

CAPÍTULO 1

A GUERRA E A PRUDÊNCIA EM TOMÁS DE AQUINO

Data de aceite: 02/06/2025

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Existem bons estudos sobre o conceito da guerra, visto desde o ponto de vista da história do cristianismo. Porém, são em menor número os estudos que se concentram na concepção específica que Tomás de Aquino tem sobre a guerra. Neste artigo, pretendo contribuir para uma compreensão da concepção que Tomás de Aquino tem sobre a guerra, colocando-a no contexto da virtude da prudência. Em uma primeira seção, procurarei expor os textos de Tomás sobre a paz e sobre a guerra, que se encontram na *Summa de Teologia*. Em uma segunda seção, procurarei expor alguns textos de Tomás sobre a prudência em sua essência e sobre a prudência militar em particular. Com isso, apresentarei na conclusão o meu argumento sobre a relação entre a guerra e a prudência militar que pode ser concebida dentro do horizonte de visão de Tomás, e finalizarei apresentando alguns comentários de E.B.F. Midgley sobre a compreensão que os cristãos devem ter sobre a guerra.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra; Paz; Prudência; Ética.

WAR AND PRUDENCE IN THOMAS AQUINAS

ABSTRACT: There are good studies about the concept of war, seen from the point of view of the history of Christianity. However, few focus on the specific concept of war in Thomas Aquinas. In this article, I intend to contribute to an understanding of Aquinas's conception of war, putting it in the context of the virtue of prudence. In the first section, I will expound on Thomas's texts about peace and war as found in the *Summa Theologiae*. In the second, I will examine some of his texts about prudence in its essence, and about military prudence in particular. In the conclusion, I will present my argument about the relation between war and military prudence as conceived within the horizon of Thomas's vision; and, I will finish by presenting some comments made by E.B.F. Midgley about the understanding that Christians must have about war.

KEYWORDS: War; Peace; Prudence; Ethics.

INTRODUÇÃO

Existem bons estudos sobre o conceito da guerra¹, visto desde o ponto de vista da história do cristianismo. Porém, são em menor número os estudos que se concentram na concepção específica que Tomás de Aquino tem sobre a guerra². Neste artigo, pretendo contribuir para uma compreensão da concepção que Tomás de Aquino tem sobre a guerra, colocando-a no contexto da virtude da prudência³.

O tema da guerra é analisado por Tomás de Aquino na parte moral da *Suma de Teologia*, isto é, na parte que pertence às várias virtudes teologais e morais⁴. A guerra é tratada por ele como um vício que pode se opor ao ato interior da paz, que se segue do ato do amor, que é o principal ato da virtude da caridade. No entanto, para ele, a guerra pode ser justa, ou seja, pode ser feita de acordo com a prudência militar, e assim pode ser a favor da caridade.

Portanto, como mostram os estudos de tipo histórico, é correto considerar que a ideia da guerra justa se situa no meio entre duas concepções sobre a guerra: ou seja, entre o pacifismo, segundo o qual toda e qualquer guerra é um pecado, e o realismo, segundo o qual é errôneo ou impossível avaliar a guerra de acordo com normas morais.

Em uma primeira seção, procurarei expor os textos de Tomás sobre a paz e sobre a guerra. Em uma segunda seção, procurarei expor alguns textos de Tomás sobre a prudência em sua essência e sobre a prudência militar em particular. Com isso, apresentarei na conclusão o meu argumento sobre a relação entre a guerra e a prudência militar que pode ser concebida dentro do horizonte de visão de Tomás, e finalizarei apresentando alguns comentários de E.B.F. Midgley sobre a compreensão que os cristãos devem ter sobre a guerra.

1 A PAZ E A GUERRA

O Tratado da Caridade é composto por 24 questões, começando na q. 23 e terminando na q. 46. Nas questões de 23 a 33, Tomás trata da própria virtude da caridade. Nas questões de 34 a 43, trata dos vícios que se opõem à caridade. Na questão 44, dos preceitos da caridade. E nas questões 45 e 46, do dom da sabedoria que corresponde à caridade e da estultice que se opõe a tal dom. A primeira parte, sobre a própria virtude, pode ser dividida em duas seções. A segunda dessas seções abrange as questões de 27 a 33, que tratam dos atos da caridade. Na questão 27, Tomás trata do principal ato da caridade, que é o amor. Nas questões de 28 a 30, trata dos atos interiores que se seguem

¹ No final deste artigo, podem-se encontrar as referências desses estudos.

