

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro I

- **I. COMENTÁRIOS INTRODUTÓRIOS**
- **II. AS OPINIÕES DOS ANTIGOS FILÓSOFOS E DO POVO SOBRE A FELICIDADE**
- **III. SOBRE A FELICIDADE**
- **IV. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DAS VIRTUDES**

Livro II

- **I. INTRODUÇÃO AO LIVRO II**
- **II. A CAUSA DA VIRTUDE MORAL**
- **III. O QUE É A VIRTUDE**
- **IV. A OPOSIÇÃO ENTRE AS VIRTUDES E OS VÍCIOS**
- **V. COMO A VIRTUDE PODE SER ADQUIRIDA**

Livro III

- **I. ALGUNS PRINCÍPIOS DOS ATOS DAS VIRTUDES. I. O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO**
- **II. A ELEIÇÃO**
- **III. SOBRE A VONTADE.**
- **IV. A VIRTUDE DA FORTALEZA.**
- **V. A VIRTUDE DA TEMPERANÇA**

Livro IV

- **I. A VIRTUDE DA LIBERALIDADE**
- **II. A VIRTUDE DA MAGNANIMIDADE**
- **III. A VIRTUDE DA MANSIDÃO**
- **IV. A VIRTUDE ACERCA DAS DELEITAÇÕES E TRISTEZAS NO RELACIONAMENTO HUMANO**
- **V. A VIRTUDE QUE DIZ RESPEITO À VERDADE NO RELACIONAMENTO HUMANO**
- **VI. A VIRTUDE DA BRINCADEIRA**
- **VII. A VERGONHA**

Livro V

- **I. INTRODUÇÃO**
- **II. A JUSTIÇA LEGAL, QUE É VIRTUDE GERAL**
- **III. A JUSTIÇA PARTICULAR**
- **IV. A DIVISÃO DA JUSTIÇA PARTICULAR**
- **V. A DIVISÃO DO DIREITO.**
- **VI. QUESTÕES DIVERSAS ACERCA DA JUSTIÇA**
- **VII. A EPIEIKEIA.**

Livro VI

- **I. A DIVISÃO DA PARTE RACIONAL POR ESSÊNCIA DA ALMA**
- **II. A OBRA PRÓPRIA DO INTELECTO CIENTÍFICO E RACIOCINATIVO**
- **III. AS VIRTUDES INTELLECTUAIS PRINCIPAIS**
- **IV. A CIÊNCIA**
- **V. A ARTE E A PRUDÊNCIA**
- **VI. A VIRTUDE DO INTELECTO**
- **VII. A VIRTUDE DA SABEDORIA**
- **VIII. A PRINCIPAL DENTRE TODAS AS VIRTUDES INTELLECTUAIS**

- **IX. A PRINCIPAL DENTRE AS VIRTUDES INTELLECTUAIS NO QUE DIZ RESPEITO ÀS COISAS HUMANAS**
- **X. DA UTILIDADE DA SABEDORIA E DA PRUDÊNCIA**
- **XI. COMO A PRUDÊNCIA NÃO PODE EXISTIR SEM A VIRTUDE MORAL, E A VIRTUDE MORAL NÃO PODE EXISTIR SEM A PRUDÊNCIA**
- **XII. AS VIRTUDES ADJUNTAS À PRUDÊNCIA.**

Livro VII

- **I. A CONTINÊNCIA E A INCONTINÊNCIA**
- **II. AS DELEITAÇÕES E AS TRISTEZAS**

Livro VIII

- **I. A AMIZADE**
- **II. AS AMIZADES ENTRE OS CONSANGÜÍNEOS**

Livro IX

- I. AS OBRAS DA AMIZADE, BENEFICÊNCIA ,
BENEVOLÊNCIA E CONCÓRDIA, TRATADA
EM COMUM
- II. AS OBRAS DA AMIZADE EM
PARTICULAR. A BENEVOLÊNCIA
- III. AS OBRAS DA AMIZADE EM
PARTICULAR. A CONCÓRDIA
- IV. AS OBRAS DA AMIZADE EM
PARTICULAR. A BENEFICÊNCIA
- V. QUESTÕES DIVERSAS SOBRE A
AMIZADE

Livro X

- I. INTRODUÇÃO
- II. A DELEITAÇÃO
- III. A FELICIDADE
- IV. DO FIM DA VIRTUDE TOMADO EM
RELAÇÃO AO BEM COMUM



LIVRO I

I. COMENTÁRIOS INTRODUTÓRIOS

Índice

1. A divisão da filosofia moral.
2. Que todos os atos humanos se ordenam a um fim.
3. Que o bem ao qual se ordenam os atos humanos deve ser manifestado pelos efeitos.
4. Objeção à colocação que o bem é aquilo a que todos apetecem.
5. Mostra-se a diferença dos fins.
6. Comparação dos hábitos e atos para com o fim.
7. Existe um fim ótimo nas coisas humanas.
8. Que o conhecimento do fim ótimo das coisas humanas é necessário para o homem.
9. Que os jovens são ouvintes insuficientes de Ética e Política.
10. Quais os ouvintes inúteis desta ciência.
11. Que na ciência moral não é conveniente a certeza perfeita.
12. O modo conveniente de se tratar a ciência

moral.

13. O modo conveniente do que ensina tratar a ciência moral.

14. A organização dos dez livros da Ética.



II. AS OPINIÕES DOS ANTIGOS FILÓSOFOS E DO POVO SOBRE A FELICIDADE

Índice

1. Expõe a intenções da discussão.
2. As opiniões existentes acerca do último fim dos homens.
3. A verdade existente na opinião daqueles que colocaram a felicidade em algum bem desta vida.
4. Os três tipos de vida. Colocação do problema.
5. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade nas coisas que pertencem à vida voluptuosa.
6. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade na honra que pertence à vida civil.
7. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade na virtude que pertence à vida civil.
8. Sobre aqueles que colocaram a felicidade na vida contemplativa.
9. Sobre aqueles que colocaram a felicidade no dinheiro.
10. Sobre aqueles que colocaram a felicidade em algum bem separado.



III. SOBRE A FELICIDADE

Índice

1. O que é a felicidade.

2. As duas coisas que se requerem do fim último.

3. Explica-se a primeira condição do fim último, que é ser perfeito.

4. Explica-se a segunda condição do fim último, que é a suficiência per se.

5. Comentário intermediário.

6. A felicidade é uma operação do homem.

7. Existe alguma operação própria do homem.

8. Qual é a operação própria do homem.

9. Que a felicidade é operação própria do homem segundo a virtude.

10. Que à felicidade se requer a continuidade e a perpetuidade o quanto possível

11. A definição de felicidade.

12. O que até aqui foi feito e o que resta por fazer.

13. Que é útil investigar as coisas que foram ditas acerca da felicidade.

14. Como todos os filósofos afirmaram que os bens da alma são principalíssimos.

15. As diversas opiniões acerca da felicidade.

16. Comentário à opinião que afirmava a virtude ser felicidade.

17. Comentário à opinião que afirmava a felicidade ser virtude com deleitação.

18. Que na operação da virtude existe deleitação por si mesmo.

19. A deleitação proveniente da operação da virtude é melhor do que as outras.

20. Comentário à opinião que colocava que à felicidade se requerem bens exteriores.



IV. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DAS VIRTUDES

Índice

1. Que a consideração da virtude pertence à ciência moral.

2. É necessário que a ciência moral considere algo acerca das partes da alma.

3. A divisão da alma em três partes.

4. A primeira das partes da alma, a qual é completamente irracional.

5. Que esta primeira parte da alma não é humana.

6. A segunda parte da alma, que é irracional per se, e racional por participação.

7. A terceira parte da alma, que é completamente racional.

8. Como as virtudes se dividem segundo as diferentes partes da alma.



LIVRO II

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO II

Índice

1. A seguir trataremos das virtudes.



II. A CAUSA DA VIRTUDE MORAL

Índice

1. A origem das virtudes intelectuais.

2. A causa das virtudes morais.

3. Um exemplo que mostra que a virtude moral existe em nós pelo costume.

4. A virtude [moral], assim como se origina pelas obras, se corrompe pelas obras.

5. Conclusões conseqüentes do fato das virtudes serem em nós causadas pelo costume.

6. Se e como compete à ciência moral especular sobre o modo pelo qual as virtudes são causadas pelas operações.

7. As operações que causam a virtude devem ser segundo a razão.

8. Que a virtude e as operações causantes da virtude podem corromper-se por superabundância ou deficiência.

9. Toda virtude moral é acerca de prazeres e tristezas.

10. Qual é o sinal da virtude já gerada.

11. Sobre uma opinião errônea dos estóicos.

12. Uma dúvida acerca das virtudes no homem.

13. Primeiro comentário à questão levantada.

14. Segundo comentário à questão levantada.

15. Resolve-se a dúvida levantada.

16. Sobre o erro dos que supõem que se tornarão bons filosofando.



III. O QUE É A VIRTUDE

Índice

1. A virtude somente pode ser paixão, hábito ou potência.

2. O que são as paixões.

3. A divisão das paixões.

4. O que são as potências.

5. O que são hábitos.

6. Duas razões que mostram que as virtudes não são paixões.

7. Duas razões que mostram que as virtudes não são potências.

8. As virtudes são hábitos.

9. O que resta a dizer sobre o que seja a virtude.

10. Uma condição necessária a toda a virtude.

11. A diferença específica da virtude.

12. Esclarece-se de uma primeira maneira a relação da virtude com o termo médio.

13. Esclarece-se de uma segunda maneira a relação da virtude para com o termo médio.

14. A definição da virtude.

15. Segundo um certo sentido especial, a virtude pode ser considerada um extremo.

16. Um erro que muitos cometem.

17. O primeiro modo de distinguir as virtudes.

18. Crítica ao primeiro modo de distinguir as virtudes.

19. O segundo modo de distinguir as virtudes.

20. Dois exemplos que mostram como a virtude é o termo médio.



IV. A OPOSIÇÃO ENTRE AS VIRTUDES E OS VÍCIOS

Índice

1. A oposição entre as virtudes e os vícios.

2. Comparação entre a oposição dos vícios entre si com a oposição do vício à virtude.

3. Que a virtude não é igualmente contrariada por ambos os extremos.



V. COMO A VIRTUDE PODE SER ADQUIRIDA

Índice

1. Que é difícil ser virtuoso.

2. O primeiro modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.

3. O segundo modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.

4. O terceiro modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.

5. Sobre a dificuldade de se encontrar o termo médio.



LIVRO III

ALGUNS PRINCÍPIOS DOS ATOS DAS VIRTUDES. I. O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO

Índice

1. Introdução geral ao Livro III.
2. Pertence à ciência moral a consideração do voluntário e do involuntário.
3. Deve-se tratar primeiramente do involuntário.
4. O involuntário por violência de modo simples.
5. O involuntário por violência segundo algo.
6. Um erro em que caíram alguns filósofos.
7. Como se dá o involuntário por ignorância.
8. O voluntário.



II. A ELEIÇÃO

Índice

1. Pertence à ciência moral considerar sobre a eleição.
2. O gênero da eleição é o voluntário.
3. O que a eleição não é.
4. Mostra-se, através de três razões, que a eleição não é ira nem concupiscência.
5. A diferença entre a eleição e a vontade.
6. As três coisas que caem debaixo da eleição humana: o honesto, o útil e o deleitável.
7. Que a eleição não é o mesmo que a opinião.
8. A eleição não é o mesmo que a opinião, universalmente tomada.
9. A eleição não é o mesmo que a opinião acerca das coisas que caem debaixo de nossa operação.
10. O que é a eleição.
11. Das coisas em que não há conselho.
12. Das coisas em que há conselho.
13. Das coisas em que há conselho, consideradas segundo suas condições.

14. Sobre o modo e a ordem do conselho.

15. A comparação do conselho à eleição.

16. O que é a eleição.



III. SOBRE A VONTADE.

Índice

1. O que é a vontade.

2. Que a virtude está em nós, isto é, em nosso poder [ou potestate].

3. Que a malícia também está em nós, isto é, em nosso poder [potestate].

4. É um erro dizer que ninguém quer o mal.

5. Sobre os que disseram que por uma disposição interior pode o homem inclinar-se ao mal [com exclusão] da sua vontade.

6. Sobre os que disseram que devido à força apreensiva pela qual alguém julga o bem e o mal o homem não pode querer o mal voluntariamente.

7. Objeção à argumentação de Aristóteles.



IV. A VIRTUDE DA FORTALEZA.

Índice

1. O que é a fortaleza.

2. O objeto das paixões acerca das quais a fortaleza é termo médio.

3. O objeto do temor, o terrível, universalmente falando, é qualquer mal [esperado].

4. Que a fortaleza não é acerca de qualquer temor, isto é, acerca do temor de qualquer mal.

5. Acerca de qual temor é a fortaleza.

6. Como se dá o ato da fortaleza.

7. A diferença entre o ato do forte e o ato do audaz.

8. O fim da fortaleza, ou por causa do que ela opera.

9. Que não pode ser chamado forte aquele que enfrenta a morte para evitar incômodos.

10. Os atos que se assemelham à verdadeira fortaleza sem entretanto o serem.

11. A fortaleza política.

12. A fortaleza militar.

13. A fortaleza pela ira.

14. A fortaleza pela esperança.

15. A fortaleza por ignorância.

16. Que a fortaleza não se encontra de modo igual em relação à audácia e ao temor.

17. Que a tristeza acompanha a fortaleza.

18. A fortaleza é mais louvável do que a temperança.

19. Como a deleitação se acha para com o ato da fortaleza.

20. O que é a fortaleza.



V. A VIRTUDE DA TEMPERANÇA

Índice

1. O que há de comum entre a temperança e a fortaleza.

2. A matéria da temperança, tomada de modo geral.

3. As deleições se distinguem em corporais e animais.

4. A temperança não diz respeito às deleições animais.

5. Acerca de quais deleições corporais é a temperança.

6. Como a temperança é acerca das deleições do gosto e do tato.

7. Que o vício da intemperança tem máxima torpeza.

8. Que a temperança é acerca das concupiscências e deleições.

9. A diferença entre o forte e o temperante acerca das tristezas.

10. O vício oposto à temperança que é deficiente quanto às deleições.

11. Como o homem temperante se comporta em relação ao deleitável.

12. Que a intemperança é mais reprovável do que a timidez.

13. A semelhança entre o apetite concupiscível e as crianças.



LIVRO IV

I. A VIRTUDE DA LIBERALIDADE

Índice

1. Introdução à consideração da liberalidade.
2. Como a matéria das virtudes morais pode ser considerada de dois modos.
3. O ato da liberalidade.
4. Como é o dar do liberal.
5. Como são as operações secundárias da liberalidade, como o recebimento.
6. O dar e o receber do liberal.
7. Que a iliberalidade é mais grave do que a prodigalidade.
8. Dois motivos pelos quais a iliberalidade é insanável.



II. A VIRTUDE DA MAGNANIMIDADE

Índice

1. O que é a magnanimidade.

2. Embora a magnanimidade acompanhe as demais virtudes, é uma virtude especial.

3. Duas conclusões do fato da magnanimidade acompanhar as demais virtudes.

4. As propriedades do magnânimo.

5. Os vícios opostos à magnanimidade.



III. A VIRTUDE DA MANSIDÃO

Índice

1. O que é a virtude da mansidão.

2. As três espécies [ou degraus] da
superabundância na ira.

3. Em quais coisas e como o homem deve irar-se.



IV. A VIRTUDE ACERCA DAS DELEITAÇÕES E TRISTEZAS NO RELACIONAMENTO HUMANO

Índice

1. Que existem extremos e termo médio acerca das deleições e tristezas no [relacionamento] humano.

2. A semelhança e a diferença desta virtude com a amizade.



V. A VIRTUDE QUE DIZ RESPEITO À VERDADE NO RELACIONAMENTO HUMANO

Índice

1. Introdução à virtude da verdade.

2. A virtude da verdade.

3. O vício da jactância, que excede o termo médio da verdade para mais.

4. O vício que se afasta do termo médio da verdade por defeito.



VI. A VIRTUDE DA BRINCADEIRA

Índice

1. Como, acerca da brincadeira, pode haver virtude e vício.

2. A determinação do termo médio e dos extremos acerca da brincadeira.



VII. A VERGONHA

Índice

1. Que a vergonha não é virtude.

2. A vergonha mais se assemelha à paixão do que ao hábito, que é o gênero da virtude.

3. Que a vergonha não compete ao homem virtuoso.

4. Que a vergonha é mais própria dos jovens que dos velhos.



LIVRO V

I. INTRODUÇÃO

Índice

1. Comentário inicial, sobre uma dificuldade particular do livro V.
2. A primeira das três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.
3. A segunda de três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.
4. A terceira de três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.
5. O que é a justiça e a injustiça.
6. Porque se notificou [separadamente] o que é o justo e o injusto [por relação a coisas] contrárias.
7. Que o que é justo deve ser tomado de modo principal em relação a outro, e não em relação ao agente [Summa, Ila/Ilae, q.57 a.1].
8. Qual potência é sujeito da virtude da justiça [Summa, Ila/Ilae, q.58 a.4].
9. Se a justiça é virtude moral [Summa Ila/Ilae, q.58, a4 ad3].
10. Que a justiça e a injustiça podem ser ditos de modos diversos.

