, a saber: como a razão, ainda que seja a razão *prática*, pode ter força coativa num dos seus atos (o de império)?

Antes de tratarmos do difícil problema de como a razão prática pode ter força coativa, consideremos antes o ato de império num contexto social.

⁶⁶ Cf. *ST*, I-II, q. 95, a.6, resp.: “lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo, sicut regulatum regulae. Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter. Uno modo, quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione. Unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec eius dominio. Alio modo, secundum quod regitur superiori lege. Puta si aliquis subiectus sit proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab imperatore, quantum enim ad illa, non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi, secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosos et iustos non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali”.

Imaginemos que uma mãe diga ao seu filho que ele recolha a roupa suja espalhada pelo seu quarto. O menino responde: não! A mãe, então, contra-ataca: “Eu não estou *pedindo*, eu estou *mandando*”.

A criança, já bem familiarizada com a distinção entre um pedido e um comando, resolve desafiá-la: “se eu não fizer, você fará o quê?”.

O menino sabe que o comando da sua mãe não é de fato um comando caso ela não o profira disposta a empregar algum meio de forçá-lo a fazer a coisa comandada (na hipótese de ele não cumprir o comando por vontade própria). A mãe não pediu, isto é, ela *exige* que a ação ordenada seja realizada e, caso a ordem seja descumprida, ela aplicará uma pena ao filho desobediente.

Esse poder de castigo e de recompensa que a mãe tem sobre o filho — poder cortar o computador do filho, poder levar o filho a um passeio especial, etc. — é o que confere força coativa ao ato de império da mãe sobre o filho. Sem esse poder, os pais apenas *aconselhariam* aos seus filhos — e os filhos, sabendo que os pais não dispõem de meios para forçá-los a realizar o que pedem, estariam livres de coação para fazer ou não o que os pais lhes apresentam como sendo bom.

É evidente que a força coativa apresenta peculiaridades e complicações quando tentamos compreendê-la não mais no seio do poder familiar, mas em relação ao poder do Estado. No entanto, para não sermos totalmente silentes a esse respeito, podemos dizer que, no caso do poder estatal, a força coativa pertence originariamente àquilo que Tomás chama de *todo da multidão*. Essa força coativa do todo da multidão suporta o costume, a espécie mais elementar de lei positiva. Quando a comunidade política passa a contar com um sistema de representação, o exercício da força coativa passa a dar-se segundo o juízo daquele que tem o *cuidado* do todo da multidão (um rei, uma liderança político-religiosa, uma burocracia judiciária, etc.)⁶⁷. Contudo, a legitimidade do uso da força coativa pelo representante *sempre* se funda numa delegação realizada pelo todo da multidão, e está em função do bem comum da comunidade política.

Nos casos que examinamos até agora, o *comando* sempre se dirige a uma ou mais pessoas que não a pessoa do comandado. A mãe que comanda não é o filho comandado; o todo da multidão ou o seu representante, o *legislador*, não é o súdito, *sujeito à lei*. (O que

⁶⁷ Cf. *ST*, I-II, q. 90, a. 3, resp.: “lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis”.

não significa que o representante não esteja sujeito à lei da sua comunidade — mas ele não está sujeito a ela *na condição de legislador*, mas enquanto também é súdito.)

No entanto, o que acontece quanto o ato de comando se dirige à mesma pessoa que comanda? Aliás: como uma coisa dessas é possível? A resposta a essa pergunta dará a conhecer como a razão pode ter algo como uma força coativa.

Como de algum modo já apareceu em vários momentos no nosso trabalho, temos como um *dado* que o homem realize operações diversas, que exigem faculdades diversas. Além disso, dada a existência de imperativos que podemos, desde a nossa própria razão, dirigir a nós mesmos (um *fato* da razão prática), constatamos que, no homem, a razão pode dirigir comandos a outras partes do mesmo homem (outras faculdades), *como se fossem um outro com respeito ao homem enquanto dirigente*. Em outros termos: o homem pode, por causa da divisão que encontra em si, ocupar, com respeito a um mesmo ato de comando, as duas posições que estamos destacando: a posição de comandante e a posição de comandado.

A minha razão *dirige, comanda* algo que outras potências minhas devem *executar*.

Mas o que corresponde ao poder de castigo e recompensa que destacávamos no nosso primeiro exemplo aqui? Trata-se do poder que o *apetite racional*, a *vontade* empresta ao ato de império da razão, que lhe permite submeter as outras potências da alma a executar o que se deve.