² Uma referência recente desse tipo é: REICHBERG, Gregory M. *Thomas Aquinas on war and peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

³ Sobre a prudência em Tomás de Aquino, seguirei a interpretação de: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

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

do amor, e eles são a alegria (q. 28), a paz (q. 29), e a misericórdia (q. 30). Nas questões de 31 a 33, trata dos atos exteriores que se seguem do amor, e eles são a beneficência (q. 31), a esmola (q. 32), e a correção fraterna (q. 33). Nas questões de 34 a 43, Tomás trata dos vícios que se opõem aos atos da caridade. O ódio (q. 34) se opõe ao amor; a acídia (q. 35) se opõe à alegria do bem divino; e a inveja (q. 36) se opõe à alegria do bem do próximo. As questões de 37 a 42 são sobre os vícios que se opõem à paz. A questão 37 é sobre a discórdia, que reside no coração. A questão 38 é sobre a disputa, que reside na boca. As questões de 39 a 42 são sobre vícios opostos à paz que consistem na ação: o cisma (q. 39), a guerra (q. 40), a rixa (q. 41), e a sedição (q. 42). O escândalo (q. 43) se opõe à beneficência.

Comecemos com a exposição das questões sobre a paz e sobre a guerra.

A questão 29 é sobre a paz e é dividida em quatro artigos. O artigo 1 pergunta: a paz é idêntica à concórdia? Tomás responde na negativa. A paz inclui a concórdia e lhe acrescenta alguma coisa. Em todo lugar onde há paz, há concórdia, mas a recíproca não é verdadeira. A concórdia, essencialmente, se refere ao outro, enquanto as vontades de muitos se unem em um mesmo consenso. No entanto, o coração de um mesmo homem pode ter tendências a coisas diversas, pois as diversas potências apetitivas podem tender a coisas contrárias entre si, ou uma mesma potência apetitiva pode tender a coisas diversas que ela não pode alcançar simultaneamente. A união desses movimentos constitui essencialmente a paz, mas não constitui essencialmente a concórdia⁵.

Em resposta a uma objeção, Tomás acrescenta o seguinte esclarecimento. Agostinho diz que a paz dos homens é a concórdia na ordem. Deve-se entender isso no sentido de que, em tal situação, um concorda com o outro segundo o que convém a ambos, e não segundo uma coação de um sobre o outro, com um temor de um perigo. Quando Agostinho diz que a paz é a tranquilidade da ordem, deve-se entender que tal tranquilidade consiste em que, em cada homem, todos os movimentos do apetite estejam em repouso⁶.

O artigo 2 pergunta: todas as coisas desejam a paz? Tomás responde na afirmativa. Quando um homem deseja alguma coisa, ele deseja obter tal coisa e deseja remover

⁵ II-II, q. 29, a. 1, co.: Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibiliis tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetitum unius appetentis unionem.

⁶ II-II, q. 29, a. 1, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utriusque convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescent.

os obstáculos a tal obtenção. Porém, essa obtenção pode ser impedida por um desejo contrário do próprio homem ou de um outro homem. A paz elimina ambos os obstáculos. Segue-se que quem deseja alguma coisa, deseja a paz, pois quem deseja alguma coisa, deseja obter tranquilamente e sem impedimentos o objeto desejado⁷.

Em resposta a algumas objeções, Tomás acrescenta os seguintes esclarecimentos. A paz implica a união não apenas do apetite racional e do apetite sensitivo, mas também do apetite natural⁸.

Mesmo os que procuram guerras e dissensões desejam a paz, que consideram não possuir. Não há paz se alguém concorda com outro em algo contrário ao que ele mesmo mais quer. Por isso é que, ao fazerem a guerra, os homens procuram romper essa concórdia, como se nela não houvesse paz, para obterem uma paz na qual nada mais será contrário às suas vontades. Assim, todos os que fazem a guerra, por ela almejam alcançar uma paz mais perfeita do que a possuída anteriormente⁹.

A paz consiste no repouso e na unidade do apetite. Mas, assim como o apetite pode tender para um bem propriamente dito ou para um bem aparente, assim também a paz pode ser verdadeira ou aparente. A verdadeira paz só pode existir com o desejo de um bem verdadeiro, pois todo mal, mesmo sob a aparência de um bem que satisfaz parcialmente o apetite, tem muitas deficiências, que fazem com que o apetite permaneça inquieto e perturbado. Por isso, a verdadeira paz só pode existir nos bons e em relação a coisas boas. A paz dos maus é aparente e não verdadeira¹⁰.

A verdadeira paz só pode fundar-se sobre o bem, e como podemos possuir um verdadeiro bem de duas maneiras, perfeita ou imperfeitamente, assim também há dois tipos de paz verdadeira. Uma é a perfeita, que consiste no gozo perfeito do bem supremo, que une e pacifica todos os desejos, e este é o fim último da criatura racional. A outra é a imperfeita, que possuímos neste mundo, pois, ainda que o principal desejo da alma repouse em Deus, há certos estorvos internos e externos que perturbam essa paz¹¹.

⁷ II-II, q. 29, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius, et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis.

⁸ II-II, q. 29, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit quod pax est operativa et consensus et connaturalitatis, ut in consensu importetur unio appetitum ex cognitione procedentium; per connaturalitatem vero importetur unio appetitum naturalium.