**11. O que são os modos equívocos e unívocos
[Livro das Categorias, I].**

**12. Os diferentes modos em que a justiça e a
injustiça são ditos.**



II. A JUSTIÇA LEGAL, QUE É VIRTUDE GERAL

Índice

1. Quais são as coisas estabelecidas pela lei e que dizem respeito à justiça legal.

2. Como a lei preceitua as coisas que pertencem a cada virtude.

3. A justiça legal inclui todas as virtudes.

4. As dificuldades de se colocar que a justiça possa ser virtude geral [Ila/Ilae, q.58 a8].

5. Como pode dar-se que a justiça seja virtude geral [Ila/Ilae, q.58 a.5].

6. Porque a justiça geral é chamada justiça legal [Ila/Ilae q.58 a5].

7. Solução da primeira dificuldade [Ila/Ilae q58 a5 ad 1].

8. Solução da segunda dificuldade [Ila/Ilae q.58 a.5 ad 2].

9. No que difere a virtude e a justiça legal, já que a segunda inclui toda a primeira.

10. Se a justiça legal é a mesma por essência com toda a virtude [Ila/Ilae q.58 a.6].

11. Que a justiça legal é excelentíssima entre todas as virtudes.



III. A JUSTIÇA PARTICULAR

Índice

1. A diferença entre a justiça particular e a justiça legal.
2. A diferença entre a justiça particular e a justiça legal por parte da matéria.
3. Que existe a virtude da justiça particular.
4. As paixões não são matéria da justiça particular [Ila/Ilae q.58 a9].
5. Primeira dificuldade acerca do fato das paixões não serem matéria da justiça particular [Ila/Ilae q58 a9 ad2].
6. Segunda dificuldade acerca do fato das paixões não serem matéria de justiça particular [Ila/Ilae q.59 a.9 ad.3].
7. A matéria da justiça particular [Ila/Ilae q.58 a.8].
8. Levanta-se uma dificuldade [Ila/Ilae q58 a8 ad3].
9. Que o termo médio da justiça [particular], determinado pela razão [Ila/Ilae q58 a10 ad 1], não é termo médio em relação a nós, e sim o termo médio da coisa [Ila/Ilae q58 a 10 ad 1].
10. Que a justiça tem lugar de proeminência entre todas as virtudes morais [Ila/Ilae q58 a12].

11. Primeira objeção: a liberalidade parece ser virtude maior do que a justiça [Ila/Ilae q58 a.12 ad.1].

12. Segunda objeção: a fortaleza parece ser mais nobre do que a justiça [Ila/Ilae q.58 a.12 ad 3].



IV. A DIVISÃO DA JUSTIÇA PARTICULAR

Índice

1. As duas espécies de justiça particular: a justiça distributiva e comutativa.

2. As espécies comutativa e distributiva dividem [suficientemente] a justiça particular [Ila/Ilae q.61 a.1].

3. Levanta-se uma objeção: justiças comutativa e distributiva não seriam duas espécies diferentes [Ila/Ilae q.61 a.1 ad.5].

4. Como o termo médio da justiça é tomado em cada uma de suas espécies.

5. Como o termo médio é tomado na justiça distributiva.

6. Como o termo médio é tomado na justiça comutativa.

7. Como o termo médio é tomado em ambas as justiças [Ila/Ilae q.61 a.12].

8. A função do juiz.

9. Se o julgamento pertence à virtude da justiça ou às forças cognoscitivas do homem [Ila/Ilae q.60 a.1].

10. Levanta-se uma objeção: o julgamento parece ser ato da prudência, não da justiça [Ila/Ilae q.60

a.1. ad.1].



V. A DIVISÃO DO DIREITO.

Índice

1. O que é o direito [Ila/Ilae q.57 a.1 ad.1]. Os diversos significados da palavra direito.

2. Que o direito de modo simples é o direito político.

3. Justifica-se porque não há direito político entre os que não são livres e iguais.

4. Manifesta-se como o direito paterno e dominativo são direito por modo de semelhança, e não de modo simples.

5. O direito entre esposos.

6. A divisão do direito político.

7. Manifesta-se de duas maneiras o que é o direito natural.

8. Como o direito natural de Aristóteles é dividido pelos juristas em direito natural e direito das gentes.

9. Que todo o restante do direito se origina do direito natural de duas maneiras.

10. Duas maneiras pelas quais o direito legal se origina do direito natural por modo de determinação.

11. Levanta-se uma objeção: não haveria direito natural, todo o direito sendo positivo.

12. A diferença da mobilidade entre o direito natural e o positivo.



VI. QUESTÕES DIVERSAS ACERCA DA JUSTIÇA

Índice

1. Como a [virtude da] justiça é um termo médio.

2. O que é a [virtude da] justiça.

3. A justificação e a injustificação.

4. Como alguém, fazendo o injusto, pode ser ou não injusto.

5. O voluntário e a eleição. Recapitulação do Livro III.

6. Como se pode dar o justo ou o injusto sem que haja justificação ou injustificação.

7. Como se pode dar o injusto e a injustificação, e apesar disso, o operante não ser injusto.

8. Como se dá a injustificação com injustiça do operante.

9. Se a injustiça é sempre padecida involuntariamente, ou pode sê-lo voluntariamente.

10. Argumentos que parecem mostrar que a injustiça pode ser padecida voluntariamente.

11. Solução da questão: a injustiça é sempre padecida involuntariamente.

12. Resposta aos argumentos anteriormente

apresentados.

13. Que ninguém pode fazer a injustiça a si mesmo.

14. Como alguém pode praticar injustiça contra si mesmo, metaforicamente falando.

15. Como não é fácil alguém tornar-se injusto.

16. Como o conhecimento do direito é de maior dificuldade que o da Medicina.



VII. A EPIEIKEIA.

Índice

1. Considerações iniciais.
2. O significado do nome epieikes.
3. Se o epieikes e o direito legal são a mesma coisa. Considerações iniciais.
4. A relação entre o epieikes e o direito legal.
5. Porque o direito legal necessita ser dirigido pelo epieikes.
6. Características do homem epieikes.



LIVRO VI

I. A DIVISÃO DA PARTE RACIONAL POR ESSÊNCIA DA ALMA

Índice

1. Introdução ao Livro VI.

2. Subdivide-se a parte da alma que é racional por essência.

3. Demonstração da divisão da parte racional da alma em científica e raciocinativa.

4. Levanta-se uma série de objeções à divisão da parte racional da alma e sua demonstração.



II. A OBRA PRÓPRIA DO INTELLECTO CIENTÍFICO E RACIOCINATIVO

Índice

1. Que é necessário investigar a obra própria das duas divisões da parte da alma que é racional por essência.

2. As duas obras próprias do homem.

3. Como o sentido, o intelecto e o apetite se relacionam para com as obras próprias do homem.

4. O relacionamento do intelecto especulativo para com a verdade.

5. O relacionamento do intelecto prático para com a verdade.

6. Conclusão.



III. AS VIRTUDES INTELECTUAIS PRINCIPAIS

Índice

1. As virtudes intelectuais principais.

2. Uma divisão esquemática das cinco virtudes intelectuais principais.

3. A suspeita e a opinião não são virtudes intelectuais.



IV. A CIÊNCIA

Índice

1. A matéria da ciência.

2. A causa da ciência.



V. A ARTE E A PRUDÊNCIA

Índice

1. Há dois hábitos que aperfeiçoam o intelecto acerca do contingente.

2. O que é a arte.

3. Quem é o prudente e o que é a prudência.

4. Explica-se como a prudência é acerca dos bens e males do homem.

5. Como a temperança salva a prudência.

6. O modo pelo qual a temperança salva a prudência mostra que a prudência o é apenas dos agíveis.

7. A primeira diferença entre a arte e a prudência. A arte não é necessariamente acompanhada das demais virtudes morais, a prudência sim.

8. A segunda diferença entre a arte e a prudência.

9. Qual é o sujeito da prudência.

10. Como, apesar de coincidir quanto ao sujeito, a prudência difere das demais virtudes intelectuais por não ser somente com a razão.



VI. A VIRTUDE DO INTELECTO

Índice

1. Que não há ciência, arte, prudência nem sabedoria acerca dos princípios da demonstração.

2. Que a virtude do intelecto é acerca dos princípios das demonstrações.



VII. A VIRTUDE DA SABEDORIA

Índice

1. O que é dito sabedoria, tomado num sentido particular.
2. O que é a sabedoria, tomada simplesmente.
3. Que à sabedoria compete dizer a verdade acerca dos primeiros princípios das demonstrações.
4. Como a sabedoria é intelecto e ciência.



VIII. A PRINCIPAL DENTRE TODAS AS VIRTUDES INTELECTUAIS

Índice

1. A sabedoria é a principal entre todas as virtudes intelectuais.

2. Levanta-se uma objeção: a prudência ou a política parecem ser as principais virtudes intelectuais.

3. Como o exemplo de alguns filósofos mostra que a prudência é acerca dos bens humanos, enquanto a sabedoria é acerca de coisas melhores do que o homem.



IX. A PRINCIPAL DENTRE AS VIRTUDES INTELECTUAIS NO QUE DIZ RESPEITO ÀS COISAS HUMANAS

Índice

1. Que existe uma virtude intelectual que é principal no que diz respeito às coisas humanas.

2. A diferença entre a política e a prudência.

3. A divisão da política.

4. O que é dito comumente prudência, e suas espécies.

5. Que todas as espécies de prudência não estão somente na razão.

6. A principal dentre as virtudes intelectuais no que diz respeito às coisas humanas.

7. Que a prudência não é somente acerca do universal, mas também acerca do singular.

8. Os jovens podem tornar-se doutos em matemática, mas não se tornam prudentes.

9. Porque os jovens podem se tornar matemáticos, mas não metafísicos ou físicos.

10. A ordem correta pela qual as crianças devem ser instruídas.



X. DA UTILIDADE DA SABEDORIA E DA PRUDÊNCIA

Índice

- 1. Considerações iniciais.**
- 2. Dúvida acerca da utilidade da sabedoria.**
- 3. Dúvida acerca da utilidade da prudência.**
- 4. Uma possível resposta à dúvida sobre a utilidade da prudência, que é falsa.**
- 5. Responde-se às dúvidas acerca da utilidade da sabedoria e da prudência.**
- 6. Responde-se mais particularmente às dúvidas acerca da utilidade da prudência.**



XI. COMO A PRUDÊNCIA NÃO PODE EXISTIR SEM A VIRTUDE MORAL, E A VIRTUDE MORAL NÃO PODE EXISTIR SEM A PRUDÊNCIA

Índice

1. Como a prudência não pode existir sem a virtude moral.

2. O que são as virtudes naturais.

3. Como a virtude moral não pode existir sem a prudência.

4. Duas opiniões dos filósofos sobre a natureza da virtude moral que chegaram próximos à verdade.

5. O que Aristóteles entende precisamente por virtude moral.

6. Se é possível possuir alguma virtude moral sem as demais.

7. Conclusão. A utilidade e a operatividade da prudência.



XII. AS VIRTUDES ADJUNTAS À PRUDÊNCIA.

Índice

1. O que a virtude da eubulia não é.

2. O que é a eubulia.

3. A virtude da synesis.

4. A virtude da gnome.

5. Que há um outro objeto do intelecto, que é acerca dos princípios dos operáveis.



LIVRO VII

I. A CONTINÊNCIA E A INCONTINÊNCIA

Índice

1. O que são a malícia, a incontinência e a bestialidade.

2. As disposições contrárias à malícia, à incontinência, à bestialidade.

3. A matéria e o modo de se haver acerca dela da incontinência .

4. A opinião de Sócrates, segundo a qual todo o pecado acontece por ignorância.

5. Responde-se à opinião de Sócrates através de duas distinções.

6. Responde-se à opinião de Sócrates através de uma terceira distinção.

7. Uma objeção em relação ao que foi dito quanto à aplicação da terceira distinção ao caso da incontinência.

8. Mostra-se o processo pelo qual a razão é atada quanto ao singular nos incontinentes.

9. Que os animais não podem ser ditos incontinentes.

10. A matéria da continência e da incontinência.

11. Duas consequências do que foi dito.

12. A divisão dos deleitáveis.

13. Que acerca do que é deleitável não segundo a natureza não há incontinência de modo simples, mas segundo algo.

14. As duas espécies de incontinência.

15. Três razões que mostram que a intemperança é pior do que a incontinência.

16. Porque o intemperante não é de se arrepender, enquanto o continente se arrepende facilmente.

17. Se pode ser continente aquele que permanece na razão, seja ela falsa ou correta.

18. Como se pode permanecer na razão vituperavelmente.

19. Como é possível afastar-se da razão louvavelmente.

20. Como a continência é um termo médio.

21. Que não é possível o mesmo homem ser simultaneamente prudente e incontinente.

22. Proximidade e diferença do incontinente ao prudente.

23. O sujeito da continência e da incontinência.

24. Comparação do incontinente e do intemperante a uma cidade.



II. AS DELEITAÇÕES E AS TRISTEZAS

Índice

1. A primeira de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca das deleições.

2. A segunda de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca da deleição.

3. A terceira de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca da deleição.

4. Como, ainda que as deleições fossem movimento e geração, conforme afirmavam alguns antigos filósofos, daí não se seguiria que elas não fossem boas.

5. Uma distinção entre as deleições que o são verdadeiramente e per se e as que o são por acidente.

6. O erro dos filósofos que colocaram que nenhuma deleição seria o ótimo.

7. A definição de deleição.

8. Como a opinião dos filósofos segundo a qual algumas deleições são boas mas muitas são más é apenas parcialmente verdadeira.

9. Como também não é certo que a deleição causa impedimento à prudência.

10. Que a deleição é um bem.

11. Que existe alguma deleitação que é o ótimo.

12. Como o homem feliz necessita de bens corporais e exteriores.

13. Um segundo argumento para se concluir que existe alguma deleitação que é o ótimo.

14. A razão porque alguns opinaram que a deleitação não é um bem ou o ótimo.

15. Que nem toda deleitação corporal é boa.

16. Porque a maioria das pessoas escolhe mais as deleitações corporais.

17. Que todos os homens necessitam do alívio da deleitação.

18. Porque as deleitações intelectuais são melhores segundo a verdade da coisa.

19. Como a mesma coisa não pode ser sempre deleitável ao homem.



LIVRO VIII

I. A AMIZADE

Índice

1. A amizade, tema dos Livros VIII e IX da Ética.
2. Razões pelas quais a consideração da amizade pertence à filosofia moral.
3. As três [coisas] que caem debaixo da eleição humana. [Texto baseado nos livros II e IV].
4. A primeira condição da amizade: que o amor da amizade seja por causa do bem honesto, do deleitável ou do útil.
5. A segunda condição da amizade: o amor de amizade não pode ter por objeto os inanimados.
6. A terceira condição da amizade: o amor de amizade necessita ser recíproco.
7. A quarta condição da amizade: o amor de amizade não pode ser escondido.
8. A definição da amizade.
9. As três espécies de amizade.
10. Que as amizades útil e deleitável são amizades por acidente.
11. Como as amizades útil e deleitável são

facilmente dissolvíveis.