Ou seja, a razão não é impotente frente, por exemplo, as paixões do homem, porque a vontade, tendo elegido aquilo que foi deliberado e julgado no processo prudencial, empresta força ao império e submete inclusive as paixões para a execução da coisa comandada.

O ato da vontade que dá força coativa ao império é a *eleição*⁶⁸, que, em outra discussão, aparecerá como o ato do *livre arbítrio*. A eleição da vontade daquilo que foi deliberado e julgado como bom possibilita ao ato de império (essencialmente intelectual) opor-se às resistências que os apetites inferiores fazem ao que a razão ordena: só uma apetição contrária pode resistir a uma apetição. Sem que a vontade tenha elegido, porém, a esse bem, o ato de império não terá força — e, por conseguinte, o processo prudencial encontrar-se-á frustrado.

⁶⁸ Cf. *ST*, I-II, q. 13.

5. CONCLUSÃO

No nosso trabalho, tentamos mostrar como a análise dos três atos da virtude da prudência — deliberação, juízo e império — pode nos ajudar a entender mais profundamente a natureza da razão prática e da razão jurídica.

Esses não são atos que os agentes da ordem jurídica devam *começar a realizar*: são atos que eles *já* realizam, com maior ou menor perfeição, quando celebram seus contratos, movem uma ação, condenam ou inocentam. Todo agente inserido na ordem jurídica precisa *deliberar, julgar e comandar*.

O *fato*, porém, de que a deliberação, o juízo e o império ocupem a prática jurídica em todos os seus aspectos não importa, porém, que esses atos estejam sendo realizados *retamente*. É isso que nosso trabalho, tratando dos atos sob o enfoque da prudência, também pretendia destacar: é possível que os atos da razão prática sejam realizados com maior ou menor perfeição, segundo o que é exigível do agente nas suas circunstâncias.

Nas pesquisas subsequentes no campo da teoria da razão prática e da razão jurídica, gostaríamos de integrar mais explicitamente os resultados da leitura e interpretação da análise tomasiana da prudência às discussões que têm ocupado o centro da teoria do direito.

Já Paul Ricoeur apontava para a necessidade de um momento integrador entre duas das principais correntes da teoria do direito contemporâneo, a saber, o neopositivismo dworkiniano, e a teoria da argumentação alexyana. Pensamos que, ao menos parcialmente, uma fenomenologia da prudência, como a que começamos a realizar neste trabalho a partir de Tomás de Aquino, pode cumprir esse papel, na medida em que não deixa o acento recair exclusivamente nem no que há de criativo, nem no que há de procedimentalizável na atividade judicial. O processo de deliberação comporta analogias bastante interessantes com o processo de criação artística, à maneira dworkiniana: é preciso encontrar um meio (e mais de um é possível) que dê efetividade a um fim intencionado pela ordem jurídica — o que demanda um tipo de *esprit de finesse* da parte do legislador e do juiz constitucional. Por outro lado, a procedimentalização de uma parte do processo decisório, mesmo ao tratar de fins constitucionais, é perfeitamente compatível com o que acontece *no mais das vezes* — algo que talvez possamos compreender a partir da perspectiva da virtude da *synesis*.

6. BIBLIOGRAFIA

6.1. TEXTOS DE TOMÁS DE AQUINO (EM ORDEM DE RELEVÂNCIA PARA A PESQUISA)

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 9 vols., São Paulo, Loyola, 2014. Ed. bilíngue latim/português.

_____, *Suma Contra los Gentiles*, 2 tt., Madrid, BAC, 1967. Ed. bilíngue latim/espanhol.

_____, *La Royauté*, Paris, Vrin, 2017. Ed. bilíngue latim/francês.

_____, *Verdade e Conhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 2013. Ed. bilíngue latim/português.

_____, *O Ente e a Essência*, Petrópolis, Vozes, 1995. Ed. bilíngue latim/português.

_____, *Les Principes de la réalité naturelle*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1963. Ed. bilíngue latim/francês.

_____, *A Unidade do Intelecto, Contra os Averroístas*, São Paulo, Paulus, 2016.

6.2. OUTROS AUTORES (EM ORDEM ALFABÉTICA)

ABELARDO, Pedro, *Lógica para Principiantes*, São Paulo, Unesp, 2005.

AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, São Paulo, Paulus, 2019.

ALEXY, Robert, *Teoria da Argumentação Jurídica*, São Paulo, Forense, 2017.