⁹ II-II, q. 29, a. 2, ad 2: Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

¹⁰ II-II, q. 29, a. 2, ad 3: Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparent, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparentis et non vera. Unde dicitur Sap. XIV, in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt.

¹¹ II-II, q. 29, a. 2, ad 4: Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione

O artigo 3 pergunta: a paz é o efeito próprio da caridade? Tomás responde na afirmativa. A paz implica uma dupla união: uma que resulta da ordenação dos próprios apetites a um objeto; a outra resulta da união do próprio apetite com o de outrem. Essas duas uniões são produzidas pela caridade. A primeira se dá quando amamos a Deus de todo o coração, referindo tudo a ele, e assim todos os nossos apetites se ordenam para um único objeto. A segunda se dá quando amamos o próximo como a nós mesmos, desejando a realização da vontade dele como se fosse a nossa¹².

Em resposta a algumas objeções, Tomás acrescenta os seguintes esclarecimentos. Em razão do pecado, o homem se afasta do fim devido e estabelece o fim em algo indevido. Assim, seu apetite não adere principalmente ao verdadeiro bem final, mas a um bem aparente. Por isso, sem a graça santificante, não pode haver verdadeira paz, mas apenas uma paz aparente¹³.

O que pertence à amizade é a concórdia nos bens úteis à vida e nos bens mais importantes, e não a concórdia de opiniões. Nada impede que alguns homens, que têm caridade, discordem nas suas opiniões. Quando existe a concórdia sobre os bens fundamentais, um desacordo sobre coisas mínimas não é contra a caridade. Tal desacordo é contrário à paz perfeita, na qual a verdade será plenamente conhecida e todo apetite satisfeito, mas não é contrário à paz imperfeita, como a que temos nesta vida¹⁴.

A justiça produz a paz indiretamente, removendo-lhe o obstáculo. Mas a caridade a produz diretamente, porque ela é essencialmente a causa da paz. O amor é uma força unificante, e a paz é a união das inclinações apetitivas¹⁵.

E o artigo 4 pergunta: a paz é uma virtude? Tomás responde na negativa. A virtude não é o fim último, mas o caminho para ele. A paz é de certa maneira o fim último, e por

summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., qui posuit fines tuos pacem. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.

¹² II-II, q. 29, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem proprietum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligit ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsum, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod amicorum est idem velle et nolle.

¹³ II-II, q. 29, a. 3, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apprens.

¹⁴ II-II, q. 29, a. 3, ad 2: Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedat appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo convenient, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.

¹⁵ II-II, q. 29, a. 3, ad 3: Ad tertium dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, in quantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

isso não é uma virtude. A paz é causada pela caridade, sendo o ato próprio da caridade, de acordo com o amor de Deus e do próximo¹⁶.

Em resposta a uma objeção, Tomás acrescenta o seguinte esclarecimento. Há preceitos que ordenam a paz, porque ela é um ato da caridade, e assim é meritória. Também ela é posta entre as bem-aventuranças. E ademais, é colocada entre os frutos, por ser um bem final que tem docura espiritual¹⁷.

A questão 40 é sobre a guerra e é dividida em quatro artigos. Consideremos apenas o artigo 1, que pergunta: guerrear é sempre um pecado? No *sed contra*, Tomás declara que Agostinho (na *Carta a Marcelino*, c. 2, n. 15) diz que a moral cristã não proíbe os soldados de combater, pois, em *Lucas* 3:14, é dito que eles devem se contentar com o seu soldo¹⁸.

E Tomás desenvolve a sua resposta da seguinte maneira. Para que uma guerra seja justa, requerem-se três condições. Primeira condição: a autoridade do príncipe, sob cuja ordem deve-se fazer a guerra. Não compete a uma pessoa privada declarar uma guerra, por dois motivos: ela pode fazer valer seu direito no tribunal de seu superior, e não compete a ela convocar a multidão necessária para a guerra. O cuidado dos negócios públicos foi confiado aos príncipes, e cabe a eles velar pelo bem público da cidade, do reino ou da província submetida à sua autoridade. Cabe aos príncipes defender pela espada o bem público de duas maneiras: contra os perturbadores internos, punindo os malfiteiros (*Romanos* 13:4), e contra os inimigos exteriores (*Salmos* 81:4). Agostinho (em *Contra Fausto*, I. 22, c. 75) confirma essa condição para que a guerra seja justa¹⁹.

Segunda condição: uma causa justa. Requer-se que o inimigo seja atacado em razão de alguma culpa. Agostinho (nas *Questões sobre o Heptateuco*, q. 10, *Sobre Josué*) diz que são justas as guerras que punem as injustiças, castigando um povo ou uma cidade que foi negligente na punição de um mal cometido pelos seus, ou restituindo o que foi tirado pela violência²⁰.

