

A PRUDÊNCIA ADQUIRIDA NA SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO

ACQUIRED PRUDENCE IN THE SUMMA THEOLOGIAE OF THOMAS AQUINAS

Data de aceite: 02/01/2025

André Ricardo Randazzo Gomes

PALAVRAS-CHAVE: Prudência; Caridade;
Fim; Virtude adquirida; Virtude pagã.

RESUMO: Competentes estudiosos de Tomás de Aquino têm se dedicado a estudar como ele concebe a existência das virtudes morais adquiridas e a relação entre estas e as virtudes morais infusas. Neste artigo, não será o meu interesse estudar como as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas existem na vida de uma pessoa cristã. Entretanto, eu procurarei examinar como Tomás concebe a existência da prudência adquirida nas pessoas que nunca receberam nenhuma virtude cristã, como a fé, a esperança e a caridade. Para fazer isso, examinarei, na *Suma de Teologia*, um texto do Tratado dos Hábitos e Virtudes, um do Tratado da Caridade, e alguns do Tratado da Prudência. Como contribuição específica, colocarei em destaque a noção de fim, que aparece muitas vezes em todos esses textos e é muito esclarecedora. Assim, na primeira seção, apresentarei uma leitura bem próxima da tradução em português de tais textos. Na segunda seção, apresentarei a minha interpretação desses textos. E na conclusão, apresentarei as teses que terei inferido sobre a prudência adquirida.

ABSTRACT: Competent scholars of Thomas Aquinas have dedicated themselves to studying how he conceives of the existence of the acquired moral virtues and the relation between the latter and the infused moral virtues. In this article, it will not be my interest to study how the infused moral virtues and the acquired moral virtues exist in the life of a Christian person. However, I will seek to examine how Thomas conceives of the existence of the acquired prudence in the people who have never received any Christian virtue, such as faith, hope, and charity. To do this, I will examine, in the *Summa Theologiae*, a text from the Treatise on Habits and Virtues, one from the Treatise on Charity, and some from the Treatise on Prudence. As a specific contribution, I will highlight the notion of end, which appears many times in all these texts and is very illuminating. Thus, in the first section, I will present a very close reading of the Portuguese translation of such texts. In the second section, I will present my interpretation of those texts. And in the conclusion, I will present the theses that I will have inferred about the acquired

prudence.

KEYWORDS: Prudence; Charity; End; Acquired virtue; Pagan virtue.

1 | INTRODUÇÃO

Competentes estudiosos de Tomás de Aquino têm se dedicado a estudar como ele concebe a existência das virtudes morais adquiridas e a relação entre estas e as virtudes morais infusas. Para Tomás, as virtudes morais são a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança, e elas são conexas entre si, com certa prioridade da prudência, que é a única entre elas que reside no intelecto. No entanto, essas virtudes morais podem existir de dois modos: como adquiridas ou como infusas. Neste artigo, não será o meu interesse estudar como as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas existem na vida de uma pessoa cristã¹. Mas eu procurarei examinar como Tomás concebe a existência da prudência adquirida nas pessoas que nunca receberam nenhuma virtude cristã, como a fé, a esperança e a caridade. Para fazer isso, examinarei, na *Suma de Teologia*², um texto do Tratado dos Hábitos e Virtudes, um do Tratado da Caridade, e alguns do Tratado da Prudência. Como contribuição específica, colocarei em destaque a noção de fim, que aparece muitas vezes em todos esses textos e é muito esclarecedora³. Vejamos, então, o que alguns estudiosos recentes têm proposto e debatido sobre o tema.

Brian Shanley, em seu artigo de 1999 intitulado *Aquinas on pagan virtue*⁴, começa explicando o que Tomás de Aquino entende ser a natureza da virtude moral adquirida. Shanley argumenta que ela é essencialmente a virtude política, a virtude do homem como um ser social ordenado ao bem comum, e que Tomás acreditava que tal virtude foi não só teorizada por pagãos, mas também realmente alcançada. Em outras palavras, Tomás acredita que é possível aos seres humanos alcançar um fim genuinamente bom, uma vida de virtude política na cidade, através de seus próprios recursos autônomos. Entretanto, Tomás é cuidadoso em qualificar a sua avaliação da virtude pagã como um tipo imperfeito de virtude, pois ela não envolve uma ordenação do homem ao seu fim último: Deus. É necessário enfatizar logo de início que Tomás sustenta que o homem tem um e apenas um fim: a visão beatífica de Deus. Não há dois fins humanos, um natural e o outro sobrenatural, como às vezes se pensa segundo errôneas interpretações sobre Tomás. Então, quando Tomás argumenta pela realidade da virtude política pagã, ele não a vê como a realização do fim natural do homem, mas como o bem ótimo alcançável pelos seres humanos sem

1 Angela McKay Knobel expõe as várias maneiras de entender como Tomás de Aquino vê a relação entre as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas na vida de uma pessoa cristã. Sobre isso, ver: KNOBEL, Angela McKay. Two theories of Christian virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 3, 2010, pp. 599-618; e KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

2 AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

3 Útil para este artigo é um outro artigo que explica todos os vários sentidos que a noção de fim possui na questão 47 do Tratado da Prudência de Tomás de Aquino; ver RANDAZZO GOMES, André Ricardo. A prudência e a noção de fim na Suma de Teologia, II-II, questão 47. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, 2021, pp. 31-43.