12. A quem compete a amizade por causa do útil.

13. A quem compete a amizade por causa do
deleitável.

14. A amizade que é por causa do bem de modo
simples é a amizade perfeita.

15. Que a amizade por causa do bem de modo
simples é duradoura.

16. Que a amizade por causa do bem é rara e não
surge rapidamente.

17. A semelhança da amizade do útil e do deleitável
para com a amizade perfeita.

18. As diferenças entre a amizade por causa do útil
e do deleitável para com a amizade perfeita.

19. A distinção da amizade pelo hábito e pelo ato.

20. Que a convivência é o ato próprio da amizade.

21. Três modos de não haver ou de se dissolver a
amizade por defeito de seu ato.

22. A aptidão e a inaptidão de alguns homens à
amizade.

23. Como não acontece que se possua muitos
amigos segundo a amizade perfeita.

24. Na amizade por causa do útil e do deleitável o
homem pode possuir muitos amigos.

25. Que a amizade por causa do delectável é mais amizade do que por causa do útil.

26. Que ainda há outras espécies de amizade.

27. Como as amizades que são entre pessoas desiguais diferem entre si pela espécie.

28. Que nas amizades entre desiguais uma parte mais deverá amar do que outra.

29. Como somente pode haver amizade entre pessoas não muito diferentes.

30. Levanta-se uma questão.

31. Se amar é mais próprio da amizade do que ser amado.

32. Como é possível, através de um grande amor, sustentar uma amizade entre aqueles que são de condição desigual.

33. Quais são as amizades mais e menos permanentes.



II. AS AMIZADES ENTRE OS CONSANGÜÍNEOS

Índice

1. A relação da amizade paterna para com as demais amizades consanguíneas.

2. Três razões para a amizade paterna ser maior do que a filial.

3. As mesmas razões mostram porque as mães mais amam aos filhos dos que os pais.

4. A amizade fraterna.

5. Duas propriedades da amizade paterna.

6. As propriedades da amizade fraterna.

7. As razões da amizade entre marido e esposa.

8. As propriedades da amizade conjugal.



LIVRO IX

I. AS OBRAS DA AMIZADE, BENEFICÊNCIA , BENEVOLÊNCIA E CONCÓRDIA, TRATADA EM COMUM

Índice

1. Os efeitos da amizade.

2. Como o primeiro efeito da amizade, que é a beneficência convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

3. Como o segundo efeito da amizade, que é a benevolência, convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

4. Como o terceiro efeito da amizade, que é a concórdia, convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

5. Como os três efeitos da amizade convêm ao homem virtuoso para com seus amigos.

6. Como os maus estão para com os efeitos da amizade.

7. Como a obra da amizade que pertence à beneficência não convém aos maus para consigo mesmo.

8. Como a obra da amizade que pertence à benevolência não convém ao homem para consigo mesmo.

9. Como a obra da amizade que pertence à concórdia não convém ao homem para consigo mesmo.

10. Levanta-se uma objeção quanto à possibilidade de existir discórdia do homem mau para consigo mesmo.



II. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A BENEVOLÊNCIA

Índice

1. Que a benevolência não é a amizade.

2. Que a benevolência não é o amor de amizade.

3. Que a benevolência é princípio de amizade.



III. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A CONCÓRDIA

Índice

1. A concórdia e sua matéria.

2. A quem convém a concórdia.



IV. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A BENEFICÊNCIA

Índice

1. Levanta-se uma questão acerca da beneficência.

2. Primeira razão para que os benfeitores mais amem os beneficiados do que o inverso.

3. Segunda razão para que os benfeitores mais amem os beneficiados do que o inverso.



V. QUESTÕES DIVERSAS SOBRE A AMIZADE

Índice

1. Coloca-se a primeira questão: se convém que alguém ame a si mesmo mais do que a qualquer outro.

2. Quem são as pessoas que são ditas vituperavelmente amantes de si mesmo.

3. Que aqueles que procuram sobressair-se nas obras da virtude amam a si mesmo mais do que os que buscam para si os bens temporais.

4. Que este segundo modo de alguém amar a si mesmo difere do anterior.

5. Que o amor de si mesmo do homem virtuoso é louvável.

6. Coloca-se a segunda questão: se o homem feliz necessita de amigos.

7. Porque alguns afirmaram que o homem feliz não precisaria de amigos.

8. Coloca-se uma terceira questão: se convém ao homem ter muitos ou poucos amigos.



LIVRO X

I. INTRODUÇÃO

Índice

1. Introdução ao Livro X.



II. A DELEITAÇÃO

Índice

1. Primeira razão pela qual a consideração da deleitação pertence à ciência moral.

2. Segunda razão pela qual a consideração da deleitação pertence à ciência moral.

3. Que não está bem afirmado que se as deleitações fossem boas, os homens deveriam declarar que são más.

4. A opinião de Eudoxo.

5. Primeira objeção dos filósofos Platonistas ao argumento de Eudoxo.

6. Segunda objeção dos filósofos Platonistas ao argumento de Eudoxo.

7. Que a deleitação não pertence ao gênero do movimento.

8. Que a deleitação é perfeição da operação.

9. Como a deleitação aperfeiçoa a operação.

10. Da duração da deleitação.

11. O motivo da deleitação ser por todos apetecida.

12. A anterioridade da vida em relação à deleitação como apetecível.

13. De que modo as deleições diferem entre si pela espécie.

14. Manifesta-se de uma outra maneira como as deleições diferem entre si segundo as operações.

15. Manifesta-se através de um outro sinal mais evidente que as deleições diferem entre si segundo as operações.

16. Comparam-se as deleições provenientes de outras operações às tristezas próprias.

17. Como há deleições boas e más.

18. Se a deleição é o mesmo que a operação.

19. Como as deleições diferem entre si segundo a pureza e a impureza.

20. A diferença das deleições por parte do sujeito.

21. Acerca das deleições do homem virtuoso.



III. A FELICIDADE

Índice

1. Que devemos tratar da felicidade.
2. Que a felicidade não é hábito, mas operação.
3. Que a felicidade é operação elegível segundo se, e não por causa de outra.
4. Dividem-se as operações elegíveis per se.
5. Que a felicidade não está contida nas operações que há nas brincadeiras.
6. Uma outra razão que mostra a felicidade não estar nas operações dos jogos.
7. Mais uma outra razão que mostra a felicidade não estar nas operações dos jogos.
8. De que virtude a felicidade é operação.
9. Sinais que mostram que o intelecto é algo ótimo entre as coisas humanas.
10. Que a felicidade consiste na operação especulativa.
11. Primeiro argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é ótima considerada tanto a potência quanto o objeto.

12. Segundo argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é a mais contínua das operações, por menos utilizar-se do corpo.

13. Terceiro argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A contemplação da sabedoria é deleitabilíssima.

14. Quarto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é a que possui maior suficiência.

15. Quinto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. Somente a especulação da sabedoria é amada por causa de si mesmo e não por causa de outro.

16. Sexto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A felicidade consiste num certo descanso.

17. A vida que descansa na contemplação da verdade se compara à vida moral assim como a divina à humana.

18. Refuta-se a afirmação segundo a qual o homem não deve descansar na especulação do intelecto.

19. Que existe uma felicidade secundária que consiste na operação das virtudes morais.

20. Que o homem feliz necessita dos bens exteriores.

21. Como o homem feliz está para com Deus.



IV. DO FIM DA VIRTUDE TOMADO EM RELAÇÃO AO BEM COMUM

Índice

1. Coloca-se o esquema do que se vai tratar.
2. Como, depois de se ter tratado acerca da ciência moral, ainda falta que o que a ouviu se torne bom.
3. Como, para que alguém se torne bom, não é suficiente o discurso persuasivo.
4. Como, para que alguém se torne bom, requer-se o costume.
5. Como para o bom costume se requer a legislação.
6. Como, em decorrência do que foi dito, é necessário que o homem se torne legislador.
7. Como é importante a aquisição da ciência legislativa para aquele que deseja aproveitar os outros.
8. Como alguém pode tornar-se legislador.





S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO I

I. COMENTÁRIOS INTRODUTÓRIOS

1. A divisão da filosofia moral.

[A filosofia moral é dividida em três partes]. A primeira considera as operações de um homem ordenadas ao [seu] fim, e é chamada de monástica. A segunda considera as operações da multidão doméstica, e é chamada de econômica. A terceira considera as operações da multidão civil, e é chamada de política.

O assunto desta obra, denominada ética, é a primeira das partes da filosofia moral.



2. *Que todos os atos humanos se ordenam a um fim.*

Dois são os princípios dos atos humanos, isto é, o intelecto e o apetite, que são os princípios moventes. Isto foi explicado no fim do De Anima. [Ora], todos estes são ordenados a algum bem como a algum fim.

3. *Que o bem ao qual se ordenam os atos humanos deve ser manifestado pelos efeitos.*

Deve-se considerar que o bem se situa entre os primeiros. De fato, segundo os filósofos Platônicos, o bem é o primeiro ente. Segundo a verdade, porém, o ente se converte com o bem. Ora, os primeiros não podem ser manifestados por algo a eles anterior, mas são manifestados pelos posteriores, assim como as causas pelos seus efeitos. Assim, sendo o bem aquilo que move o apetite, o bem será descrito pelo movimento do apetite. É por isso que acertaram os filósofos que afirmaram ser o bem aquilo que todos apeteçam.

4. Objeção à colocação que o bem é aquilo a que todos apetecem.

[Alguns apetecem o mal]. Aqueles que apetecem o mal não o fazem exceto debaixo da razão de bem, na medida em que estimam aquele mal como sendo um bem. Desta maneira, a intenção deles se encaminha per se ao bem, mas por acidente ao mal.

Que todos apetecem o bem deve ser entendido não apenas dos que têm conhecimento, que apreendem o bem, mas igualmente das coisas carentes de conhecimento, os quais tendem por apetite natural ao bem, não como que conhecendo o bem, mas porque por algum cognoscente são movidos ao bem, isto é, pela ordenação do intelecto divino. Ora, este tender ao bem é apetecer o bem. Portanto, todas as coisas são ditas apetecerem o bem, na medida em que tendem ao bem. Isto não significa, todavia, que existe um único bem ao qual todos tendem. É por isto que, através destas considerações, não se descreve algum bem, mas o bem tomado em geral. Mas porque, todavia, nada é bom, a não ser na medida em que nele existe alguma semelhança e participação com o sumo bem, este mesmo sumo bem de uma certa forma é apetecido em qualquer bem. E assim pode ser dito que o bem verdadeiro é aquele que é apetecido por todos.

5. Mostra-se a diferença dos fins.

O bem final ao qual tende o apetite de qualquer coisa [difere de coisa para coisa]. Alguns fins são as operações, outros são as próprias obras, isto é, algumas obras que estão além das operações. Como as operações podem ser de dois tipos, [segue-se que o bem final ao qual tende o apetite de qualquer coisa pode cair em um dos três seguintes casos].

[O primeiro: a operação que permanece no operante]. Existem operações como ver, querer e intelegir, que permanecem no operante. Tais operações propriamente podem ser chamadas de ações.

[O segundo: a operação que transita à matéria exterior, tomada apenas para uso]. Assim como no caso anterior, a operação se chamava ação, [actio], existem outras operações que transitam para a matéria exterior que são chamadas de factio. Em algumas destas a matéria exterior é tomada apenas para o uso, assim como um cavalo para a equitação.

[O terceiro: a operação que transita à matéria exterior, modificando-a em alguma forma]. Outras vezes a matéria exterior é tomada para que seja mudada em alguma forma, assim como o artífice faz a casa e a cama. Comentário sobre as três operações.

A primeira e a segunda operação não tem nenhum [objeto] operado que lhe seja o fim, mas ambas são o seu próprio fim. A terceira operação é um certo tipo de geração, cujo fim é a coisa gerada. Por isso, neste terceiro gênero de operação, as próprias obras são fins.

6. Comparação dos hábitos e atos para com o fim.

[Primeira comparação: atos e hábitos diversos se ordenam a fins diversos]. O que é manifesto pelo fato de que o fim da arte medicinal é a saúde, o fim da arte que faz navios é a navegação, da arte militar a vitória, etc.

[Segunda comparação: a ordem dos hábitos entre si]. Pode acontecer que um hábito operativo esteja situado abaixo de outro, [subordinado a este]. Assim acontece que a arte que faz os freios se subordina à arte da equitação, porque aqueles que devem equitar são que ordenam ao artífice o modo em que devem fazer o freio.

[Terceira comparação: o fato de um fim ser uma obra ou operação não tem relação com a ordenação dos fins]. Os fins da [arte] principal são mais desejáveis do que os fins da arte que se subordinam a este principal. O que é manifesto pelo fato de que os homens procuram os fins das artes inferiores, por causa dos fins das superiores.

[Quarta comparação: o fato de um fim ser uma obra ou operação não tem relação com a ordenação dos fins]. O que se manifesta por dois exemplos: o fim da arte de fazer freios é a obra. A arte de fazer freios, porém, se subordina à equitação, cujo fim é uma operação. Contrariamente a isto, o fim da exercitação da medicina é uma operação, isto é, um exercício. Mas a exercitação da Medicina se subordina à Medicina, cujo fim é algo operado, isto é, a saúde.



7. Existe um fim ótimo nas coisas humanas.

Um fim não somente é bem, mas é ótimo, quando é de uma tal natureza que todas as demais coisas são desejadas por causa desse fim, e este fim é desejado por causa de si mesmo, e não por causa de alguma outra coisa. Demonstra-se por redução ao impossível que é necessário que exista um fim ótimo nas coisas humanas.

Já foi mostrado precedentemente que existem fins na vida humana que são desejados por causa de outros, [aos quais se subordinam]. Portanto, faz-se necessário, ou que se alcance algum fim que não é desejado por causa de nenhum outro, ou que não se alcance algum fim que não é desejado por causa de nenhum outro. Se um fim assim é alcançado, está demonstrada a proposição de que existe um fim ótimo nas coisas humanas. Se um fim assim não é alcançado, seguir-se-ia que todo fim seria desejado por causa de um outro fim. E assim faz-se necessário prosseguir até o infinito. Mas é impossível que se prossiga nos fins até o infinito, [como será demonstrado abaixo]. [Logo, também se seguirá daí que existe um fim ótimo nas coisas humanas]. Porque é impossível que se prossiga nos fins até o infinito, pois se se prossegue infinitamente nos desejos dos fins, nunca se chegará a que o homem alcance os fins desejados. Mas é em vão que alguém deseja aquilo que não pode conseguir. Portanto, o fim dos desejos seria frustrado e em vão. Ocorre, porém, que este desejo é natural, e seguir-se-ia por causa disso que este desejo seria vazio e inútil. Ora, isto é impossível, porque os desejos naturais nada mais são do que uma inclinação inerente às coisas devido à ordenação do primeiro movente, a qual não pode ser frustrada. Portanto, será impossível que se prossiga nos fins até o infinito.

Assim, é necessário concluir que é necessário existir algum fim último, por causa do qual todas as demais coisas são desejadas, e o mesmo não é desejado por causa de nenhum outro. Faz-se, portanto, necessário que exista um fim ótimo para as coisas humanas.

8. Que o conhecimento do fim ótimo das coisas humanas é necessário para o homem.

É necessário para o homem o conhecimento do fim [de sua vida], porque isto confere um grande auxílio a toda a vida humana. Isto é manifesto pela razão seguinte: nada daquilo que se dirige a outras coisas pode ser diretamente alcançado pelo homem, a não ser que ele conheça aquilo para o qual deve se dirigir. Mas importa que toda a vida humana se ordene ao fim ótimo e último fim da vida humana. É necessário, portanto, ter conhecimento deste fim.

A razão [que está por trás] desta necessidade consiste em que sempre a razão das coisas que se relacionam com o fim deve ser tomada do [isto é, proveniente do] próprio fim.

9. *Que os jovens são ouvintes insuficientes de Ética e Política.*

Os jovens não são ouvintes convenientes de Política e de toda a ciência moral que está compreendida dentro da Política. Isto acontece porque ninguém pode bem julgar a não ser das coisas que conhece.

Ora, é necessário a todo ouvinte que bem julgue acerca das coisas que ouve, para que fique com as coisas que forem bem ditas, mas não com aquelas que não forem bem ditas. Portanto, é necessário que o ouvinte conveniente tenha alguma notícia das coisas que deve ouvir. Mas os jovens não têm notícia das coisas que pertencem à ciência moral, as quais são maximamente conhecidas por experiência.

Os jovens são inexperientes das operações da vida humana por causa da brevidade do tempo, e justamente quando as razões da ciência moral procedem das coisas que pertencem aos atos da vida humana, e ainda mais, dizem respeito a eles. De onde se conclui que é manifesto que os jovens não são ouvintes convenientes de Política.