ALVAREZ, Alejandro, *Interpretação do Direito e Equidade*, Porto Alegre, UFRGS editora, 2015.

ANSCOMBE, G. E. M., “Modern Moral Philosophy”, in *Philosophy* 33 (1958), pp. 1-19.

_____, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1979.

APEL, Karl-Otto, *Transformação da Filosofia*, 2 vols., São Paulo, Loyola, 2000.

ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago, 1992.

- _____, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago, 1998.
- ARISTÓTELES, *Categorias*, Lisboa, Piaget, 2000.
- _____, *Da Interpretação*, São Paulo, Unesp, 2013.
- _____, *De Anima*, Rio de Janeiro, Editora 34, 2012.
- _____, *Rhétorique*, Paris, Gallimard, 2014.
- _____, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 2017.
- AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
- BERTI, Enrico, *As Razões de Aristóteles*, São Paulo, Loyola, 1998.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca, *A Justiça em Aristóteles*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001.
- BODÉÜS, Richard, *Aristóteles: A Justiça e a Cidade*, São Paulo, Loyola, 2007.
- BOLZANO, Bernard, *Théorie de la science*, Paris, Gallimard, 2011.
- BOURKE, Vernon J., “The Synderesis Rule and Right Reason”, in *The Monist* 66 (1983), pp. 71-82.
- BRAGUE, Rémi, *A Lei de Deus: História Filosófica de uma Aliança*, Lisboa, Piaget, 2005.
- BRENTANO, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.
- CALDERA, Rafael Tomás, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1980.
- DAGUET, François, “Le bien commun dans la théologie politique de saint Thomas”, in *Revue Thomiste* 114 (2014), pp. 95-128.
- DALCOURT, Gerard J., “The Primary Cardinal Virtue: Wisdom or Prudence?”, in *International Philosophical Quarterly* 3 (1963), pp. 55-79.
- DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University, 1977.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, New York, Oxford University, 1980.

_____, *Aquinas — Moral, Political and Legal Theory*, New York, Oxford University, 1998.

FREGE, Gottlob, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, São Paulo, Edusp, 2009.

FREUD, Sigmund, *Totem e Tabu*, São Paulo, Penguin-Companhia, 2013.

FULLER, Lon, *The Morality of Law*, New Haven, Yale University, 1963.

GADAMER, Hans-Georg, *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*, São Paulo, Martins Fontes, 2009.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald, “Du caractère métaphysique de la Théologie morale de Saint Thomas en particulier dans les rapports de la prudence et de la conscience”, in *Revue Thomiste* 30 (1925), pp. 341-355.

GEACH, Peter, *Mental Acts*, London, Routledge, 1957.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel, *A Filosofia a partir de Seus Problemas*, São Paulo, Loyola, 2014.

GRISEZ, Germain, “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae 1-2, Question 94, Article 2”, in *Natural Law Forum* 10 (1965), pp. 168-201.

HABERMAS, Jürgen, *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, 2 vols., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.

HART, H. L. A., *O Conceito de Direito*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2011.

HARTMANN, Nicolai, *Ética*, Madrid, Encuentro, 2011.

HEGEL, G. W. F., *Filosofia do Direito*, São Leopoldo, Unisinos, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, São Paulo, Unicamp, 2012.

HIBBS, Thomas, “The Aristotelianism of Thomas’s Account of Moral Knowledge”, in *The New Scholasticism* 61 (1987), pp. 271-284.

_____, *Virtue's Splendor: Wisdom, Prudence and the Human Good*, New York, Fordham University, 2001.

HOBBS, Thomas, *Leviatã* (col. *Os Pensadores*), São Paulo, Abril Cultural, 1974.

- HÖFFE, Otfried, *Justiça Política*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- _____, *Categorical Principles of Law*, University Park, Pennsylvania State University, 2002.
- HUME, David, *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo, Unesp, 2009.
- HUSSERL, Edmund, *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, Rio de Janeiro, Forense, 2012.
- _____, *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, Aparecida, Ideias e Letras, 2006.
- IRWIN, Terrence, “The Scope of Deliberation: A Conflict in Aquinas”, in *The Review of Metaphysics* 44 (1990), pp. 21-42.
- _____, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, vol. 1, New York, Oxford University, 2007.
- KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- _____, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Rio de Janeiro, Forense, 2016.
- _____, *Crítica da Razão Prática*, São Paulo, Martins Fontes, 2016.
- _____, *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, Campinas, Unicamp, 2014.
- _____, *Lições de Ética*, São Paulo, Unesp, 2018.
- _____, *Metafísica dos Costumes*, São Paulo, Vozes, 2013.
- KELSEN, Hans, *Teoria Pura do Direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- KENNY, Anthony, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge, 1963.
- _____, *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002.
- LEIBNIZ, G. W., *Le droit de la raison*, Paris, Vrin, 1994.