4 SHANLEY, Brian J. Aquinas on pagan virtue. *The Thomist*, v. 63, n. 4, 1999, pp. 553-577.

a graça. Quando se trata do movimento na direção de nosso verdadeiro fim, Deus, nós somos incapazes de agir autonomamente por causa da Queda. Aqui, o tema agostiniano da necessidade da graça emerge. Tomás sustenta que qualquer ordenação moral efetiva para Deus só pode ser o resultado da graça. Por fim, Shanley argumenta que o tipo de realização incorporada na vida da virtude política pagã não deve ser entendida como uma ordem moral independente da economia da graça, mas como a preparação para a graça que já está sob a influência da graça.

Thomas Osborne, em seu artigo de 2003 intitulado *The Augustinianism of Thomas Aquinas's moral theory*⁵, argumenta que, embora o entendimento que Tomás tem sobre a virtude moral seja mais desenvolvido do que aquele que Agostinho tem, Tomás e Agostinho concordam em dois pontos centrais: (1) os humanos sem a graça são incapazes de cumprir até mesmo as suas obrigações naturais, e (2) alguém sem a graça não pode possuir o mesmo tipo de virtude moral adquirida perfeita que pode ser possuída por alguém com a graça.

Angela McKay Knobel, em seu artigo de 2005 intitulado *Prudence and acquired moral virtue*⁶, defende que uma leitura cuidadosa dos textos pertinentes de Tomás (por exemplo, *Suma de Teologia*, I-II, q. 65, e II-II, q. 47) indica que Tomás acredita que as virtudes morais adquiridas, conectadas pela prudência adquirida, podem existir sem a graça.

Thomas Osborne, em seu artigo de 2007 intitulado *Perfect and imperfect virtues in Aquinas*⁷, argumenta que a prudência adquirida e as virtudes morais adquiridas não podem existir perfeitamente em alguém que não tem a graça.

Angela McKay Knobel, em seu artigo de 2011 intitulado *Aquinas and the pagan virtues*⁸, defende que o pagão pode possuir virtudes genuínas, mas imperfeitas, que são conectadas pela prudência adquirida.

E David Decosimo, em seu livro de 2014 intitulado *Ethics as a work of charity: Thomas Aquinas and pagan virtue*⁹, nota que muitos de nós nos perguntamos como entender as aparentes virtudes morais daqueles que têm visões diferentes da vida ética ou diferentes comprometimentos religiosos. Este livro se volta para o teólogo medieval cristão Tomás de Aquino para buscar explicações. O livro argumenta que Tomás mostra como podemos receber o “de fora” e sua virtude como uma expressão da nossa distinta visão e não como uma traição dela. O livro mostra como Tomás, regido por um comprometimento cristão com a caridade e especialmente informado por Agostinho, sintetizou elementos agostinianos e aristotélicos para construir uma ética que faz justiça, no amor, aos “de dentro” e aos

5 OSBORNE, Thomas M. The Augustinianism of Thomas Aquinas's moral theory. *The Thomist*, v. 67, n. 2, 2003, pp. 279-305.

6 KNOBEL, Angela McKay. Prudence and acquired moral virtue. *The Thomist*, v. 69, n. 4, 2005, pp. 535-555.

7 OSBORNE, Thomas M. Perfect and imperfect virtues in Aquinas. *The Thomist*, v. 71, n. 1, 2007, pp. 39-64.

8 KNOBEL, Angela McKay. Aquinas and the pagan virtues. *International Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 3, 2011, pp. 339-354.

9 DECOSIMO, David. *Ethics as a work of charity: Thomas Aquinas and pagan virtue*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

“de fora”. Decosimo oferece a primeira análise sobre o tema da virtude pagã em Tomás de Aquino e uma reinterpretação da ética de Tomás, enquanto fornece um modelo para os nossos esforços de articular uma hospitalidade veraz e fazer ética em nosso mundo pluralista e globalizado.

Assim, na primeira seção deste artigo, farei uma leitura bem próxima da tradução em português dos textos pertinentes da *Suma de Teologia*. Na segunda seção, exporei a minha interpretação desses textos. E na conclusão, apresentarei as teses que terei inferido sobre a prudência adquirida.

2 | OS TEXTOS SOBRE A CARIDADE E A PRUDÊNCIA

No Tratado dos Hábitos e Virtudes, questão 65, artigo 2, pergunta-se: as virtudes morais podem existir sem a caridade? Tomás responde da seguinte maneira. As virtudes morais, enquanto obram um bem em ordem a um **fim** que não excede a capacidade natural humana, podem ser adquiridas pelos atos humanos. E assim adquiridas, podem existir sem a caridade, como existiram em muitos pagãos. Mas enquanto obram um bem em ordem ao **fim** último sobrenatural, assim possuem, perfeita e verdadeiramente, a razão de virtude e não podem ser adquiridas pelos atos humanos, mas são infundidas por Deus. E essas virtudes morais não podem existir sem a caridade¹⁰.