10. Quais os ouvintes inúteis desta ciência.

A ciência moral ensina os homens a seguirem a razão e a afastar-se das coisas que inclinam às paixões da alma, tais como a concupiscência, a ira e semelhantes. À ira, à concupiscência e a outras tais as pessoas podem se dirigir de duas maneiras. De uma primeira maneira, por escolha, como quando alguém satisfaz sua concupiscência. Estas pessoas são chamadas seguidoras das paixões. De uma segunda maneira, como quando alguém propõe abster-se dos prazeres nocivos, e é todavia vencido pelo ímpeto das paixões. Estas pessoas são chamadas de incontinentes. O seguidor de suas paixões ouvirá esta ciência sem nenhuma eficácia, porque o fim desta ciência não é somente o conhecimento, ao qual talvez pudesse chegar o seguidor das paixões. O fim desta ciência são os atos humanos, assim como o é de todas as ciências práticas. Desta maneira, em nada difere quanto a isto, se o ouvinte desta ciência for jovem de idade, ou jovem de costumes, isto é, seguidor das paixões. A estas pessoas é inútil o conhecimento desta ciência, assim como também aos incontinentes, que não seguem a ciência que tiveram acerca das coisas morais.



11. Que na ciência moral não é conveniente a certeza perfeita.

Na ciência moral não é conveniente chegarmos à certeza perfeita. Isto pode ser manifestado por dois fatos.

[Em primeiro], à ciência moral pertence de modo principal tratar das obras virtuosas, aqui denominadas de obras justas. Ora, acerca destas obras não existe sentença certa dos homens, existindo, ao contrário, grande diferença naquilo que os homens julgam a este respeito. De onde, porém, não se deve cair no erro que daqui muitos derivaram, porque por terem visto tantas diferenças de julgamento [acerca dos mesmos atos], que dependem de diferenças de tempo, lugar e pessoas, muitos opinaram que nada é naturalmente justo ou honesto, a justiça ou a honestidade de algum ato se dando apenas em virtude da lei [ou dos costumes de um dado tempo ou lugar].

[Em segundo], pertence também à ciência moral tratar dos bens exteriores dos quais o homem se utiliza para alcançar o seu fim. Acerca destes bens também encontramos nos homens os mesmos erros apontados acerca da justiça ou honestidade dos atos da vontade. De fato, por um mesmo bem exterior alguns homens puderam ser ajudados, enquanto outros através deles somente foram prejudicados. Muitos homens, por exemplo, por causa de suas riquezas, foram assassinados por ladrões, enquanto outros pereceram por causa de sua força corporal, tendo-se expostos temerariamente a certos perigos em virtude da confiança que depositavam em sua força.

Assim fica manifesto que a matéria moral é muito vária e não uniforme, não apresentando completa certeza.

12. O modo conveniente de se tratar a ciência moral.

Vamos colocar qual é o modo conveniente de se tratar esta ciência. Primeiro, no que diz respeito ao que ensina. Segundo, no que diz respeito ao ouvinte.

No que diz respeito ao que ensina, vamos colocar o modo pelo qual ele deverá manifestar a verdade na ciência moral.

No que diz respeito ao que é ouvinte, vamos colocar quais sejam os ouvintes insuficientes e inúteis.



13. O modo conveniente do que ensina tratar a ciência moral.

O modo conveniente de manifestar se a verdade numa dada ciência por parte daquele que ensina deve ser coerente com a matéria daquela ciência.

Ora, a matéria da ciência moral é tal que não lhe é conveniente a certeza perfeita. [Isto fará com que aqueles que ensinam a ciência moral devam proceder da seguinte forma]: já que, segundo a arte da ciência demonstrativa, os princípios devem ser semelhantes às conclusões, e na ciência moral as conclusões são tão variáveis, não poderemos proceder como fazemos nas ciências [puramente] especulativas, nas quais partimos dos singulares e compostos e, por modo resolutório, chegamos aos princípios universais e simples.

[Aqui deveremos fazer o oposto, isto é], partindo dos princípios universais e simples, aplicá-los aos singulares e compostos]. Como a ciência moral tratará dos atos da vontade, e a vontade é motiva não só ao bem, mas ao que parece bem, a verdade na ciência moral deverá ser mostrada figurativamente, isto é, verossimilmente. Como os atos voluntários, de que trata a ciência moral, não são produzidos pela vontade por necessidade, na ciência moral deveremos partir de princípios que sejam conformes a estas conclusões.

14. A organização dos dez livros da Ética.

[A divisão do presente tratado de Ética é a seguinte].

A Ética a Nicômaco está dividida em 10 livros.

No livro primeiro tratamos da felicidade.

No livro II e até ao livro IX tratamos das virtudes.

No livro X completamos o tratado da felicidade iniciado no primeiro.

II. AS OPINIÕES DOS ANTIGOS FILÓSOFOS E DO POVO SOBRE A FELICIDADE

1. *Expõe a intenções da discussão.*

Retomando algo que já tinha sido dito, como todo conhecimento e escolha deseja algum bem, isto é, se ordena a algum bem desejado como a um fim, devemos declarar qual é este bem, que é sumo entre todos os bens aos quais a operação humana pode alcançar. Antes disso, porém, vamos expor e discutir as opiniões dos outros acerca deste assunto.

2. As opiniões existentes acerca do último fim dos homens.

Tanto os populares quanto os sábios concordaram entre si ao afirmarem que o sumo bem dos homens é a felicidade. [Ao passarmos, porém, a declarar o que seja esta felicidade, estas opiniões começam a diferir entre si].

A primeira diferença está em que a multidão do povo não sente o mesmo que os sábios acerca da felicidade. Os populares estimam a felicidade ser alguma das coisas que lhes são manifestas e abertas, as quais não necessitam de explicações elucidativas, como o prazer, a riqueza, a honra e outras tais. Quanto à opinião dos sábios a este respeito, será colocada mais abaixo.

A segunda diferença está em que os populares entre si também não sentem o mesmo acerca da felicidade. De fato, homens diferentes estimaram ser a felicidade este ou aquele bem sensível, como os avarentos a riqueza, os intemperantes o prazer, os ambiciosos a honra.

A terceira diferença está em que, no povo, os doentes, que carecem de saúde, estimam ser a saúde o sumo bem, e pela mesma razão, os mendigos julgam as riquezas ser o sumo bem, assim como aqueles que reconhecem sua ignorância julgam ser felizes os que podem dizer algo de grande, que exceda as suas inteligências. [Isto acontece devido ao fato da] indigência de algum bem aumentar o desejo [deste bem nas pessoas].

Já, porém, os sábios platônicos, para além destes bens sensíveis, julgaram existir um bem que é bem por si mesmo, [e não por causa da indigência em alguma pessoa deste certo bem], ou seja, que fosse a própria essência da bondade separada.

3. A verdade existente na opinião daqueles que colocaram a felicidade em algum bem desta vida.

Aqueles que estimaram o bem final [do homem], que é dito felicidade, ser alguma das coisas que pertencem a esta vida, isto é, à vida humana, não falaram irracionalmente. [A felicidade] é, de fato, o fim de todas as operações da vida. Ora, [as coisas que existem] para um [determinado] fim, se proporcionam a este fim. De onde que é provável que a felicidade seja do número dos bens pertencentes a esta vida.

4. Os três tipos de vida. Colocação do problema.

Vamos distinguir a vida em voluptuosa, civil e contemplativa.

Qualquer pessoa reputa ser a sua vida aquilo a que maximamente se aficciona, assim como o filósofo o filosofar e o caçador o caçar. E porque o homem maximamente se aficciona ao último fim, será necessário que a vida se diversifique segundo a diversidade do último fim. Portanto, é dita vida voluptuosa aquela cujo fim consiste no prazer sensível. É dita vida civil aquela cujo fim consiste no bem da razão prática, como por exemplo, os exercícios das obras virtuosas. A vida é dita contemplativa quando seu fim consiste no bem da razão especulativa, [isto é], na contemplação da verdade.

5. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade nas coisas que pertencem à vida voluptuosa.

[O povo, e também alguns sábios, colocaram a felicidade consistir na vida voluptuosa]. Dentre os bens desta vida, alguns escolhem o prazer e colocam nele a felicidade. E não são apenas os homens do povo, que ordinariamente declinam todos ao prazer [que assim se colocaram], mas também outros que são [seríssimos], por causa de sua autoridade na ciência e na doutrina, e na sua honestidade de vida. Tais foram, por exemplo, os epicúreos, que cultivavam diligentemente as virtudes, e estimavam o prazer ser o sumo bem. Que a felicidade não pode consistir na vida voluptuosa.

A vida voluptuosa, que coloca o seu fim na deleitação do sentido, necessariamente terá que por seu fim nas deleitações máximas, as quais se seguem às operações naturais pelas quais a natureza se conserva segundo o indivíduo pela comida e bebida, e segundo a espécie pelo sexo. Ora, estes prazeres são comuns aos homens e aos animais. De onde que, a multidão dos homens que colocam seu fim em tais prazeres, são inteiramente bestiais. Se, portanto, a felicidade é bem próprio do homem, impossível será que a felicidade nisto consista.

6. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade na honra que pertence à vida civil.

Dentre aqueles que se dedicaram à vida ativa, alguns colocaram a felicidade consistir na honra. E isto porque ordinariamente todo o fim da vida civil parece ser a honra, que é atribuída aos que bem operam na vida civil como prêmio. Por isso, para [alguns] dos que cultivam a vida civil a felicidade parece consistir na honra. A felicidade não pode consistir na honra que provém da vida civil.

A felicidade é um certo bem que é próprio daquele que é feliz, como algo maximamente pertencente a ele, e que dificilmente dele é tirada. Ora, isto não convém à honra, porque a honra parece mais consistir em um certo ato do honorante e em poder do honorante, do que do que é honrado. Por isso, a honra é algo mais extrínseco e superficial do que o bem que aqui buscamos, que é a felicidade. [Logo, a felicidade não pode consistir na honra].

7. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade na virtude que pertence à vida civil.

Houve outros que mais julgaram ser o fim da vida civil a virtude do que a honra, e nela colocaram a felicidade. A felicidade, [porém], não pode consistir na virtude que provém da vida civil.

A felicidade é um bem perfeitíssimo. Já a virtude não é um bem tal. De fato, a virtude às vezes é encontrada sem a operação que é perfeição, como é patente naqueles que dormem e todavia têm o hábito da virtude, e naqueles que têm o hábito da virtude e em toda a sua vida não lhes é possível operar suas faculdades segundo aquela virtude, como é maximamente patente na magnanimidade e na magnificência_. Poderá, de fato, algum pobre possuir este hábito, e todavia nunca poderá ser magnânimo. Portanto, a virtude não é o mesmo que a felicidade.

8. Sobre aqueles que colocaram a felicidade na vida contemplativa.

Aqui Aristóteles menciona esta terceira vida, que é a contemplativa, dizendo que tratará dela mais tarde, o que será feito no livro X.

9. Sobre aqueles que colocaram a felicidade no dinheiro.

[A opinião menos racional de todas é aquela que coloca a felicidade no dinheiro]. [As opiniões precedentes, embora errôneas, algo tinham de racional, como já explicado]. Mas as opiniões daqueles que colocaram a felicidade em algo que apresenta a razão de bem atual, como o dinheiro, é muito menos racional [do que todas as precedentes]. Esta, de fato, repugna a própria razão de fim último, porque nós procuramos a felicidade como algum bem, e não por causa de outra coisa. Mas o dinheiro é procurado por causa de outra coisa, já que apresenta razão de bem útil, como já foi dito. Portanto, a felicidade não pode consistir no dinheiro.

Além disso, o dinheiro se adquire pela violência e se perde pela violência. Mas isto não convém à felicidade, que é o fim das operações voluntárias [no homem], por onde [fica evidente] que a felicidade não pode consistir no dinheiro.

10. Sobre aqueles que colocaram a felicidade em algum bem separado.

Aristóteles pretende demonstrar que não existe um bem separado do modo como foi colocado pelos Platônicos, e depois disso, pretende demonstrar que mesmo que existisse, a felicidade humana não consistiria nesse [bem separado, entendido como] uma certa idéia comum de bem. De fato, deve-se considerar em primeiro lugar que Aristóteles não pretendeu reprová-lo quanto ao fato que este colocava um bem separado, do qual dependem todos os bens. É isto porque o próprio Aristóteles no décimo segundo livro da Metafísica mostrou que existe um certo bem separado de todo o universo, ao qual todo o universo se ordena, como o exército ao bem do comandante. O que Aristóteles reprova é a opinião de Platão quanto ao fato dele colocar ser este bem separado uma certa idéia comum a todos os bens. [E isto Aristóteles demonstra que não pode existir, demonstração que, contudo, é omitida nesta compilação].

Porém, ainda que existisse um tal bem separado, a felicidade humana não poderia consistir nele, e o motivo disto é porque se existisse um bem univocamente predicado de todos os bens que existisse por si mesmo separado, não seria tal que pudesse ser operado ou possuído pelo homem. Mas a felicidade que aqui procuramos é algo assim. Buscamos, de fato, a felicidade que é fim dos atos humanos. Ora, o fim do homem ou é sua própria operação, ou alguma coisa exterior; [se for alguma coisa exterior], será fim do homem ou porque é o fim de alguma operação do homem, como a casa é o fim da operação de edificação, ou porque é possuído assim como as coisas que [são por ele] usadas. É manifesto, porém, que o bem separado como foi colocado pelos Platônicos não pode ser uma operação do homem, nem pode ser algo feito pelo homem, e nem pode ser possuído pelo homem como possuímos as coisas que usamos nesta vida. De onde se conclui que este bem comum separado colocado pelos Platônicos não pode ser o bem do homem que aqui buscamos.



III. SOBRE A FELICIDADE

1. *O que é a felicidade.*

Em qualquer operação ou arte existe um bem pretendido. O bem pretendido em qualquer arte é aquele por causa do qual todas as demais coisas [naquela arte] são feitas. Por exemplo, na Medicina todas as coisas são feitas por causa da saúde. Na ciência militar todas as coisas são feitas por causa da vitória. E assim, [de modo geral], em diversas operações e artes o bem pretendido é este ou aquele. Este bem pretendido em qualquer operação ou escolha é dito fim. E isto porque o fim nada mais é do que aquilo por cuja causa as outras coisas são feitas. Se, portanto, existir de modo imediato algum fim, ao qual se ordenam todas as coisas que são operadas por todas as artes e operações humanas, tal fim será o bem operado de modo simples, isto é, o pretendido por todas as obras humanas. Se, porém, existirem diversos bens aos quais se ordenam os diversos fins das diversas artes, será necessário que a inquirição de nossa razão transcenda esta pluralidade, até alcançarmos algum único [bem].

É necessário que exista um fim [uno] do homem enquanto homem, por causa da unidade da natureza humana, assim como existe um fim [uno] do médico enquanto médico por causa da unidade da arte medicinal. E este fim último do homem é dito bem do homem, que é a felicidade.



2. As duas coisas que se requerem do fim último.

Do fim último se requerem duas coisas. A primeira, que seja perfeito. A segunda, que seja per se suficiente.

O fim último é, de fato, o término do movimento natural do desejo. Ora, para que algo seja o último término de um movimento natural, duas coisas se requerem. Primeiro, que seja algo que possua forma, e não em via de possuir forma. Ora, o que tem forma é perfeito, e aquilo que está disposto para a forma é algo imperfeito. Portanto, em primeiro lugar, o bem que seja o último fim terá que ser perfeito.

Em segundo lugar, requer-se que aquilo que é o término de um movimento natural seja algo íntegro, porque a natureza não falta no necessário. Assim, o fim último, que é o término do desejo, será necessariamente suficiente per se, [por ser] um bem íntegro.





3. Explica-se a primeira condição do fim último, que é ser perfeito.

Acerca da perfeição do bem final deve-se considerar que, assim como o agente move ao fim, assim também o fim move o desejo do agente. De onde que se torna necessário que os diversos graus do fim se proporcionem aos diversos graus do agente. [Examinando, assim, os graus que podem ser encontrados nos agentes, colocaremos em evidência os graus que se encontram nos fins].

O primeiro grau de um agente é imperfeitíssimo, é o agente que não age pela própria forma, somente na medida em que é movido por outro, como um martelo que golpeia uma espada. O efeito deste agente, segundo a forma alcançada, não se assemelha a este agente, mas àquele pelo qual é movido. O segundo grau de um agente é o de um agente perfeito, que age segundo sua forma de tal maneira que o efeito a ele se assemelha, como quando o fogo esquenta, mas que todavia necessita de um agente anterior principal para que seja movido. Por causa disso, este agente apresenta algo de imperfeição, por participar como instrumento. O terceiro grau de um agente é o agente perfeitíssimo, que age segundo a forma própria e que não é movido por outro.