¹⁶ II-II, q. 29, a. 4, co.: Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est.

¹⁷ II-II, q. 29, a. 4, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus moritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum spirituale dulcedinem habens.

¹⁸ II-II, q. 40, a. 1, s.c.: Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de puero centurionis, si Christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abiicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis, neminem concurtiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendum sufficere preecepit, militare non prohibuit.

¹⁹ II-II, q. 40, a. 1, co.: Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris proseguiri. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, non sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm., eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit, contra Faust., ordo naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendo belli auctoritas atque consilium penes principes sit.

²⁰ II-II, q. 40, a. 1, co.: Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro quaest., iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam

Terceira condição: uma reta intenção naqueles que fazem a guerra. Requer-se que se pretenda promover o bem ou evitar o mal. Segundo Tomás, Agostinho diz que, “entre os verdadeiros adoradores de Deus, até mesmo as guerras são pacíficas, pois não são feitas por cobiça ou crueldade, mas numa preocupação de paz, para reprimir os maus e socorrer os bons”. Mesmo que seja legítima a autoridade daquele que declara a guerra e justa a sua causa, pode ocorrer, contudo, que a guerra se torne ilícita por causa de uma intenção má. Sobre isso, Agostinho (em *Contra Fausto*, l. 22, c. 74) diz que o desejo de prejudicar, a crueldade na vingança, a violência e a inflexibilidade do espírito, a selvageria no combate, a paixão de dominar e outra coisas semelhantes, são estas as coisas que nas guerras são julgadas culpáveis pelo direito²¹.

No entanto, a primeira objeção argumenta: a punição só é aplicada a um pecado. Mas em *Mateus* (26:52) Jesus aplica uma punição aos que fazem a guerra: “Todos os que tomam a espada, pela espada perecerão”. Logo, a guerra é sempre ilícita. Em resposta, Tomás afirma que Agostinho (em *Contra Fausto*, l. 22, c. 70) diz que “tomar a espada é armar-se para derramar o sangue de alguém sem autoridade superior ou legítima que o comande ou permita”. No entanto, aquele que empunha a espada pela autoridade do príncipe ou do juiz, se for uma pessoa privada, ou por zelo da justiça, como pela autoridade de Deus, se for uma pessoa pública, não toma a espada por si mesmo, mas por um outro que lhe a confiou. Assim, ele não merece punição. Porém, aqueles que se servem pecaminosamente da espada nem sempre caem sob a espada, mas sempre perecem pela própria espada, pois são eternamente punidos por terem pecado pela espada, exceto se se arrependerm²².

A segunda objeção argumenta que tudo o que é contrário a um preceito divino é pecado. Mas guerrear é contrário a um preceito divino, pois em *Mateus* 5:39 se diz: “Eu vos digo: não resistais ao mal”, e em *Romanos* 12:19 se diz: “Não vos defendais, meus amados, mas dai lugar à ira”. Logo, fazer a guerra é sempre um pecado. Em resposta, Tomás diz: como ensina Agostinho (em *Sobre o Sermão da Montanha*, l. 1, c. 19), tais preceitos devem ser sempre observados com o ânimo preparado, isto é, deve-se sempre estar preparado a não resistir ou a não se defender, mesmo se necessário. Porém, por vezes, é preciso agir de outra forma para o bem comum, ou para o bem daqueles que estão sendo combatidos.

ablatum est.

²¹ II-II, q. 40, a. 1, co.: Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis Dom., apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coercentur et boni subleventur. Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddat illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust., nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.

²² II-II, q. 40, a. 1, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II Lib. contra Manich., ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur. Qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata; vel ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio uitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso uitur. Unde ei poena non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur semper gladio occiduntur. Sed ipso suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii aeternaliter puniuntur, nisi poeniteant.

Agostinho (na *Carta a Marcelino*, c. 2, n. 14) também ensina que “é preciso agir fortemente, mesmo contra aqueles que resistem, a fim de dobrá-los por certa dureza benevolente. Aquele que é privado do poder de fazer o mal sofre uma proveitosa derrota. De fato, nada é mais infeliz do que o feliz sucesso dos pecadores, pois a impunidade é alimentada, e sua má vontade é fortificada como um inimigo interior”²³.

A terceira objeção argumenta: o que se opõe a um ato de virtude é um pecado. Mas a guerra se opõe à paz. Logo, a guerra é sempre um pecado. Em resposta, Tomás afirma que os que fazem guerras justas procuram a paz. Portanto, eles não se opõem à paz, a não ser à paz má que o Senhor “não veio trazer à terra”, como está em *Mateus* 10:34. Agostinho (na *Carta a Bonifácio*, n. 6) diz que “não se procura a paz para fazer a guerra, mas faz-se a guerra para se obter a paz. Portanto, seja pacífico ao combater, para que, com a vitória, leve o benefício da paz aos combatidos”²⁴.