Como foi dito antes, as outras virtudes morais não podem existir sem a prudência e esta não pode existir sem aquelas, visto que as virtudes morais é que nos põem bem dispostos em relação a certos **fins**, dos quais procede a razão da prudência. Mas para a reta razão da prudência requer-se muito mais que o homem proceda bem em relação ao **fim** último, o que é feito pela caridade, do que em relação aos outros **fins**, o que é feito pelas virtudes morais. Do mesmo modo, na ordem especulativa, a razão reta necessita sobremaneira do primeiro princípio indemonstrável, a saber, “coisas contraditórias não são simultaneamente verdadeiras”. Fica, então, claro que nem a prudência infusa pode existir sem a caridade nem, por conseguinte, as demais virtudes morais, que não podem existir sem a prudência¹¹.

É evidente, pois, pelo que foi dito, que só as virtudes infusas são perfeitas, e devem ser chamadas simplesmente virtudes, porque ordenam bem o homem ao **fim** simplesmente último. As outras virtudes, ou seja, as adquiridas, são virtudes sob certo aspecto e não simplesmente, porque ordenam bem o homem a um **fim** último em algum gênero, mas não

10 I-II, q. 65, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt.

11 I-II, q. 65, a. 2, co.: Dictum est enim supra quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales, sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.

ao **fim** simplesmente último. Daí, sobre aquela passagem da Carta aos Romanos: “Tudo o que não procede da fé é pecado”, vem o comentário da Glosa de Agostinho: “Onde falta o conhecimento da verdade, é falsa a virtude, ainda que acompanhada de bons costumes”¹².

Entretanto, a primeira objeção diz que está escrito no livro das Sentenças de Próspero que “todas as virtudes, à exceção da caridade, podem ser comuns aos bons e aos maus”. Mas no mesmo livro se diz que “a caridade não pode existir senão nos bons”. Logo, é possível ter as outras virtudes sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que as virtudes aí são consideradas em sua razão imperfeita. Se, de outro modo, se toma a virtude moral segundo a razão perfeita de virtude, nesse sentido ela torna bom a quem a tem e, por isso, não pode existir nos maus¹³.

A segunda objeção diz que as virtudes morais podem ser adquiridas pelos atos humanos, como se diz no livro II da Ética. Mas a caridade só pode ser possuída por infusão, conforme a palavra da Carta aos Romanos: “O amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”. Logo, as outras virtudes podem ser possuídas sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que o argumento vale para as virtudes morais adquiridas¹⁴.

E a terceira objeção diz que as virtudes morais estão ligadas entre si enquanto dependentes da prudência. Mas a caridade não depende da prudência e até a supera, segundo diz a Carta aos Efésios: “O amor de Cristo sobrepuja todo o conhecimento”. Logo, as virtudes morais não estão ligadas à caridade e podem existir sem ela. Em resposta, Tomás afirma que, embora a caridade supere a ciência e a prudência, a prudência depende da caridade, como foi dito, e, por conseguinte, também as demais virtudes morais infusas¹⁵.

No Tratado da Caridade, questão 23, artigo 7, pergunta-se: sem a caridade, pode existir alguma verdadeira virtude? Tomás responde da seguinte maneira. A virtude se ordena para o bem, como se disse antes. Mas o bem principalmente é **fim**, pois os meios só são chamados bons em relação ao **fim**. Portanto, assim como há dois tipos de **fins**, o último e o próximo, assim também há dois tipos de bens: o último e universal e o próximo e particular. O bem último e principal do homem é o gozo de Deus, conforme diz o Salmo: “Quanto a mim, unir-me a Deus é o meu bem”. A isto o homem se ordena pela caridade. Quanto ao bem secundário e, por assim dizer, particular do homem, ele pode ser duplo: um, que é o verdadeiro bem, por ser ordenável em si ao bem principal, que é o **fim** último; outro,

12 I-II, q. 65, a. 2, co.: Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. XIV super illud, omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit Glossa Augustini, ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.

13 I-II, q. 65, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. Alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

14 I-II, q. 65, a. 2, ad 2: Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

15 I-II, q. 65, a. 2, ad 3: Ad tertium dicendum quod, etsi caritas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est. Et per consequens, omnes virtutes morales infusae.

que é um bem aparente e não verdadeiro, porque se desvia do bem final¹⁶.

Fica claro, portanto, que a virtude simplesmente verdadeira é aquela que se ordena ao bem principal do homem; assim Aristóteles definiu a virtude: “A disposição do perfeito para o ótimo”. Assim, não pode haver verdadeira virtude sem a caridade. Mas, se se considera a virtude enquanto se ordena a um **fim** particular, pode-se então dizer que existe alguma virtude sem caridade, enquanto ela for ordenada a um bem particular¹⁷.