Semelhantemente, existem três graus nos fins.

O primeiro grau de um fim é o fim imperfeitíssimo, que não é apetecido por causa de alguma bondade formal existente no mesmo, mas somente na medida em que é útil a algo, como o dinheiro.

O segundo grau de um fim é o dos fins perfeitos, que são apetecíveis por causa de algo que tem em si, sendo todavia, apetecidos por causa de outro, como a honra e os prazeres, os quais são por nós escolhidos por causa de si mesmos, visto que os escolheríamos mesmo que deles nada mais conseguíssemos, e não obstante isso, os escolhemos por causa da felicidade, porque através da honra e dos prazeres pensamos que futuramente seremos felizes.

O terceiro grau dos fins é o fim perfeitíssimo, que é apetecido por causa de si mesmo, e nunca é apetecido por causa de outro.

Fica assim manifesto que assim como aquilo que é apetecível

segundo si é mais perfeito do que aquilo que é apetecível por causa de outro, assim também aquilo que nunca é apetecido por causa de outra coisa, é mais perfeito do que as coisas que, posto que sejam apetecidos per se, todavia também são apetecidas por causa de outra. Assim, as coisas que nunca são apetecidas por causa de outra, são ditas perfeitas de modo simples. Ora, a felicidade é uma coisa assim. Nós nunca a escolhemos por causa de outro, mas sempre por causa de si mesma. Já a honra, o prazer, a inteligência e a virtude são escolhidas por causa de si mesmo, já que as escolheríamos mesmo que se delas nada mais nos proviesse. Todavia, escolhemos estas coisas [também] por causa da felicidade, na medida em que através delas acreditamos que seremos felizes. Porém a felicidade não é escolhida por causa disso ou aquilo. De onde se conclui que a felicidade é perfeitíssima entre os bens, e por consequência, fim último e ótimo.





4. Explica-se a segunda condição do fim último, que é a suficiência per se.

A perfeição e a suficiência per se se seguem mutuamente. E isto porque o bem perfeito é suficiente per se. Se, de fato, quanto a algo não fosse suficiente, já não aquietaria perfeitamente o desejo, e assim não seria bem perfeito.

O bem perfeito deve ser suficiente não a um só homem vivendo uma vida solitária, mas aos seus parentes, aos filhos, à esposa, aos amigos e [à comunidade], porque o homem é naturalmente um animal comunitário [animal civile]. E por isso [o bem perfeito] não seria suficiente ao seu desejo se somente para si providenciasse, mas somente se pudesse aos outros [também] providenciar. Porém "estes outros" devem ser entendidos até um certo término. De fato, se por estes outros se quisesse entender não somente os consanguíneos e aos amigos próprios, mas também os amigos dos amigos, proceder-se-ia nisso até o infinito, e assim ninguém a suficiência poderia bastar, e ninguém poderia ser feliz, se a felicidade tivesse por requisito a infinita suficiência. Além disso, deve-se saber que Aristóteles fala neste livro da felicidade que pode ser alcançada nesta vida, porque a felicidade da outra vida excede a investigação da razão. Assim, o bem perfeito deverá ser suficiente não somente a um só homem, mas para si e todos aqueles que estão debaixo dos seus cuidados.

Um bem é dito per se suficiente se, sendo possuído sozinho, torna a vida desejável, nada mais lhe sendo necessário. Ora, isto pode se dar de duas maneiras:

A. De uma primeira maneira, de modo que o bem perfeito que é dito suficiente per se não possa receber um aumento de bondade por adição de algum outro bem.

Esta é a condição daquilo que é bem total, ou seja, Deus. De fato, qualquer bem [acrescentado] a Deus não lhe faz nenhum aumento de bondade, porque este bem [acrescentado] não é bem a não ser enquanto participa da bondade divina.

B. De uma segunda maneira, de modo que [o bem perfeito] é dito suficiente na medida em que contém tudo aquilo que falta ao homem

por necessidade.

Este é o modo de suficiência que pertence à felicidade de que estamos tratando, porque dizemos ela ser [um bem perfeito] suficiente per se por conter em si tudo aquilo que é per se necessário, não todavia tudo aquilo que pode advir ao homem. De onde se segue que ela pode tornar-se melhor por adição de alguma coisa. E assim o desejo do homem não permanece inquieto, porque o desejo regulado pela razão, como deve ser [o desejo do homem] feliz, não apresenta inquietude pelas coisas que não são necessárias, ainda que sejam possíveis de se alcançarem.



5. Comentário intermediário.

Todos crêm a felicidade ser algo ótimo à qual pertence o ser fim último e bem, perfeito suficiente per se. Mas é preciso ainda dizer algo mais manifesto sobre a felicidade, para que saibamos o que ela seja em especial.



6. A felicidade é uma operação do homem.

[O bem de cada coisa consiste em sua operação própria]. Para qualquer coisa que tenha uma operação própria, esta operação própria é o seu bem, e o que é bem, para ela consiste em sua operação. Por exemplo, o bem do tocador de flauta consiste em sua operação, e de maneira semelhante o bem daquele que faz estátuas, e de qualquer artífice.

O motivo pelo qual isto pode ser dito está em que o bem final de qualquer coisa é sua perfeição última. Ora, [esta perfeição última] é a forma, que é a perfeição primeira, [e não a operação, que é na verdade somente] uma perfeição segunda. Porém, o bem final de qualquer coisa exige sua operação, porque se, [por exemplo], o bem final do homem for alguma coisa exterior, esta coisa somente será alcançada mediante uma operação. [Neste sentido, portanto, pode-se dizer que o bem final de algo consiste em sua operação própria].

Se, portanto, existir uma operação própria do homem, será necessário que nesta operação própria consista o seu bem final, que é a felicidade. E assim [fica claro como] a felicidade é a operação própria do homem.

Se, porém, for dito que a felicidade consiste em alguma outra coisa, esta [outra coisa] será algo pelo qual o homem é tornado idôneo a tal operação, ou será algo a que o homem atinge pela sua operação, assim como Deus é dito ser a felicidade do homem.



7. Existe alguma operação própria do homem.

A forma de qualquer coisa que existe através de alguma forma, tanto natural como artificial, é princípio de alguma operação. De onde se segue que, assim como qualquer coisa tem seu ser próprio pela sua forma, também [pela sua forma] terá operação própria. [E, de fato, assim é]. Acontece ao homem que seja gramático, músico ou alguma outra coisa. [Estas coisas são acidentes do homem]. [E] a cada uma destas coisas se segue uma operação própria, porque se assim não fosse, estas coisas estariam no homem em vão e ociosamente. Ora, como o homem é algo existente segundo a natureza, é impossível que a isto não se siga uma operação própria, porque seria muito mais inconveniente que aquilo que está no homem pela natureza, que é ordenada pela razão divina, [esteja nele e lhe advenha] em vão e ociosamente, do que aquilo que é ordenado pela razão humana. Portanto, deve existir uma operação própria do homem, assim como existe uma operação própria das coisas que são acidentes do homem.



8. Qual é a operação própria do homem.

Está manifesto, então, que a operação própria de cada coisa é aquilo que lhe compete segundo a sua forma. Ora, a forma do homem é a alma, cujo ato [correspondente] é dito viver. Viver, porém, é dito ser o ato [correspondente] à forma do homem que é a alma, não na medida em que viver é ser vivente, mas na medida em que alguma obra da vida é dita viver, como por exemplo, intelegir ou sentir. De onde fica claro que a felicidade do homem consiste em alguma obra da vida.

De fato, não pode ser dito que a felicidade diz respeito ao homem segundo qualquer viver, porque viver [no homem] é comum com as plantas, porque a felicidade é buscada como um certo bem próprio do homem. Pela mesma razão, a felicidade não pode consistir na espécie de vida chamada nutritiva e aumentativa, porque esta também é comum às plantas. Depois da vida nutritiva e aumentativa se segue a vida sensitiva, a qual também não é própria do homem, mas convém a qualquer animal. Portanto, a felicidade também não pode consistir na vida sensitiva. Daqui pode-se concluir que a felicidade humana não consiste em nenhum conhecimento ou deleitação sensível.

Após a vida nutritiva e sensitiva nada resta a não ser a vida que é operativa segundo razão, a qual é própria do homem. De fato, o homem é dito animal racional.

Mas racional pode ser entendido de duas maneiras. De uma primeira maneira, podemos entender racional participativamente, na medida em que [algo] é persuadido e regulado pela razão. De uma segunda maneira, podemos entender racional essencialmente, como aquilo que por si mesmo é raciocinar e intelegir. Este segundo modo é dito a parte principal do racional, porque aquilo que é per se é mais principal do que aquilo que é por outro. Portanto, porque a felicidade é o bem principalíssimo do homem, conclui-se que ela mais consiste naquilo que é racional essencialmente do que naquilo que é racional por participação. De onde se conclui finalmente que a felicidade mais principalmente consiste na vida contemplativa do que na ativa, e no ato da razão ou do intelecto, do que no ato do apetite regulado pela razão.



9. Que a felicidade é operação própria do homem segundo a virtude.

Conforme já foi visto, a obra própria do homem é a operação da alma que é [ou a própria razão], ou o apetite regulado pela razão. Se, portanto, a obra própria do homem consiste numa certa vida, [pela qual] o homem opera segundo a razão, segue-se que a obra do homem bom seja bem operar segundo a razão, e a obra própria do ótimo homem, que é o homem feliz, seja fazer isto de modo ótimo. Porém isto pertence à razão da virtude, porque quem quer que tenha a virtude segundo ela bem opera. Se, portanto, a operação do homem ótimo, isto é, do homem feliz, é bem e otimamente operar segundo a razão, seguir-se-á que o bem dos homens será a operação segundo a virtude.

Assim, se houver somente uma virtude do homem, a operação que é segundo aquela virtude, será a felicidade. Se existirem muitas virtudes do homem, a felicidade será a operação que é segundo a virtude ótima dentre elas.

10. Que à felicidade se requer a continuidade e a perpetuidade o quanto possível

Requer-se também à felicidade a continuidade e a perpetuidade o quanto possível. O motivo disto é que o apetite do ser intelectual deseja [a continuidade e a perpetuidade do bem] por natureza, porque ele apreende o ser não somente segundo o agora, como o faz pelo sentido, mas também de modo simples, através do intelecto. Assim como o animal, apreendendo o ser pelo sentido segundo o agora, apetece o ser [segundo o] agora, assim também o homem, apreendendo o ser pelo intelecto de modo simples, apetece o ser de modo simples, e sempre, e não somente segundo o agora. Por isso a continuidade e a perpetuidade pertencem à razão da perfeita felicidade, a qual, todavia, não se encontra na presente vida. Entretanto, por causa disso, a felicidade, tanto quanto é possível na presente vida, deve se dar numa vida perfeita, isto é, por toda a vida do homem. Assim como uma andorinha não faz verão, assim também uma só operação feita não torna o homem feliz, mas isso se dá quando o homem por toda a [sua] vida continua a operação boa.



11. A definição de felicidade.

Reunindo o que foi precedentemente dito, podemos colocar então que

**A
felicidade
é a
operação
própria
do
homem
segundo
a virtude
numa
vida
perfeita.**





12. O que até aqui foi feito e o que resta por fazer.

O que até aqui fizemos foi circunscrever o bem final do homem, que é a felicidade. Chamamos de circunscrição a notificação de algo por outras [que são gerais], as quais ambientam a própria coisa, sem todavia declarar em especial a natureza desta coisa.

Fizemos isso porque fazia-se necessário que algo tivesse ficado dito figurativamente sobre o bem final do homem. Em seguida, outras coisas serão manifestadas, após o que podemos retomar aquilo que tinha sido anteriormente determinado figurativamente, quando então descreveremos [a felicidade] de modo pleno. Isto será feito no décimo livro.

O motivo para se proceder assim está em que parece pertencer à natureza de qualquer homem [que ele] conduza as coisas que bem contêm a descrição de alguma coisa do imperfeito ao perfeito por partes. De fato, pertence ao homem utilizar-se da razão para o conhecimento da verdade. Ora, não é próprio da razão apreender de modo imediato a verdade. Por isso, é próprio do homem progredir paulatinamente no conhecimento da verdade.

Já as substâncias separadas, que são ditas substâncias intelectuais, de modo imediato e sem investigação têm conhecimento da verdade.



13. Que é útil investigar as coisas que foram ditas acerca da felicidade.

É necessário bem determinar maximamente o princípio, que no caso das ciências operativas é o fim último. Para que se tenha uma consideração mais diligente deste, deveremos investigá-lo não somente pelas conclusões e princípios, mas também pelas coisas que dele são ditas.

A razão para se fazer isto é que tudo o que foi dito acerca da felicidade converge à verdade. Isto acontece porque, como será dito no livro VI, a verdade é o bem do intelecto. Ora, o bem, conforme está escrito no livro II, somente acontece de uma maneira, que é pela convergência de tudo o que pertence à perfeição da coisa. E inversamente, o mal acontece de múltiplas maneiras, que é pela privação de alguma condição devida. Assim, conforme está escrito no livro IV, não é possível encontrar um mal no qual o bem esteja totalmente corrompido, de maneira que todas as coisas convergem ao bem, não somente as boas, mas também as más, segundo algo que retenham de bom. De modo semelhante, todas as [coisas] falsas convergem à verdade, enquanto retêm algo de semelhante da verdade.

14. Como todos os filósofos afirmaram que os bens da alma são principalíssimos.

[Os filósofos afirmaram, de modo comum] que os bens humanos se dividem em exteriores e interiores. Os bens exteriores são as riquezas, as honras, os amigos e outros tais. Os bens interiores se dividem em dois gêneros. Alguns pertencem ao corpo, como a força corporal, a beleza e a saúde. Já outros pertencem à alma, como a ciência, a virtude, e outros tais. Entre estes [três gêneros de bens] aqueles que pertencem à alma são principalíssimos. Isto porque as coisas exteriores são por causa do corpo, e o corpo é por causa da alma, assim como a matéria é por causa da forma, e o instrumento por causa do agente. Esta sentença foi comum a todos os filósofos, isto é, que os bens da alma são principalíssimos.

[Comentando estas afirmações, diz Aristóteles que] a opinião geral dos filósofos, segundo a qual os bens principalíssimos são os da alma, torna manifesto que é conveniente colocar a felicidade na operação da alma racional, como acima fizemos.



15. As diversas opiniões acerca da felicidade.

Segundo uma primeira opinião, a felicidade é virtude. Dentre os que assim pensaram, alguns afirmaram que universalmente qualquer virtude é felicidade. Outros colocaram que a felicidade é especialmente a virtude moral, que é a perfeição do apetite retificado pela razão. Outros ainda colocaram que a felicidade é a prudência, que é a perfeição da razão prática. Outros mais ainda que a felicidade é a sabedoria, que é a suma perfeição da razão especulativa.

Uma segunda opinião afirma que todas ou algumas destas virtudes é a felicidade, mas é necessário que se lhe acrescente o prazer.

[Finalmente, uma] terceira opinião afirma que é necessário acrescentar às opiniões anteriores a abundância dos bens exteriores, como as riquezas.



16. Comentário à opinião que afirmava a virtude ser felicidade.

Aqueles que afirmaram a felicidade ser virtude em tudo ou em algo concordaram com a razão da felicidade acima colocada, a saber, que a felicidade é uma operação segundo a virtude. É evidente que operação segundo a virtude é algo da virtude.

[Mas, segundo S. Tomás, a definição de Aristóteles é melhor]. É muito diferente que, nas coisas exteriores, se coloque o ótimo na possessão de alguma coisa ou no seu uso, porque o uso é manifestamente melhor que a possessão. Assim sucede acerca do hábito da virtude e a operação, que é o uso [deste hábito]. De fato, o hábito pode existir naquele que não faz nenhum bem, como no ocioso ou no que dorme, enquanto que isto na operação não é possível. A operação somente existe naquele que está operando, e a operação segundo a virtude somente existe naquele que está bem operando. De onde que se conclui que a operação segundo a virtude é mais perfeita do que a própria virtude.

17. Comentário à opinião que afirmava a felicidade ser virtude com deleitação.

A vida das pessoas que operam segundo a virtude é deleitável per se. Desta maneira, à felicidade, que Aristóteles tinha colocado na operação da virtude, não falta a deleitação. Porém, os que afirmavam a felicidade ser virtude com prazer pareciam insinuar que a virtude necessita como complemento para ser felicidade o prazer extrínseco. Isto é falso, porque a vida daqueles que operam segundo a virtude não carece de prazer como algo extrínseco acrescentado, mas tem o prazer em si mesmo. [Vamos examinar, em seguida, isto em mais detalhe].