A quarta objeção argumenta que os exercícios como os exercícios intelectuais são lícitos, mas os exercícios guerreiros, como os torneios, são proibidos pela Igreja, e os que morrem neles são privados de sepultura eclesiástica. Logo, a guerra parece ser absolutamente um pecado. Em resposta, Tomás diz que os exercícios bélicos não são universalmente proibidos. Proibidos são os exercícios desordenados e perigosos que ocasionam matanças e depredações. Os antigos praticavam exercícios ordenados à guerra que não tinham nenhum desses perigos. Por isso, eram chamados de “exercícios de armas” ou “guerras não sangrentas”²⁵.

2 A PRUDÊNCIA

Agora, passemos a considerar o tema da prudência, que é uma virtude que pode existir como infusa (isto é, com a caridade) ou como adquirida (sem a caridade).

No Tratado da Caridade, questão 23, artigo 7, pergunta-se: sem a caridade, pode existir alguma verdadeira virtude? Tomás responde da seguinte maneira. Há dois tipos de bens: o último, que é universal e principal, e o próximo, que é particular. O homem 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

²³ II-II, q. 40, a. 1, ad 2: Ad secundum dicendum quod huiusmodi pracepta, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, semper sunt servanda in praeparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Marcellinum, agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatibus eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.

²⁴ II-II, q. 40, a. 1, ad 3: Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, non quaeritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas.

²⁵ II-II, q. 40, a. 1, ad 4: Ad quartum dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia et pericolosa, ex quibus occisiones et depraedationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant, et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine, ut per Hieronymum patet, in quadam epistola.

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 perfeito²⁶.

Essa tese é confirmada na *Suma de Teologia*, I-II, questão 65, artigo 2, onde se pergunta: as virtudes morais podem existir sem a caridade? Em sua resposta, Tomás diz que 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 caridade²⁷.

Existem cinco 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). Parece que todas elas são necessárias à vida humana, pois, na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 5, pergunta-se: a prudência é uma virtude necessária ao homem? Tomás responde que a prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois ela consiste em viver bem, e viver bem consiste em agir bem. Agir bem não é apenas realizar um ato bom, mas realizá-lo por uma escolha correta. Para que a escolha seja correta, requerem-se duas coisas: o fim devido e os meios adequados a esse fim. A virtude moral dispõe o homem retamente ao fim devido, ao passo que a prudência aperfeiçoa a razão do homem para aconselhar e escolher os meios²⁸.

²⁶ 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 fructus, 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. 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. 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. [...] 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.

²⁷ I-II, q. 65, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativaes 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 operativaes boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vera habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt.

²⁸ I-II, q. 57, a. 5, co.: Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam

Entretanto, uma objeção argumenta que não é preciso ter pessoalmente a prudência para viver bem, mas basta seguir os conselhos dos prudentes. Em resposta, Tomás afirma que não basta que um homem siga o conselho de outro homem para realizar o bem, pois assim a sua obra não é totalmente perfeita, mas requer-se que ele tenha a prudência para viver bem²⁹.

Na vida humana, ou seja, no contexto das coisas que podem ser realizadas pelo homem, há uma diferença entre um fim particular (como a vitória na guerra) e o fim comum. Assim, na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1, Tomás explica que a sabedoria considera a causa 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, visto que, como ensina Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I. 6, c. 5), assim como aquele 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 aquele 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 elevada³⁰.

Uma das espécies subjetivas da prudência é a prudência militar. Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 50, a. 4, pergunta-se: a arte militar deve ser considerada uma espécie de prudência? No *sed contra*, Tomás declara que está dito nos *Provérbios* 24:6: “É com a prudência que empreenderás a guerra e a vitória depende de grande número de conselheiros”. Mas aconselhar pertence à prudência. Logo, nos assuntos de guerra há grande necessidade de uma espécie de prudência, que se chama militar³¹.

A seguir, Tomás explica que as obras da arte e da razão devem ser conformes às obras da natureza instituídas pela razão divina. Mas a natureza visa dois fins: primeiro,

quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

²⁹ I-II, q. 57, a. 5, ad 2: Ad secundum dicendum quod, cum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius; nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

³⁰ 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 toti 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 prudentis non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudentis 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.

³¹ II-II, q. 50, a. 4, s.c.: Sed contra est quod dicitur Prov. XXIV, cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia. Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiae quae militaris dicitur.

governar cada coisa em si mesma; segundo, resistir aos ataques exteriores e às causas de destruição. É por isso que ela deu aos animais não somente a potência concupiscível pela qual são movidos a procurar as coisas convenientes à sua saúde, mas também a potência irascível pela qual o animal resiste àqueles que o atacam. Portanto, em tudo o que é dirigido pela razão, deve haver não apenas a prudência política, pela qual se disponham convenientemente as coisas que pertencem ao bem comum, mas também a prudência militar, pela qual se repelem os ataques dos inimigos³².