Se, entretanto, esse bem particular não for um verdadeiro bem, mas um bem aparente, também a virtude ordenada para ele não será uma verdadeira virtude, mas uma falsa semelhança de virtude. Diz, com efeito, Agostinho: “Não é verdadeira virtude a prudência dos avaros, que buscam todos os tipos de lucros; ou a justiça dos avaros, que despreza os bens alheios com medo de perdas mais graves; nem a temperança dos avaros, que os faz reprimir o apetite da luxúria, que lhes custa caro; e nem a força dos avaros, que, segundo disse Horácio, para fugir da pobreza, os conduz pelo mar, pelas pedras e pelo fogo”. Mas se esse bem particular for um bem verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, será certamente verdadeira a virtude, porém imperfeita, a não ser que ela se refira ao bem final e perfeito. Assim, uma virtude simplesmente verdadeira não pode existir sem a caridade¹⁸.

No entanto, a primeira objeção diz que é propriedade da virtude a realização de atos bons. Mas os que não têm caridade realizam certos atos bons, como vestir os nus, alimentar os famintos, etc. Logo, pode haver uma verdadeira virtude sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que os atos de quem não tem caridade podem ser de dois modos. De um modo, ele pode agir em razão de sua falta de caridade, por exemplo: quando ele realiza alguma coisa em dependência dessa falta de caridade; um ato desse gênero é sempre mau. Agostinho chega a dizer que o ato do infiel, como tal, é sempre pecado, mesmo que vista um nu, ou pratique qualquer ato semelhante, se ele o fizer tendo como **fim** a sua infidelidade. De outro modo, mesmo não tendo a caridade, ele pode agir não em razão de não ter caridade, mas por força de algum outro dom de Deus que possua:

16 II-II, q. 23, a. 7, co.: Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono.

17 II-II, q. 23, a. 7, co.: Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiat virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum.

18 II-II, q. 23, a. 7, co.: Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, ut Augustinus dicit, in IV Lib. contra Iulian. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

a fé, a esperança ou mesmo algum bem natural que não tenha sido totalmente eliminado pelo pecado, como se disse antes. Nesse caso, ainda que sem caridade, um ato pode ser genericamente bom, mas não perfeitamente bom, por lhe faltar a ordenação devida ao **fim** último¹⁹.

A segunda objeção diz que a caridade não pode existir sem a fé, pois, segundo o Apóstolo, ela procede “de uma fé sem fingimento”. Mas os infiéis podem praticar a verdadeira castidade, coibindo a concupiscência, e a verdadeira justiça, julgando com retidão. Logo, pode existir uma verdadeira virtude sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que o **fim** é na ação o que o princípio é no conhecimento especulativo. Assim como não pode haver ciência simplesmente verdadeira sem uma reta avaliação do princípio primeiro e indemonstrável, assim também não pode haver simplesmente justiça verdadeira ou castidade verdadeira se faltar a ordenação devida para o **fim**, produzida pela caridade, embora alguém se comporte com retidão em tudo o mais²⁰.

E a terceira objeção diz que a ciência e a arte, segundo o livro VI da Ética, são virtudes. Mas elas se encontram entre os pecadores, que não têm a caridade. Logo, uma verdadeira virtude pode existir sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que a ciência e a arte visam, por razão própria, um bem particular e não o **fim** último da vida humana, como é o caso das virtudes morais, que tornam o homem simplesmente bom, como se disse antes. Portanto, não se trata do mesmo argumento²¹.

No Tratado da Prudência, questão 47, artigo 2, pergunta-se: a prudência pertence somente à razão prática ou também à razão especulativa? Tomás responde da seguinte maneira. Como diz Aristóteles, “é próprio do prudente o poder aconselhar bem”. O conselho versa sobre coisas que devemos fazer para alcançar um **fim**. Mas a razão dessas coisas é a razão prática. É, pois, evidente que a prudência consiste exclusivamente na razão prática²².

Entretanto, uma objeção (a primeira) diz que está escrito no livro dos Provérbios: “Para o homem, a prudência é sabedoria”. Mas a sabedoria consiste principalmente na contemplação. Portanto, também a prudência. Em resposta, Tomás afirma que a sabedoria

19 II-II, q. 23, a. 7, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., quod actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum; etiam si nudum operiat vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis. Alius autem potest esse actus carentis caritate non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

20 II-II, q. 23, a. 7, ad 2: Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

21 II-II, q. 23, a. 7, ad 3: Ad tertium dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

22 II-II, q. 47, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consilium. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

considera a causa simplesmente mais elevada. Por isso, a consideração da causa mais elevada, em um gênero qualquer, pertence à sabedoria dentro desse gênero. E no gênero dos atos humanos, a causa mais elevada é o **fim** comum de toda a vida humana. Este é o **fim** que a prudência busca, dado que, como diz Aristóteles, assim como o que raciocina corretamente em vista de um **fim** particular, por exemplo, a vitória, dizemos que é prudente, não simplesmente, mas neste gênero bélico, assim também o que raciocina bem a respeito de todo o bem viver, dizemos que é simplesmente prudente. A prudência é, portanto, sabedoria a respeito das coisas humanas; não sabedoria simplesmente, por não versar sobre a causa simplesmente mais elevada, mas trata do bem humano, e o homem não é o melhor entre aquelas coisas que existem. Por isso se diz, na passagem citada, que a prudência é “sabedoria para o homem”, e não sabedoria simplesmente²³.