18. Que na operação da virtude existe deleitação por si mesmo.

[A deleitação propriamente pertence às operações da alma]. A deleitação é própria dos animais, [o que fica manifesto pelo fato] que, embora atribuamos algum apetite natural às coisas inanimadas, todavia não atribuímos a deleitação senão àqueles que têm cognição. De onde Aristóteles dá a entender que a deleitação propriamente pertence às operações da alma, nas quais Aristóteles tinha colocado estar a felicidade.

[Mas a virtude é delectável ao homem virtuoso]. A operação da virtude é conveniente ao homem virtuoso segundo [um] hábito próprio. De onde que é manifesto que qualquer homem virtuoso ama a operação da virtude própria como algo a si conveniente. Ora, a qualquer pessoa é delectável aquilo de que ela diz ser amigo. Por exemplo, o amante que deseja alguma coisa estando ela ausente, nela se deleita se estiver presente. De onde que para o virtuoso as operações segundo a virtude lhe são delectáveis.

A mesma coisa poderia ser manifestada por indução. Ninguém, de fato, diz ser alguém justo se este não se alegra com as operações justas. A mesma coisa com a liberalidade, e com todas as demais virtudes. De onde que, de maneira geral, ninguém é [dito] virtuoso se não se alegra com as boas obras.

Concluimos, portanto, que a deleitação é de necessidade da virtude, e pertence à razão da mesma. De onde que as operações segundo a virtude são delectáveis por si mesmas.

19. A deleitação proveniente da operação da virtude é melhor do que as outras.

[As operações segundo a virtude são deleitáveis per se, ao contrário dos prazeres vulgares]. [Nós podemos observar que] as coisas que são deleitáveis à multidão dos homens vulgares são muito variáveis e até mesmo são freqüentemente] contrárias entre si. Isto acontece porque estes prazeres não são segundo a natureza do homem, [que é] segundo a razão, e é inteiramente comum a todos, mas são, [ao contrário], segundo a corrupção do apetite falto de razão. São deleitáveis segundo a natureza as coisas que convêm ao homem segundo a razão, que é a perfeição de sua natureza. Tais são as operações segundo a virtude, as quais, pelo fato de serem segundo a reta razão, são naturalmente deleitáveis ao homem. Por isso dizemos que as operações segundo a virtude são deleitáveis quanto aos homens e quanto a si mesmas. Mas as operações viciosas são deleitáveis apenas quanto aos homens aos quais são conformes segundo os hábitos corruptos que eles tenham.

Concluimos daqui que, como aquilo que é per se e naturalmente tal é melhor, a deleitação segundo a operação da virtude será mais deleitável do que as outras.

20. Comentário à opinião que colocava que à felicidade se requerem bens exteriores.

Esta opinião é verdadeira, na medida em que a felicidade necessita dos bens exteriores. Isso fica manifesto ao considerarmos que a felicidade necessita de alguns bens exteriores como instrumentos que necessitamos para exercermos as obras das virtudes, nas quais a felicidade consiste. Portanto, a felicidade necessita de prosperidade exterior.

[Pode-se concluir que] a felicidade consiste na operação da virtude, mas necessita, todavia, de alguma maneira, dos bens exteriores.



IV. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DAS VIRTUDES

1. Que a consideração da virtude pertence à ciência moral.

Já foi explicado que a felicidade é uma certa operação segundo a virtude perfeita. Sendo assim, pelo conhecimento da virtude poderemos melhor considerar acerca da felicidade. De fato, após considerarmos as virtudes, no livro X iremos completar o tratado da felicidade. E como esta ciência investiga de modo principal o bem humano que é a felicidade, é conveniente que a ela pertença a investigação da virtude.



2. É necessário que a ciência moral considere algo acerca das partes da alma.

Quando nós pretendemos investigar acerca da virtude, entendemos por esta a virtude humana. A virtude que é propriamente humana não é aquela que é do corpo, que é comum [ao homem] e às outras coisas, mas aquela que é da alma, que é própria do homem.

Portanto, aquele que cultiva a ciência moral deve considerar sobre a alma, cuja virtude investiga, assim como o médico considera acerca do corpo cuja saúde investiga. De fato, nós observamos que muitos médicos excelentes tratam acerca do conhecimento do corpo, e não somente acerca das operações medicinais. De onde que, em Política [e Ciência Moral] devemos ter alguma consideração acerca da alma.

Na ciência moral devemos tratar da alma por causa das virtudes e dos atos humanos. Portanto, devemos considerar da alma tanto quanto for suficiente àquilo que principalmente investigamos.

3. A divisão da alma em três partes.

[Vamos a seguir dividir a alma em 3 partes].

[A primeira é inteiramente irracional]. [A segunda é irracional per se, todavia, participativamente é racional]. [A terceira é inteiramente racional].



4. A primeira das partes da alma, a qual é completamente irracional.

A primeira das partes da alma humana é aquela que se assemelha às almas das plantas. Esta parte é aquela que é causa da alimentação e do crescimento. Esta parte existe em tudo aquilo que se nutre, não somente nos já nascidos, mas também naqueles que ainda não nasceram, como nos embriões, que manifestamente se nutrem e crescem.

5. *Que esta primeira parte da alma não é humana.*

Dizemos ser humano aquilo que é próprio do homem. Ora, esta primeira parte da alma, totalmente irracional, é maximamente comum [a tudo o que vive]. Logo, ela não é humana.

Que seja verdade que a parte totalmente irracional da alma não é humana, pode ser visto através do que se segue. Aquilo que é próprio do homem [é aquilo] segundo o que o homem é dito bom ou mau. Ora, este quase não opera durante o sono, de tal maneira que existe até um provérbio que diz que os felizes não diferem dos miseráveis segundo o sono, que é meia vida. Isto porque no sono se prende o julgamento da razão e os sentidos exteriores não operam. Operam somente a força nutritiva e a fantasia. O homem bom difere do mau no sono não por causa de uma diferença que se faz dormindo, mas por causa de uma diferença que se fez enquanto estavam de vigília, na medida em que os movimentos dos vigilantes paulatinamente se transferem aos dormentes, enquanto o que o homem vê, ouve ou cogita em vigília sucede à fantasia do que dorme. Assim, os fantasmas dos que dormem são melhores naqueles que durante a vigília se ocupam de coisas honestas do que os que na vigília se ocupam de coisas vãs e desonestas.

6. A segunda parte da alma, que é irracional per se, e racional por participação.

O irracional, no homem, pode ser encontrado de dois modos. De um primeiro modo, como a [força] nutritiva, que de nenhum modo se comunica com a razão. De fato, de nenhum modo ela obedece às ordens da razão. De um segundo modo, o irracional é encontrado no homem como na força concupiscível, e em toda força apetitiva, como no irascível e na vontade, as quais participam de algum modo da razão.

[Que existe uma parte da alma que é irracional, embora participe de um certo modo da razão, pode ser visto pelo fato de que costumamos] louvar a parte da alma que corretamente delibera e induz ao ótimo, a qual escolhe abster-se dos prazeres ilícitos. Mas vemos que nela existe de modo natural algo além da razão, que contraria a razão e a impede na execução de sua escolha. Este algo, no continente, é vencido pela razão, e no incontinente, [ao contrário], a razão é vencida [por ele]. E que esta parte participa de alguma forma da razão é manifesto pelo caso do homem continente, cujo apetite sensitivo obedece à razão.

A razão [de que esta parte racional da alma participa é aquela que] está para esta parte da alma como em lugar de um pai imperante ou de um amigo aconselhante. A razão [que] se acha para esta parte da alma por modo de especulação [pura], como a razão dos matemáticos, desta razão esta [segunda] parte da alma em nada participa.

7. A terceira parte da alma, que é completamente racional.

[Se considerarmos a parte da alma precedentemente tratada segundo sua participação com a racionalidade], podemos então dizer que de dois modos o racional pode ser encontrado na alma. De um primeiro modo, encontramos o que é essencialmente racional. De um segundo modo, encontramos aquele que nasceu para obedecer à razão como a um pai, que é o racional por participação. [A parte da alma que corresponde a este segundo modo do racional], está, assim, contida debaixo tanto do racional como do irracional.

Assim, concluímos que existe uma parte na alma que é completamente irracional, como a parte nutritiva. Outra parte é somente racional, como o intelecto e a razão. E finalmente, existe aquela que per se é irracional, participativamente, porém, racional, como o apetite sensitivo e a vontade.

8. Como as virtudes se dividem segundo as diferentes partes da alma.

Como a virtude humana é aquela pela qual a obra humana que é segundo a razão é bem feita, é necessário que a virtude humana esteja em algo racional. Ora, como o racional pode sê-lo de dois modos, ou por essência, ou por participação, por consequência as virtudes humanas poderão ser de dois modos. Algumas estão no que é racional por essência, e são chamadas de virtudes intelectuais. Outras estão no que é racional por participação, ou seja, na parte apetitiva da alma, e são chamadas de virtudes morais. Por isso, das virtudes algumas são intelectuais e outras morais.

A sabedoria e a prudência são exemplos de virtudes intelectuais. A sobriedade e a mansidão são exemplos de virtudes morais.



LIVRO II

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO II

1. A seguir trataremos das virtudes.

Conforme foi visto, as virtudes podem ser morais ou intelectuais. Ora, como as virtudes morais são mais conhecidas, e por elas nos dispomos às intelectuais, iremos tratar primeiramente das virtudes morais, e depois das intelectuais.

As virtudes morais são determinadas nos livros II, III, IV e V.

As virtudes intelectuais são determinadas no livro VI.

Quanto às virtudes morais, vamos determinar primeiramente aquilo que pertence às virtudes morais em geral, no livro II e na primeira parte do III.

Depois, vamos determinar cada uma das virtudes morais em particular, na segunda parte do livro III, e nos livros IV e V.

Quanto às coisas que pertencem às virtudes morais em geral, abordaremos quatro assuntos.

No livro II abordaremos

**A. A
causa
da
virtude
moral.**

**B. O
que é a
virtude
moral.**

**C.
Como
alguém
pode
tornar-
se
virtuoso.**

Na primeira parte do livro III abordaremos

**D.
Alguns
princípios
dos atos
morais.**





II. A CAUSA DA VIRTUDE MORAL

1. *A origem das virtudes intelectuais.*

As virtudes intelectuais em geral se geram e aumentam pela doutrina. A razão disto é que as virtudes intelectuais se ordenam ao conhecimento, conhecimento que [normalmente] é mais adquirido por nós pela doutrina do que [por uma] descoberta [pessoal]. De fato, é maior o número de pessoas que podem conhecer a verdade aprendendo-a de outros do que encontrando-a por si mesmo, e muito mais alguém encontrará aprendendo de outro do que encontrando por si mesmo.

Porém, como no aprendizado não se pode proceder até o infinito, será necessário que muitas coisas sejam conhecidas pelos homens através de [uma descoberta pessoal]. E porque todo conhecimento humano tem origem no sentido, e sentir muitas vezes, dá origem a uma experiência, por isso, em consequência, devemos concluir que a virtude intelectual necessita da experiência de longo tempo.



2. A causa das virtudes morais.

A virtude moral tem em nós origem pelo costume das obras.

A virtude moral está na parte apetitiva [da alma]. Portanto, ela implica numa certa inclinação a algo apetecível. Esta inclinação pode ter sua origem ou na natureza que inclina para aquilo que é a si conveniente, ou no costume que se converte em natureza.

[A virtude moral não pode existir por natureza na alma]. Em todas as coisas que em nós existem pela natureza, a potência existe antes que a operação. Isso é manifesto, por exemplo, no caso dos sentidos. Não é pelo fato de muito termos visto ou ouvido que adquirimos o sentido da vista ou do ouvido. Ao contrário, é pelo fato de termos estes sentidos que começamos a utilizá-los. Ora, [no caso das virtudes morais acontece o oposto]. Nós adquirimos as virtudes [morais] pelo fato de operarmos segundo a virtude, assim como ocorre com as artes operativas. É assim que operando o que é justo ou moderado os homens se tornam justos ou moderados. Portanto, conclui-se que as virtudes morais não podem existir em nós pela natureza.

[As virtudes morais existem em nós pelo costume que dá origem a uma inclinação a modo de natureza]. A virtude moral pertence ao apetite, que opera na medida em que é movido pelo bem apreendido. Por isso, se o apetite operar muitas vezes, significa que está sendo movido muitas vezes pelo seu objeto. E disto se segue uma certa inclinação a modo de natureza. Assim portanto, fica patente que as virtudes morais não estão em nós por natureza, e nem estão em nós contra a natureza. Mas em nós existe uma certa aptidão natural para recebê-las, na medida em que a força apetitiva em nós é naturalmente apta a obedecer à razão. Mas elas, [isto é, as virtudes morais], se produzem em nós pelo costume, na medida em que pelo fato de que vezes repetidas agimos segundo a razão, a forma da força da razão imprime-se na força apetitiva. Esta impressão nada mais é do que a virtude moral.

3. Um exemplo que mostra que a virtude moral existe em nós pelo costume.

Que nos tornamos virtuosos operando é atestado pelo que ocorre nas cidades, porque os legisladores, acostumando os homens pelos preceitos, pelos prêmios e pelos bens [atribuídos] às obras da virtude, os tornam virtuosos. E a isto deve ser trazida a intenção de qualquer legislador. Os legisladores que não fizeram isto direito, pecam no legislar e a civilização deles diferirá da civilização correta segundo a diferença [que há] entre o bem e o mal.

4. A virtude [moral], assim como se origina pelas obras, se corrompe pelas obras.

Os princípios pelos quais se fazem e corrompem as virtudes [morais], tomados diversamente, são os mesmos.

Isto é o mesmo que ocorre em qualquer arte. Pelo fato que alguém freqüentemente bem edifique, se torna bom edificador. [Pelo fato que este mesmo alguém] mal edifica, se torna mau edificador. E se isto não fosse verdade não necessitaríamos os homens para aprenderem tais artes de algum professor que dirigisse as suas ações, porque então, qualquer que fosse o modo em que operassem, se tornariam bons ou maus artífices.

E assim como ocorre nas artes, também ocorre nas virtudes. Os que operam nos perigos e se acostumam a temer ou a confiar, se fizerem bem isto, se tornarão fortes. Se o fizerem mal, se tornarão tímidos.

5. Conclusões conseqüentes do fato das virtudes serem em nós causadas pelo costume.

A primeira conclusão que se tira é que importa pelo estudo distinguir quais as operações que alguém deve fazer, porque segundo estas diferenças se seguirão as diferenças de hábitos.

A segunda conclusão que se tira é que não pouco diferirá que alguém imediatamente desde a juventude se acostume a bem ou mal operar. Ao contrário, em muito diferirá, porque o melhor dependerá em tudo disto, já que as coisas que em nós são impressas no princípio são mais firmemente retidas.



6. Se e como compete à ciência moral especular sobre o modo pelo qual as virtudes são causadas pelas operações.

[Compete à ciência moral especular sobre o modo pelo qual as virtudes são causadas pelas operações]. Nas ciências especulativas, nas quais somente pretendemos o conhecimento da verdade, é suficiente que se conheça a causa de cada efeito. Mas nas ciências operativas, cujo fim é a operação, é necessário conhecer por quais movimentos, ou operações, tal efeito se segue a uma tal coisa. Porque na ciência moral não pesquisamos o que é virtude somente para que saibamos a verdade sobre isto, mas para que, adquirindo a virtude, façamos o bem. Portanto, é necessário investigar acerca das nossas operações, quais devem ser feitas, porque, conforme foi dito, as operações têm [poder] e domínio sobre isto, que em nós sejam gerados o hábito do bem ou do mal.