No entanto, a primeira objeção argumenta: a prudência é distinta da arte, segundo Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I. 6, c. 3 e 5). Mas a militar parece ser certa arte nos assuntos de guerra, segundo Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I. 3, c. 8 e 11). Logo, a militar não deve ser considerada uma espécie de prudência. Em resposta, Tomás afirma que a militar pode ser uma arte, enquanto tem certas regras sobre o bom uso de algumas coisas exteriores, como as armas e os cavalos. Porém, enquanto é ordenada ao bem comum, ela tem mais razão de prudência³³.

A segunda objeção argumenta que o assunto militar está contido no político, assim como muitos outros negócios estão, como o dos comerciantes, o dos artífices e outros semelhantes. Mas tais negócios existentes na cidade não são considerados como espécies de prudência. Logo, o militar também não deve ser considerado assim. Em resposta, Tomás diz que as outras atividades exercidas na cidade são ordenadas a certas utilidades particulares, mas a militar é ordenada à proteção de todo o bem comum³⁴.

E a terceira objeção argumenta: nas coisas de guerra, a coragem dos soldados é o que mais conta. Logo, a arte militar pertence mais à fortaleza do que à prudência. Em resposta, Tomás afirma que o exercício da arte militar pertence à fortaleza, mas a sua direção pertence à prudência, sobretudo enquanto diz respeito ao chefe do exército³⁵.

A operação humana é constituída em parte pelo que é natural e em parte pelo que é variável. Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, pergunta-se: somos prudentes naturalmente? No *sed contra*, Tomás declara que “a virtude intelectual nasce e cresce principalmente pelo ensinamento. É por isso que ela requer experiência e tempo” (*Ética a Nicômaco*, I. 2, c. 1). Mas a prudência é uma virtude intelectual. Logo, não somos prudentes naturalmente, mas graças ao ensinamento e à experiência³⁶.

³² II-II, q. 50, a. 4, co.: Respondeo dicendum quod ea quae secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quae sunt secundum naturam, quae a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo intendit primo quidem, ad regendum unquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quae sunt saluti eorum accommoda; sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quae sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quae pertinent ad bonum commune; sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

³³ II-II, q. 50, a. 4, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod militaris potest esse ars secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis, sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiae.

³⁴ II-II, q. 50, a. 4, ad 2: Ad secundum dicendum quod alia negotia quae sunt in civitate ordinantur ad alias particulares utilitates, sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

³⁵ II-II, q. 50, a. 4, ad 3: Ad tertium dicendum quod executio militiae pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et praecipue secundum quod est in duce exercitus.

³⁶ II-II, q. 47, a. 15, s.c.: Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus intellectualis plurimum ex doctrina

A seguir, Tomás afirma que a prudência inclui o conhecimento prático dos universais e também o conhecimento prático dos singulares, aos quais o homem prudente aplica os princípios universais. Quanto ao conhecimento universal, ele se distingue em dois. Há os primeiros princípios universais, que são naturalmente conhecidos (ou seja, conhecidos como a síndese). E há os princípios universais posteriores, que não são naturais, mas são descobertos pela experiência ou pela instrução³⁷.

Quanto ao conhecimento prático particular, ele também se distingue em dois: o fim e os meios. Mas os fins retos da vida humana são determinados. Por isso, pode haver inclinação natural com respeito a esses fins; assim, alguns, por disposição natural, possuem certas virtudes que os inclinam para os fins retos e, portanto, possuem por natureza também um reto julgamento sobre esses fins. Mas os meios para realizar o fim nas coisas humanas não são determinados; eles se diversificam de muitos modos segundo a diversidade das pessoas e negócios. E como a inclinação da natureza é sempre para algo determinado, tal conhecimento não pode ser inato por natureza nos homens. Entretanto, um homem pode ser naturalmente mais apto que outro para discernir esses meios. Portanto, como a prudência não versa sobre os fins, mas sobre os meios, ela não é natural no homem³⁸.

Qualquer espécie de prudência tem três atos. Isso é explicado na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 8, onde se pergunta: comandar é o ato principal da prudência? Tomás responde na afirmativa. Ele esclarece que a prudência é a reta razão do que deve ser feito. Portanto, é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão que versa sobre o que deve ser feito. Nela se distinguem três atos. O primeiro é deliberar (ou aconselhar), que faz a descoberta, pois deliberar (ou aconselhar) é procurar. O segundo é julgar o que foi descoberto, o que é feito pela razão especulativa. Mas a razão prática, que é ordenada à operação, vai mais longe e o seu terceiro ato é comandar, que consiste em aplicar o que foi descoberto e julgado à operação que deve ser feita. Como o terceiro ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que ele é o principal ato da razão prática e, por consequência, da prudência³⁹.

habet et generationem et augmentum, ideo experimento indiget et tempore. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experientia.