Ainda no Tratado da Prudência, questão 47, artigo 13, pergunta-se: pode haver prudência nos pecadores? Tomás responde da seguinte maneira. A prudência pode ter três sentidos. Há, com efeito, uma prudência falsa, ou por semelhança. Como o homem prudente é aquele que dispõe acertadamente o que deve ser feito em vista de um **fim** bom, todo aquele que dispõe em vista de um **fim** mau algumas coisas conformes a este **fim** possui uma falsa prudência, na medida em que toma como **fim** não um bem verdadeiro, mas uma semelhança de bem; é assim que se fala de um bom ladrão. Desta forma, pode-se, por semelhança, chamar prudente o ladrão que descobre caminhos convenientes para roubar. E tal é a prudência de que fala o Apóstolo: «A prudência da carne é morte»; aquela que estabelece seu **fim** último no prazer da carne²⁴.

A segunda prudência é verdadeira, porque encontra os caminhos adequados ao **fim** verdadeiramente bom, mas é imperfeita por dois motivos. Primeiro, porque este bem que ela toma como **fim** não é **fim** comum de toda a vida humana, mas de alguma coisa especial. Por exemplo, aquele que descobre os caminhos apropriados para fazer comércio ou navegar é chamado negociante ou marinheiro prudente. O segundo motivo é que falta aqui o ato principal da prudência. É o caso daquele que delibera com acerto e julga retamente, mesmo a respeito daquilo que concerne à vida toda, mas não comanda eficazmente²⁵.

23 II-II, q. 47, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis totae vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

24 II-II, q. 47, a. 13, co.: Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. 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, inquantum 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. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, prudentia carnis mors est, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.

25 II-II, q. 47, a. 13, co.: 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

A terceira prudência, verdadeira e perfeita ao mesmo tempo, é aquela que delibera, julga e comanda retamente em vista do **fim** bom de toda a vida. Somente essa é chamada prudência simplesmente. Ela não pode se encontrar nos pecadores. Mas a primeira só se encontra neles. Quanto à prudência imperfeita, ela é comum aos bons e aos maus, sobretudo aquela que é imperfeita em razão de seu **fim** particular. Pois a que é imperfeita por deficiência do ato principal também só se encontra nos maus²⁶.

No entanto, a primeira objeção argumenta que o Senhor diz: “Os filhos deste mundo são mais prudentes do que os filhos da luz em sua geração”. Mas os filhos do mundo são pecadores. Logo, pode haver prudência nos pecadores. Em resposta, Tomás afirma que aquela palavra do Senhor é entendida em relação à primeira prudência. Assim, não se diz que sejam prudentes simplesmente, mas que o são “em sua geração”²⁷.

A segunda objeção diz que a fé é uma virtude mais nobre que a prudência. Mas pode haver fé nos pecadores. Logo, também a prudência. Em resposta, Tomás afirma que a fé não comporta uma conformidade das ações retas com o apetite, mas a razão da fé consiste somente no conhecimento. A prudência inclui a ordem ao apetite reto. Seja porque os princípios da prudência são os **fins** práticos, cuja avaliação reta é dada pelos hábitos das virtudes morais, que tornam reto o apetite. Daí se deduz que não há prudência sem as virtudes morais, como foi demonstrado antes. Seja ainda porque a prudência comanda as ações retas, o que não é possível sem o apetite reto. Portanto, mesmo que a fé seja mais nobre que a prudência por causa do objeto, a prudência, por sua razão, se opõe mais ao pecado, que procede de um apetite pervertido²⁸.

E a terceira objeção argumenta que Aristóteles diz: “O ato que se atribui principalmente ao prudente é deliberar acertadamente». Mas muitos pecadores têm bom conselho. Logo, muitos pecadores possuem a prudência. Em resposta, Tomás afirma que os pecadores podem muito bem ser homens de bom conselho em vista de um **fim** mau ou de um bem particular. Mas, com relação ao **fim** bom de toda a vida, eles não são homens de bom conselho, porque não levam seu bom conselho até o efeito. Assim, eles não têm a prudência, que só versa sobre o bem; mas, como diz Aristóteles, encontra-se neles a deinótica, isto é, certa habilidade natural que se presta tanto ao bem como ao mal; ou a

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.

26 II-II, q. 47, a. 13, co.: 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. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

27 II-II, q. 47, a. 13, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod illud verbum domini intelligitur de prima prudentia. Unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes; sed quod sint prudentes in generatione sua.

28 II-II, q. 47, a. 13, ad 2: Ad secundum dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est. Tum etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

astúcia, que se presta somente ao mal. Nós a chamamos, há pouco, falsa prudência ou prudência da carne²⁹.