[Quanto ao modo de se proceder a esta investigação], deve-se conceder que todo discurso acerca do que é operável, como é o presente, deve ser feito exemplarmente, ou à maneira de semelhança, e não segundo a certeza. Isto acontece porque os discursos devem ser investigados segundo a condição de [sua] matéria. Ora, nós vemos que as coisas que estão nas operações morais, e as demais que a isto lhe são úteis, como os bens exteriores, não têm em si mesmo algo de permanente por modo de necessidade, mas, [ao contrário], são todos contingentes e variáveis. E se os discursos morais já são incertos e variáveis no [que é] universal, muito mais incerto estaria alguém que quisesse ulteriormente investigar a doutrina acerca dos singulares em especial. De fato, [a investigação acerca dos singulares em moral] não se inclui nem sob a arte, porque as causas dos operáveis singulares variam de infinitos modos, de tal maneira que o julgamento acerca dos singulares é deixado à prudência de cada um. Isto significa que os próprios operantes pela sua prudência devem considerar o que convém agir segundo o tempo presente, consideradas todas as circunstâncias particulares, assim como é necessário que o médico faça ao medicar, e o que controla o curso do navio. Todavia, devemos tentar [algo acerca dos singulares na ciência moral], para que seja dado sobre isto algum auxílio ao homem, pelo qual ele possa dirigir-se em suas obras.



7. As operações que causam a virtude devem ser segundo a razão.

O bem de cada coisa está em que sua operação seja conveniente à sua forma. A forma própria do homem é tal que segundo ela [o homem] é animal racional. De onde se conclui que a operação do homem é boa pelo fato de que seja segundo a reta razão.

[Quanto ao que seja a reta razão], deixaremos para determinar no livro VI o que é a reta razão, a qual pertence às virtudes intelectuais, e como ela se relaciona para com as virtudes morais.

8. Que a virtude e as operações causantes da virtude podem corromper-se por superabundância ou deficiência.

As virtudes e as operações causantes da virtude podem corromper-se tanto por deficiência como por superabundância. Vamos mostrar isto primeiramente em relação às virtudes do corpo, que são [quanto a isto] mais manifestas, para depois passarmos às virtudes da alma.

A força corporal pode corromper-se pela superabundância de alguns exercícios corporais, pelo fato de que, devido ao excesso de trabalho, a força natural do corpo é enfraquecida. De modo semelhante, a força corporal pode corromper-se pelo defeito destes exercícios porque pela deficiência destes exercícios os membros se tornam débeis para o trabalho. E o mesmo ocorre na saúde. Tanto se alguém toma uma quantidade excessiva de bebida ou comida, como uma quantidade deficiente, com isto a saúde se corrompe.

Assim também ocorre com as virtudes da alma, como com a fortaleza, a temperança e as demais virtudes. Aqueles que tudo temem e fogem, e nada enfrentam de terrível, se tornam tímidos. Aqueles que nada temem, e a todos os perigos se precipitam, se tornam audazes. E assim também ocorre com a temperança. Aqueles que se embriagam com qualquer prazer, não evitando nenhum, se tornam intemperantes. Já aqueles que evitam todos, assim como fazem os homens selvagens sem razão, estes se tornam insensíveis.

[Neste ponto de seu comentário, S. Tomás faz uma observação sobre a virgindade]. Disto não se conclui, [diz S. Tomás], que a virgindade, que se abstém de todo prazer venéreo, seja um vício. Tanto porque pela virgindade não nos abtemos de todos os prazeres, como porque destas deleitações nos abtemos segundo a razão reta. Quando nós dizemos que a temperança e a fortaleza se corrompem por superabundância ou por deficiência, e se salvam pela medietate, esta medietate deve ser tomada não segundo a quantidade, mas segundo a reta razão.

9. Toda virtude moral é acerca de prazeres e tristezas.

Toda virtude moral é acerca de prazeres e tristezas. Esta afirmação não deve ser entendida como sendo que toda virtude moral é acerca de prazeres e tristezas como acerca de sua matéria própria. Com isto quer se dizer que em toda virtude moral se requer que cada um se deleite e se entristeça [conforme necessário]. Segundo isto, a virtude moral é acerca dos prazeres e tristezas, porque a intenção de qualquer virtude moral é que cada um corretamente se [comporte] deleitando-se ou entristecendo-se.

Toda virtude moral é acerca de atos, como a justiça, que é acerca de vendas e outras coisas assim, ou acerca de paixões, como a mansidão, que é acerca da ira. Mas a toda paixão segue-se a deleitação ou a tristeza. Porque as paixões da alma nada mais são do que movimentos da virtude apetitiva em busca do bem ou na fuga do mal. Assim, alcançando o bem ao qual o apetite tendia, ou evitando o mal do qual se refugiava, segue-se a deleitação. Quando se dá o contrário, segue-se a tristeza. Portanto, conclui-se que toda virtude moral é acerca de deleitações e tristezas como acerca de certos fins.

Está também explicado em outro lugar que pelo mesmo, feito de modo contrário, a virtude se gera e se corrompe. De fato, nós vemos que pelo prazer e pela tristeza a virtude pode corromper-se, porque pela concupiscência do prazer operamos o mal, e por causa da tristeza que tememos nos trabalhos honestos nos afastamos das operações virtuosas. Por isso é que Platão dizia que aquele que tende à virtude desde a juventude deve ser de alguma forma guiado para que se alegre e se entristeça com aquilo [que convém]. De fato, isto é a disciplina correta dos jovens, para que se acostumem a se deleitar nas boas obras e se entristeçam nas más. Por isso, os instrutores de jovens, ao procederem bem os aplaudem, ao procederem mal os repreendem. [De onde se conclui que a intenção da virtude moral é que o que tem a virtude proceda corretamente pela deleitação ou pela tristeza].

10. Qual é o sinal da virtude já gerada.

A virtude opera [coisas] semelhantes às operações a partir das quais ela se gerou. Por causa disso, a execução de tais operações difere depois da virtude e antes da virtude. Antes da virtude, o homem deve a si fazer uma certa violência para que opere. Por isso, tais operações apresentam alguma tristeza misturada. Mas depois de gerado o hábito da virtude, tais operações se fazem delectavelmente. Isto porque o hábito então existirá por modo de uma certa natureza, e é por isso que é algo delectável, porque convém a algo segundo a natureza. Assim, portanto, devemos dizer que o sinal dos hábitos já gerados, tanto dos bons como dos maus, deve ser tomado a partir da delectação ou da tristeza que sobrevêm às operações. E a causa disto provém do fato de que toda virtude moral, conforme explicado, é acerca do prazer e da tristeza.

[Exemplo]. Aquele que se alegra por se afastar dos prazeres corporais é temperado, porque opera aquilo que é conveniente ao seu hábito. De modo semelhante, aquele que enfrenta os perigos delectavelmente, ou pelo menos sem tristeza, é dito forte. Aquele, porém, que enfrenta os perigos com tristeza, é tímido.

11. Sobre uma opinião errônea dos estóicos.

Os estóicos diziam que as virtudes são certas impassibilidades e quietudes. De fato, porque eles viam que os homens se tornam maus pelos desejos e pelas tristezas, conseqüentemente acharam que a virtude consiste em que [os movimentos] das paixões cessem por completo. Mas nisto [se enganaram], ao querer excluir totalmente do homem virtuoso as paixões da alma. Pertence ao bem da razão que o apetite sensitivo, cujos movimentos são as paixões, seja por ele regulado. De onde se segue que não pertence à virtude que exclua todas as paixões, mas somente as desordenadas.

12. Uma dúvida acerca das virtudes no homem.

Ocorre nas virtudes assim como nas artes. Mas nas artes ocorre que ninguém opera a obra da arte a não ser que tenha a arte. Portanto, sucederá também assim nas virtudes, isto é, que ninguém possa fazer as obras justas se já não for justo. De onde parece concluir-se que não é verdade o que foi dito, isto é, que os homens se tornam justos fazendo as [obras] justas, e se tornam temperantes fazendo as [obras] da temperança.



13. Primeiro comentário à questão levantada.

[O que primeiro temos a dizer sobre a questão levantada é que] nas artes não ocorre como foi suposto, isto é, que qualquer pessoa que [fale gramaticalmente] já seja um gramático. De fato, às vezes acontece que algum idiota casualmente pronuncie uma frase corretamente. Às vezes acontece que algum comediante represente [no teatro], expressando-se corretamente naquilo que algum gramático tenha composto. Porém, somente alguém poderá ser considerado um gramático quando fizer a obra gramatical gramaticalmente, isto é, segundo a ciência da gramática, que [deverá] ter.





14. Segundo comentário à questão levantada.

[Ainda que fosse verdade o que foi levantado na questão, acerca da arte, não é verdade que nas virtudes ocorre de modo semelhante como as artes].

A operação das artes transita para a matéria exterior, [e portanto], sua ação é a perfeição daquilo que é feito. Por isso, nas ações da arte, o bem consiste na própria [coisa que é]feita. De onde que é suficiente para o bem da arte que as coisas que se façam sejam bem [feitas]. Já as virtudes são princípios das ações que não transitam à matéria exterior, mas permanecem no próprio agente. Por isso, tais ações são perfeições do agente, e o bem destas ações consiste no próprio agente. De onde que, para que alguém faça algo de modo justo ou temperante, não é suficiente que a obra que faça seja bem feita, mas se requer, a mais, que o operante opere do modo devido.

[As coisas que se requerem dos que operam a virtude são as seguintes]. Primeiro, no que diz respeito ao intelecto, requer-se que quem faça a obra da virtude não opere por ignorância, ou por acaso, mas saiba o que faz. Segundo, no que diz respeito ao apetite, que não opere por alguma paixão, como quem faz as obras da virtude por temor, mas o faça por causa da própria obra da virtude, a qual é per se [agradável] ao que tem o hábito da virtude, como algo a si conveniente. Terceiro, no que diz respeito à razão do hábito, que o faça com firmeza e constância no que diz respeito a si mesmo, e por nada de externo seja disto removido.

[Já de um operante da arte somente se requer o] primeiro dos [três requisitos do operante da virtude], que é o saber [o que faz].

Alguém poderá ser um bom artífice, mesmo se nunca escolhe operar segundo a arte [por causa dela], ou se não persevera em sua obra. Requer-se, apenas, para um bom artífice, o saber. Mas para que o homem seja virtuoso em pouco ou nada importa a ciência, mas tudo consiste nas restantes duas coisas. De onde se conclui que não seja verdade que assim como ocorre nas artes, ocorra também nas virtudes.





15. Resolve-se a dúvida levantada.

São ditas justas e da temperança as coisas que são semelhantes àquelas que os [homens] justos e temperantes operam. Mas não é necessário que qualquer pessoa que opere estas coisas seja justo e temperante. Os [homens] que são ditos justos e temperantes não são aqueles que operam coisas justas e temperantes, mas sim aqueles que as operam segundo as três condições acima mencionadas. Assim, portanto, primeiramente os homens operam as coisas justas e temperantes, não porém do mesmo modo que os [homens] [já] justos e temperantes operam, com o que, sendo causado o hábito por tais operações, [se tornam finalmente justos e temperantes].



16. Sobre o erro dos que supõem que se tornarão bons filosofando.

Há alguns que acreditam que raciocinando acerca das virtudes, sem operar as obras da virtude, se tornarão virtuosos filosofando.

Estas pessoas se assemelham aos enfermos que ouvem cuidadosamente aquilo que lhes dizem os médicos, sem nada fazer daquilo que lhes é prescrito. De fato, assim se acha a filosofia para a cura da alma, como a Medicina para com a cura do corpo. De onde [se conclui que], assim como aqueles que ouvem os preceitos dos médicos sem nada fazer, nunca estarão bem dispostos segundo o corpo, assim nem aqueles que ouvem o ensino dos filósofos morais e não fazem [o que lhes foi ensinado] terão a alma bem disposta.



III. O QUE É A VIRTUDE

1. A virtude somente pode ser paixão, hábito ou potência.

Para que se investigue o que é a virtude, devemos colocar que há três [coisas] na alma, a saber, paixões, potências e hábitos. A virtude é necessariamente uma destas três [coisas].

Já foi dito que a virtude é princípio de certas operações da alma. Ora, nada existe na alma, que seja princípio de operação, exceto estas três coisas. De fato, nós vemos às vezes o homem agir pela paixão, por exemplo, pela ira. Outras vezes pelo hábito, como o homem que opera pela arte. Outras vezes ainda pela [simples] potência, como quando o homem começa a operar por primeira [vez]. De onde se conclui que nesta divisão não estão incluídas absolutamente todas as coisas que estão na alma: por exemplo, a essência da alma e a operação intelegível não é nenhuma delas. Nesta divisão somente estão incluídas as coisas que são princípios de alguma ação.



2. O que são as paixões.

Já que as forças da parte vegetativa da alma não são passivas, mas ativas, nela não há nada [que possa] ser dito paixão.

[Além das forças da parte vegetativa, temos na alma a parte sensitiva e intelectiva, havendo em ambas forças apreensivas e apetitivas]. Todas as forças apreensivas e apetitivas do sentido e do intelecto são passivas, com a exceção do intelecto agente. Apesar da apreensão do sentido e do intelecto serem um certo padecer, as operações das potências apreensivas não são propriamente paixões, mas somente as operações das potências apetitivas. [O motivo por que somente as operações das potências apetitivas, e não as das apreensivas, sejam propriamente ditas paixões, apesar de ambas serem um certo padecer, está na seguinte diferença entre as potências apreensivas e apetitivas]. A operação das potências apreensivas [se dá] segundo que a coisa apreendida está no apreendente por modo do apreendente. Desta maneira, a coisa apreendida é, de algum modo, trazida ao apreendente. Já a operação das potências apetitivas [se dá] segundo que o apetente [é por elas] inclinado ao apetecível. Ora, como pertence à razão do paciente que este seja trazido ao agente e não o inverso, daqui é que [vem que] as operações das potências apreensivas não sejam ditas propriamente paixões, mas somente as operações das potências apetitivas.

Entre as operações das potências apetitivas, a operação do apetite intelectivo não pode ser dito propriamente paixão, por dois motivos. Ora porque não se dá segundo uma transmutação de órgão corporal, que é uma coisa necessária à razão de paixão propriamente dita, ora porque na operação do apetite intelectivo que é a vontade, o homem não é agido como paciente, mas age como senhor de seus atos. De onde que se conclui que são ditas propriamente paixões as operações do apetite sensitivo, que se dão segundo uma transmutação do órgão corporal, e pelas quais o homem de alguma forma é conduzido.



3. A divisão das paixões.

O apetite sensitivo é dividido em duas forças: o apetite concupiscível e o apetite irascível.

O apetite concupiscível é o que diz respeito ao bem sensível absolutamente e ao mal [sensível] a ele contrário. É dito bem sensível aquele que é deleitável segundo o sentido.

O apetite irascível é o que diz respeito ao bem sob a razão de alguma [excelência]. Por exemplo, assim como a vitória é dita ser um certo bem, embora não o seja com a deleitação dos sentidos.

Assim, portanto, quaisquer paixões que dizem respeito ao bem e ao mal absolutamente, estarão no concupiscível. Aquelas que, entretanto, dizem respeito ao bem e ao mal debaixo da razão de algum árduo, pertencerão ao irascível.

[As paixões que estão no concupiscível dividem-se em paixões que dizem respeito ao bem, tomado absolutamente, e em paixões que a estas se opõem, ordenando-se ao mal, tomado absolutamente].

As paixões que dizem respeito ao bem, tomado absolutamente, são o amor, que implica uma certa conaturalidade do apetite ao bem amado; o desejo, que importa num movimento do apetite ao bem amado; a deleitação, que importa na quietude do apetite no bem amado.

As paixões que a estas se opõem, ordenando-se ao mal, tomado absolutamente, são o ódio, que se opõe ao amor; a aversão, que se opõe ao desejo; a tristeza, que se opõe à deleitação.

As paixões que estão no irascível são as paixões que dizem respeito ao bem e ao mal debaixo da razão do árduo. São estas, em relação ao mal, o temor e a audácia; em relação ao bem, a esperança e o desespero. Existe, além destas, a ira, que por ser paixão composta, não apresenta contrário.



4. O que são as potências.

Vamos mostrar o que são as potências, não em geral, mas acerca da matéria moral, segundo sua diferença para com as paixões.

As potências são ditas segundo as quais somos ditos passíveis das preditas paixões, isto é, [são] potências de padecer as paixões preditas. Por exemplo, a potência irascível é aquela segundo a qual podemos nos enraivescer. A potência concupiscível é aquela segundo a qual podemos entristecer-nos ou [ter piedade].

5. O que são hábitos.

Pretendemos agora colocar o que são hábitos, não em geral, mas em matéria moral por comparação às paixões.

Hábitos são ditos segundo os quais nós temos as paixões bem ou mal. De fato, o hábito é uma certa disposição que determina a potência. Esta determinação, se se dá segundo o que convenha à natureza da coisa, será um hábito bom que dispõe a que algo seja bem feito. De outra sorte, será um hábito mau, e segundo o mesmo algo será feito mal.