³⁷ II-II, q. 47, a. 15, co.: Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practiceae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam.

³⁸ II-II, q. 47, a. 15, co.: Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliiquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliiquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam aliis; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.

³⁹ II-II, q. 47, a. 8, co.: Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet

Assim como a prudência tem três atos virtuosos, assim também a imprudência tem três atos viciosos que se opõem a eles. O ato vicioso da precipitação se opõe ao ato virtuoso da deliberação (ou conselho). Assim, na *Suma de Teologia*, II-II, q. 53, a. 3, pergunta-se: a precipitação é um pecado contido na imprudência? Tomás responde na afirmativa. A precipitação se aplica metaforicamente aos atos da alma por semelhança com o movimento corporal. Assim, precipitar-se designa aquilo que passa do alto para baixo por um impulso de seu próprio movimento ou por efeito de um impulso recebido, sem descer em ordem pelos degraus. O mais elevado da alma é a razão; o baixo é a operação realizada pelo corpo. Os degraus intermediários, pelos quais se deve descer ordenadamente, são a memória do passado, a inteligência do presente, a sagacidade referente aos eventos futuros, o raciocínio que compara uma coisa com outra, a docilidade que aceita o parecer dos mais velhos. Por esses degraus se desce ordenadamente, deliberando (ou aconselhando) retamente. Porém, se alguém é levado a agir pelo ímpeto da vontade ou da paixão, saltando esses degraus, cai na precipitação. Portanto, como a desordem do conselho pertence à imprudência, fica claro que o vício da precipitação está contido na imprudência⁴⁰.

CONCLUSÃO

Agora, recapitulemos as principais teses vistas até aqui.

A caridade é uma virtude teologal, que só existe no homem se for infundida por Deus.

A paz é um ato interior que se segue do ato principal da caridade, que é o ato do amor.

A guerra injusta é um vício oposto à paz. Portanto, é um pecado mortal para um cristão.

A prudência adquirida pode ser chamada de virtude verdadeira, mas imperfeita, porque ela visa um bem verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, mas não é ordenada, por si só, ao bem final sobrenatural, embora seja ordenável a este bem. Muitos pagãos tiveram a prudência adquirida.

quod ille sit praecipius actus prudentiae qui est praecipius actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principialis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae.

⁴⁰ II-II, q. 53, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporeum motum quod a superiori in impermeat secundum impetum quendam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinatae incedendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinatae descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinatae descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur.

A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois ela consiste em viver bem, e viver bem consiste em agir bem.

Parece que as cinco espécies da prudência (a individual, a legislativa, a política, a econômica e a militar) são necessárias à vida humana.

Não basta que um homem siga o conselho de outro homem para realizar o bem, pois assim a sua obra não é totalmente perfeita, mas requer-se que ele tenha a prudência para viver bem.

A vitória na guerra é um fim particular, mas a prudência busca o fim comum de toda a vida humana.

Existe uma prudência militar, desde que ela tenha por fim repelir os ataques exteriores e proteger o bem comum.

A prudência versa essencialmente sobre os meios variáveis, que são ordenados aos fins determinados. Esses meios são descobertos pela experiência e pela instrução.

Qualquer espécie de prudência tem três atos: deliberar (ou aconselhar), julgar e comandar. Deliberar é procurar, entre várias possibilidades de ação, a ação que deve ser feita. Julgar é entender a verdade da ação descoberta como a correta. E comandar é aplicar a ação descoberta e julgada à operação.

A precipitação é o vício que se opõe ao ato virtuoso da deliberação (ou conselho).

Meu argumento final é o seguinte. A prudência é a virtude mais necessária à vida humana. Não basta que um homem siga o conselho de outro homem para realizar o bem, pois assim a sua obra não é totalmente perfeita, mas requer-se que ele tenha a prudência para viver bem. As cinco espécies de prudência (a individual, a legislativa, a política, a econômica e a militar) são necessárias à vida humana. Existe uma prudência militar, desde que ela tenha por fim repelir os ataques exteriores e proteger o bem comum, e não apenas a vitória. Como a prudência versa essencialmente sobre os meios, que são variáveis, existem muitos meios possíveis para repelir os ataques exteriores e proteger o bem comum, mas nem todos são moralmente corretos. Para a formação completa da prudência militar, é necessário deliberar (ou aconselhar) bem, julgar bem e comandar bem. A precipitação é o vício que se opõe ao ato virtuoso da deliberação (ou conselho). É necessário que a formação da prudência militar comece com a realização virtuosa do ato de deliberar (ou aconselhar) sobre se uma guerra proposta é justa ou injusta. Uma guerra justa pode ser, talvez, a favor da caridade, mas participar de uma guerra injusta é um pecado mortal para um cristão, pois uma guerra injusta se opõe ao ato interior da paz, que se segue do ato principal da caridade que é o ato do amor. Para uma guerra ser injusta, basta falhar em uma ou mais de uma condição: será injusta se for declarada por uma autoridade ilegítima, ou se tiver uma causa injusta, ou se tiver uma intenção incorreta.