LOPES, José Reinaldo de Lima, *As Palavras e a Lei: direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno*, São Paulo, Editora 34, 2004.

_____, “Filosofia analítica e hermenêutica: preliminares para uma teoria do direito como prática”, in *Revista de Informação Legislativa* 53 (2016), pp. 203-226.

_____, “Aula inaugural”, in *Revista da FDUSP* 110 (2016), pp. 907-917.

MACCORMICK, Neil, *Legal Reasoning and Legal Theory*, New York, Oxford University, 2003

MACEDO JR., Ronaldo Porto, *Do Xadrez à Cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*, São Paulo, Saraiva, 2014.

MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, 2ª ed., Notre Dame, Notre Dame, 1984.

MARITAIN, Jacques, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

_____, *Humanisme Intégral*, Paris, Aubier, 1939.

_____, *Três Reformadores: Lutero, Descartes e Rousseau*, São Paulo, Cultor de Livros, 2019.

MCINERNEY, Ralph *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, 1997, Washington D.C., Catholic University of America.

MONTICELLI, Pedro, *Sobre o Contexto da Crítica de Francisco Suárez ao Modo de Positivização do Ius Gentium em Tomás de Aquino*, Trabalho de Conclusão do Curso de Direito — Faculdade de Direito da USP, 2007.

_____, *A Relação ao Objeto: um estudo a partir do pensamento de Francisco Suárez*, Tese de Doutorado — PUC-SP, 2010.

NAGEL, Thomas, *A Última Palavra*, São Paulo, Unesp, 1998.

NAUS, John E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Roma, Università gregoriana, 1959.

NOONAN, Pius Mary, “Auriga et Genetrix : le rôle de la prudence dans le jugement de la conscience (I)”, in *Revue Thomiste* 114, pp. 355-377.

PIEPER, Josef, *Virtudes Fundamentais*, Lisboa, Aster, 1960.

- PLATÃO, *Górgias*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- _____, *A República*, São Paulo, Martins Fontes, 2014.
- POUIVET, Roger, “Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective”, in *Forum Philosophicum* 15 (2010), pp. 1-15.
- _____, Roger, *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, Paris, Vrin, 2014.
- RAWLS, John, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.
- _____, *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2016.
- RICOEUR, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998.
- _____, *O Justo*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Fund, 1991.
- O'REILLY, Kevin E., “The Temporality of Prudence in Thomas Aquinas: Towards a Participatory Construal of Heidegger's *Sorge*”, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 90 (2016), pp. 499-538.
- PORTA, Mario Ariel González, *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*, São Paulo, Loyola, 2013.
- _____, *A Filosofia a partir dos Seus Problemas*, São Paulo, Loyola, 2014.
- REINACH, Adolf, *Los fundamentos a priori del Derecho civil*, Granada, Comares, 2010.
- _____, *La Premeditación: su significación ética y jurídica*, Madrid, Encuentro, 2015.
- RHONHEIMER, Martin, *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, Washington, D.C., Catholic University of America, 2008.
- RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur, “A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino”, in *Síntese Nova Fase* 20/62 (1993), pp. 365-85.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- _____, *O Justo*, 2 vols., São Paulo, Martins Fontes, 2008.

- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SAARINEN, Risto, “The Parts of Prudence: Buridan, Odonis, Aquinas”, in *Revue canadienne de philosophie* 42 (2003), pp. 749-766.
- STEIN, Edith, *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*, São Paulo, Paulus, 2019.
- TARSKI, Alfred, *Introducción a la Lógica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
- VILLEY, Michel, *Questões de Tomás de Aquino sobre Direito e Política*, São Paulo, Martins Fontes, 2014.
- WEBER, Max, *Sociologie du droit*, Paris, PUF, 1986.
- WEIL, Eric, *Hegel et l’Etat*, Paris, Vrin, 1974.
- WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Oxford University, 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo, Edusp, 2017.
- _____, Ludwig, *Investigações Filosóficas* (col. *Os Pensadores*), São Paulo, Nova Cultural, 1999.