E ainda no Tratado da Prudência, questão 47, artigo 14, pergunta-se: a prudência se encontra em todos os que têm a graça? Tomás responde da seguinte maneira. As virtudes são necessariamente conexas, de sorte que quem possui uma possui todas, como se mostrou anteriormente. Mas quem quer que possua a graça possui a caridade. Assim, ele possui necessariamente todas as outras virtudes. Deste modo, a prudência sendo uma virtude, como já foi demonstrado, também deve ser possuída por ele³⁰.

Entretanto, a primeira objeção diz que a prudência requer certa habilidade pela qual se saiba prover corretamente às ações a serem feitas. Mas muitos que têm a graça são desprovidos de uma tal habilidade. Logo, nem todos os que têm a graça têm a prudência. Em resposta, Tomás afirma que há duas espécies de habilidades. Uma é suficiente para aquilo que é necessário para a salvação. E esta habilidade é dada a todos aqueles que possuem a graça, a quem “a sua unção ensina a respeito de tudo”. Porém, há outra habilidade mais completa, pela qual alguém é capaz de prover a si mesmo e aos outros, não somente quanto àquilo que é necessário para a salvação, mas também quanto a tudo o que tem relação com a vida humana. E uma tal habilidade não se encontra em todos os que possuem a graça³¹.

A segunda objeção diz que se chama prudente o homem de bom conselho. Mas muitos que têm a graça não são pessoas de bom conselho, mas têm necessidade de serem dirigidos pela deliberação de outro. Logo, nem todos os que têm a graça têm a prudência. Em resposta, Tomás afirma que aqueles que têm necessidade de serem dirigidos pelo conselho de outros sabem pelo menos se conduzir, se têm a graça, enquanto recorrem aos conselhos de outros e discernem os bons conselhos dos maus³².

E a terceira objeção argumenta que Aristóteles diz: “Não consta que os jovens sejam prudentes”. Mas muitos jovens possuem a graça. Logo, a prudência não se encontra em todos os que têm a graça. Em resposta, Tomás afirma que a prudência adquirida é causada pela repetição dos atos; portanto, “para sua aquisição, é necessária a experiência e o tempo”, como se diz no livro II da Ética, e não pode encontrar-se nos jovens nem

29 II-II, q. 47, a. 13, ad 3: Ad tertium dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum, ad finem autem bonum totius vitae non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quae se habet solum ad bonum, sed sicut philosophus dicit, in VI Ethic., est in talibus deinotica idest naturalis industria, quae se habet ad bonum et ad malum; vel astutia, quae se habet solum ad malum, quam supra diximus falsam prudentiam vel prudentiam carnis.

30 II-II, q. 47, a. 14, co.: Respondeo dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est. Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam.

31 II-II, q. 47, a. 14, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod duplex est industria. Una quidem quae est sufficiens ad ea quae sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos unctio docet de omnibus, ut dicitur I Ioan. II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quae sunt necessaria ad salutem sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

32 II-II, q. 47, a. 14, ad 2: Ad secundum dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

atualmente, nem habitualmente. Mas a prudência dada com a graça é causada por infusão divina. Por isso, já se encontra nas crianças batizadas que não chegaram ao uso da razão, como hábito, não enquanto ato, como nos dementes. Nos que têm o uso da razão se encontra também em ato com respeito às coisas necessárias para a salvação; e pelo exercício ela merece o aumento até chegar à perfeição, como as outras virtudes. Por isso o Apóstolo diz: “O alimento sólido é para os adultos que, em virtude do costume, têm os sentidos exercitados no discernimento do bem e do mal”³³.

3 | INTERPRETAÇÃO DOS TEXTOS

No texto do Tratado dos Hábitos e Virtudes, eu encontro as seguintes teses essenciais. Há dois tipos de virtudes morais: as adquiridas e as infusas³⁴. As virtudes morais adquiridas realizam um bem ordenado a um **fim** que não excede a capacidade natural humana e, por isso, podem ser adquiridas pelo mero exercício de atos humanos. Essas virtudes podem existir sem a caridade, como existiram em muitos pagãos. Porém, as virtudes morais infusas realizam um bem ordenado ao **fim** último sobrenatural e, por isso, não podem ser adquiridas pelos atos humanos, mas são infundidas por Deus. Somente as virtudes morais infusas têm a razão perfeita e verdadeira de virtude e elas não podem existir sem a caridade.

As virtudes morais (justiça, fortaleza e temperança) são necessariamente conexas com a prudência e a prudência é necessariamente conexa com as virtudes morais³⁵. A caridade faz com que o homem se relacione bem com o **fim** último sobrenatural, ao passo que as virtudes morais fazem com que o homem se relacione bem com os outros **fins**, que não excedem a capacidade natural humana. A prudência infusa e as virtudes morais infusas são conexas entre si e não existem sem a caridade.

As virtudes morais infusas são chamadas de virtudes simplesmente, ao passo que as virtudes morais adquiridas são chamadas de virtudes sob certo aspecto, porque ordenam o homem a um **fim** último em algum gênero, mas não ao **fim** simplesmente último.