Para finalizar, irei expor alguns comentários que E.B.F. Midgley⁴¹ faz sobre a compreensão que os cristãos devem ter sobre a guerra.

⁴¹ MIDGLEY, E.B.F. *The natural law tradition and the theory of international relations*. New York: Barnes & Noble Books, 1975.

Como é um pecado mortal lutar em uma guerra evidentemente injusta, é presumível que nós devemos fazer alguma pesquisa, se soubermos que há uma possibilidade extremamente boa de alcançarmos uma conclusão definitiva. A razão para isso é que nós devemos fazer um esforço – desde que haja uma possibilidade suficiente de sucesso - para evitarmos fazer inconscientemente algo que é matéria de pecado mortal (p. 125).

Há mais guerras que são objetivamente injustas do que guerras que são objetivamente justas. A razão para isso é que jamais pode haver justiça objetiva em ambos os lados de um conflito armado, mas é perfeitamente possível que haja injustiça objetiva em ambos os lados. Ademais, à luz da experiência e da história, chega-se à mesma conclusão de que as guerras são frequentemente injustas (p. 128).

A seguir está uma lista das posições ou cargos de pessoas que podem ter um dever de pesquisar a justiça de uma guerra proposta ou em curso:

- (a) Alto cargo no governo central em virtude do qual um homem pode e deve pesquisar e aconselhar a autoridade suprema para impedir qualquer proposta de recorrer a uma guerra que é objetivamente injusta.
- (b) Cargo específico no governo central em virtude do qual um homem pode e deve pesquisar e aconselhar.
- (c) Alguém que não tem um cargo no governo central, mas é capaz de adquirir algum conhecimento dos méritos ou da causa, e tem algum poder de exercer influência sobre o governo central com alguma chance de sucesso. Tal influência pode estar disponível de acordo com a variedade da constituição nos países, em razão de cargo no governo provincial, riqueza, nobreza, status político em virtude de posição em um partido político, prestígio intelectual ou fama política aos olhos do governo central, em virtude de círculos influentes ou do povo em geral.
- (d) A posse de uma educação adequada para a avaliação adequada dos fatos do caso (dado um conhecimento suficiente desses fatos) e um conhecimento suficiente de uma ciência moral saudável para tornar possível um juízo de acordo com a reta razão.
- (e) Seja na ausência ou na presença de um conhecimento adquirido adequado de uma ciência moral, a posse em algum grau daqueles dons sobrenaturais pelos quais o homem pode ter uma conaturalidade com o bem (p. 129-130).

REFERÊNCIAS

ALLMAN, Mark J. *Who would Jesus kill? War, peace, and the Christian tradition*. Winona: Anselm Academic, 2008.

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

BAINTON, Roland H. *Christian attitudes toward war and peace: A historical survey*. New York: Abingdon Press, 1960.

BRUNSTETTER, Daniel R.; O'DRISCOLL, Cian (ed.). *Just war thinkers: From Cicero to the 21st century*. New York: Routledge, 2018.

CAHILL, Lisa Sowle. *Blessed are the peacemakers: Pacifism, just war, and peacebuilding*. Minneapolis: Fortress Press, 2019.

CHAN, David K. *Beyond just war: A virtue ethics approach*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

FAHEY, Joseph. Uma visão geral de quatro tradições sobre guerra e paz na história cristã. *Perspectivas*, v. 8(3), 2023, p. 224-246.

FIALA, Andrew G. *The just war myth: The moral illusions of war*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

JOHNSON, James Turner. *The quest for peace: Three moral traditions in Western cultural history*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

LANG JR, Anthony F.; O'DRISCOLL, Cian; WILLIAMS, John (ed.). *Just war: Authority, tradition, and practice*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2013.

MIDGLEY, E.B.F. *The natural law tradition and the theory of international relations*. New York: Barnes & Noble Books, 1975.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Tomás de Aquino e a infidelidade na Apologia de Las Casas (c. 6-27). *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 4, n. 1, 2024, p. 111-132.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Tomás de Aquino e os bárbaros na Apologia de Las Casas (c. 1-5). *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 4, n. 2, 2024, p. 45-68.

REICHBERG, Gregory M. *Thomas Aquinas on war and peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

RUSSELL, Frederick H. *The just war in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

SCOTT, James Brown. *The Spanish origin of international law: Francisco de Vitoria and his law of nations*. Oxford: Clarendon Press, 1934.

YODER, John Howard. *When war is unjust: Being honest in just war thinking*. New York: Orbis Books, 1996.

WALZER, Michael. *Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations*. New York: Basic Books, 2006.