As virtudes morais das quais Aristóteles fala na *Ética* a *Nicômaco* são as virtudes morais adquiridas.

No texto do Tratado da Caridade, eu encontro as seguintes teses essenciais. Há dois tipos de bens: o último, que é universal e principal, e o próximo, que é particular. O homem

33 II-II, q. 47, a. 14, ad 3: Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum, unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in II Ethic. Unde non potest esse in iuvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceterae virtutes. Unde et apostolus dicit, ad Heb. V, quod perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.

34 Sobre a distinção que Tomás faz entre as virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas, pode-se ver: *Suma de Teologia*, I-II, q. 63.

35 Sobre a conexão necessária que Tomás afirma existir entre a prudência e as outras virtudes morais, pode-se ver: *Suma de Teologia*, I-II, q. 65, a. 1.

se ordena ao bem último e principal pela caridade. Mas há dois tipos de bens particulares: o verdadeiro e o aparente. O bem verdadeiro é ordenável em si ao bem principal, mas o bem aparente se desvia do bem principal.

A virtude que se ordena ao bem principal do homem é chamada de virtude simplesmente verdadeira e ela não pode existir sem a caridade. Mas a virtude que se ordena a um **fim** particular pode existir sem a caridade.

Entretanto, a virtude que se ordena a um bem particular aparente não é verdadeira, mas é uma falsa semelhança de virtude. Mas a virtude que se ordena a um bem particular verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, é uma virtude verdadeira, mas imperfeita. Porém, esta virtude pode se tornar verdadeira e perfeita, desde que se refira ao bem final e perfeito.

A pessoa que não tem a caridade pode realizar dois tipos de atos. O ato que ela realiza tendo como **fim** a sua infidelidade é sempre mau. Mas o ato que ela realiza em razão de algum dom de Deus, como a fé, a esperança ou algum bem natural que possua, é um ato genericamente bom, mas não perfeitamente bom.

Nos textos do Tratado da Prudência, eu encontro as seguintes teses essenciais. Consideremos o texto do artigo 2 da questão 47. A sabedoria é considerar a causa mais elevada em um gênero qualquer. No gênero dos atos humanos, a causa mais elevada é o **fim** comum de toda a vida humana. E este é o **fim** que a prudência busca, pois, segundo Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*, o homem que raciocina bem em vista de um **fim** particular, como a vitória, é prudente no gênero das coisas bélicas, mas não simplesmente, ao passo que o homem que raciocina bem em vista de todo o bem viver é prudente simplesmente. Portanto, a prudência é a sabedoria a respeito das coisas humanas³⁶.

Consideremos o texto do artigo 13 da questão 47. Existem três tipos de prudência. A prudência falsa é aquela pela qual um homem dispõe em vista de um **fim** mau, ou seja, em vista de uma semelhança de bem. Ela só se encontra nos pecadores³⁷. A prudência verdadeira, mas imperfeita, é dupla: uma é aquela pela qual um homem toma como **fim** não o **fim** comum de toda a vida humana, mas um **fim** particular, como negociar ou navegar, e ela pode se encontrar nos bons e nos maus; ao passo que a outra é aquela pela qual um homem delibera e julga retamente, mas não comanda eficazmente, e ela só se encontra nos maus. E a prudência verdadeira e perfeita é aquela pela qual um homem delibera,

36 O conceito de "fim comum de toda a vida humana" é importantíssimo. Neste texto sob exame, Tomás indica que o autor desse conceito é Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, livro VI, capítulo 5). Ou então, poderíamos dizer que Tomás cria tal conceito para explicar o texto de Aristóteles. Seja como for, Tomás indica que um pagão como Aristóteles entenderia o que significa dizer que a prudência busca o "fim comum de toda a vida humana". Ademais, é importante assinalar que Tomás não identifica "o fim comum de toda a vida humana" com o fim último sobrenatural do homem, que é a visão da essência divina. Na *Suma Contra os Gentios* (livro 3, capítulo 35), Tomás demonstra que "a felicidade última não está no ato da prudência", e assim mostra a diferença entre o fim buscado pela prudência e o fim simplesmente último do homem. Sobre isso, pode-se ver também: *Suma de Teologia*, I-II, q. 3, a. 5.

37 Podemos assinalar que Tomás trata dos vícios que se opõem à prudência por semelhança com ela na *Suma de Teologia*, II-II, q. 55, onde Tomás se baseia mais nas Sagradas Escrituras e nos santos padres.

julga e comanda retamente em vista do **fim** bom de toda a vida³⁸, e esta é a prudência simplesmente, e não pode se encontrar nos pecadores³⁹.

A prudência se opõe mais do que a fé ao pecado, pois ela requer o apetite reto, visto que ela é necessariamente conexa com as virtudes morais, que tornam reto o apetite, e ela inclui o ato do comando, que só se realiza com o apetite reto.

Consideremos o texto do artigo 14 da questão 47⁴⁰. A prudência infusa é possuída por todos os que têm a graça, porque quem tem a graça tem a caridade, e todas as virtudes morais infusas, incluindo a prudência, não podem existir sem a caridade.

Quem tem a graça tem uma habilidade para providenciar para si mesmo aquilo que é necessário para a salvação. Mas, entre os que têm a graça, nem todos têm a habilidade mais completa, pela qual uma pessoa é capaz de providenciar para si mesma e para os outros não só aquilo que é necessário para a salvação, mas também tudo o que tem relação com a vida humana.

Quem tem a graça é capaz de, no mínimo, recorrer ao conselho de outros e discernir os bons conselhos e os maus.

A prudência adquirida, que é causada pelo mero exercício dos atos humanos, não pode encontrar-se nos jovens, nem em ato, nem em hábito. Mas a prudência infusa se encontra em hábito, mas não em ato, nas crianças batizadas que não chegaram ao uso da razão. E a prudência infusa se encontra também em ato naqueles que têm o uso da razão, com respeito às coisas necessárias para a salvação.

4 | CONCLUSÃO

Finalmente, tendo em vista todos os textos interpretados acima, eu proponho as seguintes teses. A prudência adquirida, que é necessariamente conexa com as outras virtudes morais adquiridas (justiça, fortaleza e temperança), realiza um bem ordenado a um **fim** que não excede a capacidade natural humana e pode ser adquirida pelo mero exercício de atos humanos. Ela pode existir sem a caridade, como existiu em muitos pagãos. As virtudes das quais Aristóteles trata na *Ética* a *Nicômaco*, incluindo a prudência, são as virtudes adquiridas. Elas são chamadas de virtudes sob certo aspecto, e não de virtudes simplesmente, porque não ordenam o homem ao **fim** simplesmente último.

A prudência adquirida pode ser chamada de virtude verdadeira, mas imperfeita, pois se ordena a um bem verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, mas

38 É necessário saber que, no artigo 8 da questão 47, Tomás já havia estabelecido que os três atos da prudência são a deliberação, o julgamento e o comando, e que o ato principal é o comando. E aquele artigo 8 indica que se fundamenta no livro VI da *Ética* a *Nicômaco*. Assim, Tomás mostra que um pagão como Aristóteles entenderia a tese que se procura demonstrar ali.

39 Quem tem a prudência adquirida não peca contra a reta razão humana. Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 5, Tomás se dedica a argumentar que “a prudência é a virtude mais necessária à vida humana”. E ali, ele afirma que a prudência é ordenada a um “fim devido”, sem especificar qual fim seria. Podemos presumir que, para Tomás, todas as espécies subjetivas da prudência, ou seja, a individual, a legislativa, a política, a econômica e a militar (estabelecidas na *Suma de Teologia*, II-II, q. 50), são necessárias à vida humana.

40 Neste texto, não há ocorrência da palavra fim, mas ocorre a palavra “salvação”, que é similarmente relevante.

é imperfeita, porque se ordena a um bem próximo e particular, e não ao bem último e principal. Ela pode existir sem a caridade. Entretanto, a preservação da cidade, ou algo assim, é um bem ordenável em si ao bem principal.

A prudência adquirida não pode ser chamada de prudência falsa, pois ela visa um bem verdadeiro. Ademais, a prudência adquirida, tal como examinada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, não é imperfeita nos seguintes sentidos: ela não visa um **fim** particular, mas sim o **fim** comum de toda a vida humana, e nem falha no ato do comando. Para os padrões analíticos que Aristóteles usa na *Ética a Nicômaco* e que Tomás de Aquino, baseado neles, adota na questão 47 do Tratado da Prudência, a prudência adquirida pode ser chamada de verdadeira e perfeita, pois ela delibera, julga e comanda retamente em vista do **fim** comum de toda a vida humana. Ela pode ser chamada de imperfeita apenas no seguinte sentido: na medida em que não ordena o homem ao **fim** último sobrenatural, mas ela é ordenável em si a este **fim**.

Assim, considero a minha posição como próxima das posições de Angela McKay Knobel e David Decosimo.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

DECOSIMO, David. *Ethics as a work of charity: Thomas Aquinas and pagan virtue*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

KNOBEL, Angela McKay. Aquinas and the pagan virtues. *International Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 3, 2011, pp. 339-354.

KNOBEL, Angela McKay. Prudence and acquired moral virtue. *The Thomist*, v. 69, n. 4, 2005, pp. 535-555.

KNOBEL, Angela McKay. Two theories of Christian virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 3, 2010, pp. 599-618.

OSBORNE, Thomas M. Perfect and imperfect virtues in Aquinas. *The Thomist*, v. 71, n. 1, 2007, pp. 39-64.

OSBORNE, Thomas M. The Augustinianism of Thomas Aquinas's moral theory. *The Thomist*, v. 67, n. 2, 2003, pp. 279-305.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. A prudência e a noção de fim na Suma de Teologia, II-II, questão 47. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, 2021, pp. 31-43.

SHANLEY, Brian J. Aquinas on pagan virtue. *The Thomist*, v. 63, n. 4, 1999, pp. 553-577.