[Tomemos um exemplo]. Segundo algum hábito nos achamos de tal maneira que nos iramos mal, se isto é feito veementemente ou remissamente, isto é, segundo a superabundância ou o defeito, ou nos [iramos] bem, se isto é feito de um modo médio.

6. *Dois motivos que mostram que as virtudes não são paixões.*

[Em primeiro], segundo as virtudes somos ditos bons, e segundo as malícias a elas opostas somos ditos maus. Mas segundo as paixões absolutamente consideradas não somos ditos nem bons nem maus. Portanto, as paixões não podem ser nem virtudes, nem malícias.

[Em segundo], as paixões são certos movimentos segundo os quais nós somos ditos ser movidos. Já as virtudes e as malícias são certas qualidades segundo as quais não somos ditos ser movidos, [mas sim segundo as quais somos ditos] estar dispostos a que sejamos movidos. Portanto, as paixões não são virtudes, nem malícias.

7. Duas razões que mostram que as virtudes não são potências.

[Em primeiro], ninguém é dito bom ou mau, nem é louvado ou desprezado pelo fato de que possa padecer segundo alguma paixão, por exemplo, por poder enraivecêr-se ou temer. Mas somos ditos bons ou maus, e somos louvados ou desprezados segundo as virtudes e as malícias. Portanto, as virtudes e as malícias não são potências.

[Em segundo], as potências existem em nós pela natureza, porque são propriedades naturais da alma. Mas as virtudes e as malícias, segundo as quais somos ditos bons e maus, não estão em nós pela natureza, como já foi anteriormente explicado. Portanto, as virtudes e as malícias não são potências.

8. As virtudes são hábitos.

Se as virtudes não são paixões, nem potências, resta que sejam hábitos segundo a divisão precedente. Assim fica concluído que é manifesto o que seja a virtude, segundo o seu gênero, isto é, que a virtude está no gênero do hábito.

9. O que resta a dizer sobre o que seja a virtude.

Para que se saiba o que é a virtude, será necessário não somente dizer que seja hábito, mas também que hábito é. [Com estas palavras Aristóteles quer dizer que, tendo já manifestado o gênero da virtude, que é o ser hábito, resta agora determinar sua diferença específica, para que assim possamos chegar à definição da virtude].



10. Uma condição necessária a toda a virtude.

Toda virtude faz o sujeito de que ela é bem se haver, e faz a obra [de seu sujeito] bem se haver. Por exemplo, a virtude do olho é aquela pela qual o olho é bom, e pela qual bem enxergamos, que é a obra própria do olho.

A razão para isto é porque a virtude de alguma coisa é tomada segundo o último que é possível. Por exemplo, naquele que pode carregar cem libras, a sua virtude é determinada não pelo fato que possa carregar 50, mas pelo fato que pode carregar 100. Ora, o último a que a potência de alguma coisa se estende é a boa obra. Por isso, pertence à virtude de qualquer coisa, que [conduza] à boa obra [quod reddat bonum opus].

E porque a operação perfeita não procede senão de um perfeito agente, conseqüentemente temos que segundo a virtude própria cada coisa seja boa e bem opere.

Daí se conclui que a virtude do homem será um certo hábito, pelo qual o homem se torna bom, formalmente falando, assim como pela brancura alguém se torna branco, e pela qual alguém opera.



11. A diferença específica da virtude.

Já foi explicado como o homem se torna bom e como bem opera. De fato, foi dito que pelas operações que [se situam num termo] médio nos tornamos bons segundo cada virtude. E as virtudes produzem operações semelhantes àquelas pelas quais foram geradas. De onde se conclui que a virtude é aquilo pelo qual o homem se torna bom e bem operante do que é sua obra, que é o termo médio.



12. Esclarece-se de uma primeira maneira a relação da virtude com o termo médio.

Chama-se posição intermediária em uma magnitude a aquilo que se encontra a igual distância entre dois extremos, a qual será sempre única e idêntica para todos.

Chama-se termo médio em relação a nós aquilo que não conota nem superabundância nem escassez ou defeito. Nesta caso, porém, o termo médio não é único e nem idêntico para todos. Por exemplo, se dez uma quantidade grande e dois é uma quantidade pequena, seis será o termo médio por relação à soma, porque seis é a média aritmética entre dez e dois.

Mas, no que diz respeito ao termo médio em relação a nós, as coisas não podem ser vistas desta maneira. Se dez porções de alimento são excessivas e duas são deficientes, não vamos concluir que o mestre de ginástica irá prescrever seis porções de alimento a todos os atletas. De fato, uma alimentação deste tipo poderá ser, de acordo com a pessoa, excessiva ou insuficiente.

Em toda ciência operativa o homem conhecedor foge da superabundância e da deficiência, e deseja investigar aquilo que é o termo médio, não segundo a coisa, mas em relação a nós. De onde que toda ciência operativa bem faz a sua obra se segundo a intenção mira o termo médio e segundo a execução conduz a sua obra ao termo médio.

Um sinal de que é assim está em que os homens, quando fazem alguma coisa bem feita, costumam dizer que nada é para se lhe acrescentar ou retirar, quando estão querendo dizer que a superabundância ou defeito corrompem a bondade da obra, que é preservada pelo termo médio. De onde que os bons artífices operam com os olhos postos no termo médio.

Ora, a virtude é mais exata do que toda a arte, e também melhor [do que elas], assim como a natureza.

[A virtude é mais exata do que as artes] porque o costume, [que gera a virtude], se converte em natureza, e assim a virtude moral age inclinando determinadamente a uma só [coisa], assim como a

natureza. As artes, ao contrário, sendo segundo a razão, podem [agir dirigindo-se] a diversos. Portanto, a virtude é mais exata do que a arte, assim como a natureza.

[A virtude é melhor do que a arte] porque pela arte o homem pode fazer a obra boa; todavia, não é da arte que lhe vêm que faça uma boa obra, porque pode ter arte e fazer uma má obra. Isto porque a arte não inclina ao bom uso da arte, assim como um gramático pode falar erroneamente. Mas pela virtude alguém não somente pode bem operar, mas pode também ser bem operante, porque a virtude inclina à boa operação, assim como a natureza. Já a arte somente dá o conhecimento da boa operação.

De onde que se conclui que, se as artes se propõe como meta um termo médio, a virtude, sendo melhor e mais exata do que as artes, também terá como meta o termo médio. E isto deve ser entendido da virtude moral, que diz respeito às paixões e operações nas quais podem ser tomadas superabundâncias, defeitos e termos médios. Assim, a virtude moral, considerada em si mesma, é um certo termo médio, e tem por meta [um certo] termo médio, na medida em que diz respeito ao termo médio e opera o termo médio.



13. Esclarece-se de uma segunda maneira a relação da virtude para com o termo médio.

[O mal acontece de muitas maneiras, o bem, entretanto, de uma única].

De muitas maneiras alguém pode pecar, mas agir corretamente ocorre somente de um único modo. Isto acontece porque o mal, que é incluído na razão do pecado, pertence, segundo os filósofos pitagóricos, ao infinito, mas o bem, segundo eles, pertence ao finito. O que pode ser entendido assim: o bem acontece por uma única e íntegra causa, mas o mal por defeitos singulares. Por exemplo, a feiúra, que é o mal da forma corporal, acontece quando qualquer membro do corpo se achar indecente. Mas a beleza não se dá a não ser que todos os membros sejam bem proporcionados e coloridos.

A doença, que é o mal da compleição corporal, provém da singular desorganização de qualquer humor. Já a saúde não surge exceto de uma devida proporção de todos os humores.

E, de modo semelhante, o pecado acontece nas ações humanas, em havendo qualquer circunstância desordenada, tanto segundo a superabundância como segundo o defeito. Mas a sua retidão não se dará a não ser ordenando todas as circunstâncias do modo devido. De onde vêm que pecar é fácil, porque isto acontece de muitas formas, mas agir corretamente é difícil, porque isso não acontece a não ser de uma única forma.

[Do que foi dito se conclui que a superabundância e o defeito pertencem à malícia, enquanto que o termo médio à virtude]. É evidente que a superabundância e o defeito acontecem de muitas maneiras, enquanto que o termo médio pertence à virtude, porque o bem ocorre sempre de um só modo, conforme foi explicado, mas o mal de múltiplas maneiras, conforme também foi explicado.

14. A definição da virtude.

Na definição da virtude colocaremos quatro coisas, a seguir enumeradas.

A primeira é que a virtude é um hábito.

A segunda é que, como o hábito se define pelo seu ato, há que se dizer que é um hábito eletivo, [isto é, voluntário], operando segundo a eleição. Isto será explicado mais adiante, quando se dirá que o principal da virtude é a eleição.

A terceira, como toda ação é determinada pelo seu objeto, diz respeito ao objeto ou término da ação que é o termo médio em relação a nós. De fato, já tinha sido mostrado anteriormente que a virtude se dirige e opera o termo médio, não da coisa, mas em relação a nós.

A quarta é que, estando a virtude moral no apetite, o qual participa da razão, [há que se dizer que a virtude é um hábito] determinado pela razão.

De onde a virtude pode ser assim definida:

***A virtude é
um hábito
eletivo
[voluntário],
existente
no termo
médio em
relação a
nós,
determinado
pela razão.***

15. Segundo um certo sentido especial, a virtude pode ser considerada um extremo.

A virtude é um certo termo médio entre duas malícias, e entre dois hábitos viciosos, a saber, entre aquele que é segundo a superabundância e aquele que é segundo o defeito. A virtude é dita encontrar o termo médio pela razão e escolhê-la pela vontade, de maneira que fica claro que a própria virtude é [um] termo médio, e operante do termo médio. Assim, devemos dizer que a virtude, segundo sua substância e segundo a razão definitiva é um termo médio. Mas na medida em que apresenta razão de ótimo em dado gênero e é bem operante ou bem disponente, é [uma] extremidade.

Para que isto fique evidente deve-se considerar que toda a bondade da virtude moral depende da retitude da razão. O bem convém à virtude moral, na medida em que esta segue a reta razão. Da mesma maneira, o mal convém ao vício, na medida em que este se afasta da reta razão. Por isso, segundo a razão da bondade e da malícia, ambos os vícios estão em um extremo, que é o mau [extremo], que é tomado segundo o afastamento da razão. [Segundo a razão da bondade e da malícia], porém, a virtude está no outro extremo, isto é, no bem [extremo], que é tomado segundo o seguimento da razão.



16. Um erro que muitos cometem.

Muitos cometem erro ao afirmarem que em todas as operações e paixões da alma o termo médio competeria à virtude, enquanto que os extremos competiriam aos vícios. Vamos mostrar o erro que existe nesta afirmação, dizendo que não é em toda a operação ou paixão da alma que pode ser encontrado um termo médio, que pertença à virtude.

Certas ações e paixões pelo seu próprio nome implicam malícia, como o alegrar-se com o mal, a mentira, a inveja, o adultério, o furto, o homicídio. Todas estas coisas e outras semelhantes são más por si mesmas, e não somente a superabundância ou o defeito [que nelas possa haver]. De onde que, a respeito destas coisas, nunca acontecerá que alguém corretamente se haverá qualquer que seja a maneira com que as opere, mas sempre fazendo estas pecará. Se não fosse assim, [como estas coisas são vícios, e os vícios] importam superabundância e defeito, seguir-se-ia que a superabundância e o defeito seria um termo médio, e daí haveria superabundância da superabundância e defeito do defeito, e assim até o infinito.

Da mesma maneira, como a temperança e a fortaleza de ser se implicam num termo médio, não se pode nelas tomar alguma superabundância ou defeito, como se alguém pudesse ser superabundantemente ou deficientemente temperante ou forte.

Em conclusão podemos colocar que não pode haver termo médio da superabundância ou do defeito, e nem no termo médio pode haver superabundância ou defeito.



17. O primeiro modo de distinguir as virtudes.

O primeiro modo pelo qual alguns quiseram distinguir as virtudes é segundo alguns modos gerais da virtude, que são quatro.

[Os quatro modos gerais de virtude são os seguintes]. A raiz da virtude consiste na própria retidão da razão. Segundo esta dirigimos quaisquer ações e paixões. Outra [coisa] são as ações dirigíveis, que não sejam paixões. A respeito delas não se requer nada senão que a razão estabeleça uma certa [equanimidade] de retidão, porque estas ações, o quanto é de si, não apresentam nenhuma resistência à razão. [Como exemplos, as ações] de compra e venda, e outras tais. Porém as paixões implicam uma certa inclinação, que pode se opor à razão de dois modos. De um primeiro modo, quando a razão impele a outra coisa, do modo como acontece em todas as paixões que pertencem ao acompanhamento do apetite, tais como a concupiscência, a esperança, a ira e outras tais. Acerca destas paixões se faz necessário que a retidão da razão estabeleça reprimindo-as e retirando-as. De um segundo modo, quando a paixão foge daquilo que é segundo a razão, como acontece em todas as paixões que [consistem] numa fuga do apetite, como o temor, o ódio e semelhantes. Em tais paixões é necessário que a razão estabeleça a retidão firmando o ânimo naquilo que é segundo a razão. Segundo estas quatro coisas damos nomes às virtudes que são ditas principais. À prudência pertence a retidão da razão. À justiça, a igualdade constituída nas operações. À fortaleza, a firmeza do ânimo. À temperança, a repressão das paixões.

Segundo este primeiro modo de distinguir as virtudes, estas quatro virtudes são tomadas de modo geral, colocando que todo conhecimento da verdade pertença à verdade, toda igualdade das ações à justiça, toda firmeza de ânimo à fortaleza, e todo refreio ou repressão à temperança. De onde se vê que os filósofos que distinguiram as virtudes desta maneira, colocaram estas quatro virtudes [como sendo os quatro gêneros da virtude], e disseram que todas as virtudes seriam espécies destas [quatro].



18. Crítica ao primeiro modo de distinguir as virtudes.

Este primeiro modo de distinguir as virtudes não é um modo conveniente, [por dois motivos].

Primeiro, porque as quatro virtudes acima são tais que sem elas nenhuma virtude pode existir. De onde que através delas não é possível diversificar as espécies das virtudes.

Segundo porque, conforme já foi anteriormente explicado, [as virtudes são hábitos. Ora, os hábitos são definidos pela sua ação, e as ações são determinadas pelo seu objeto]. De onde que se conclui que as espécies das virtudes e dos vícios não são tomadas da parte da razão, mas da parte do objeto.





19. O segundo modo de distinguir as virtudes.

Se distinguimos as virtudes pelo seu objeto, as quatro virtudes [de prudência, justiça, fortaleza e temperança] não são ditas principais porque sejam [os gêneros das virtudes], mas porque as espécies destas [quatro virtudes] são tomadas como principais. A prudência não é acerca de todo conhecimento da verdade, mas somente acerca do ato da razão que é preceituar. A justiça não é acerca de toda igualdade nas ações, mas somente acerca da igualdade das ações que [se dirigem] e outro [homem]. A fortaleza não é acerca de qualquer firmeza, mas somente acerca dos temores do perigo de morte. A temperança não é acerca de qualquer refreio, mas somente na concupiscência e na deleitação do tato. As demais virtudes são secundárias, e por isso podem ser reduzidas às preditas, não como espécies ao gênero, mas como secundárias às principais.



20. Dois exemplos que mostram como a virtude é o termo médio.

[Os seguintes dois exemplos mostram como na fortaleza e na temperança a virtude é o termo médio]. A virtude da fortaleza é o termo médio entre o temor e a audácia, na medida em que digamos respeito aos perigos de morte. A virtude da temperança é o termo médio entre a deleitação e a tristeza, na medida em que digamos respeito ao tato no que pertence ao alimento e ao [contato] venéreo.



IV. A OPOSIÇÃO ENTRE AS VIRTUDES E OS VÍCIOS

1. A oposição entre as virtudes e os vícios.

Na oposição entre as virtudes e os vícios, existe uma dupla contrariedade. Uma delas é a dos vícios entre si, a outra entre os vícios e as virtudes. [Isto acontece porque] há três disposições, das quais duas são viciosas, uma por superabundância e outra por defeito, e uma é segundo a virtude, que está no termo médio, e qualquer uma destas se opõe a qualquer das outras, já que as disposições extremas são mutuamente contrárias, e ambas são contrariadas pelas disposições intermédias.

Não é necessário provar que os dois vícios, que se acham segundo a superabundância e o defeito, sejam contrários pelo fato de existirem à máxima distância. Mas, quanto à virtude, estando no termo médio entre dois vícios, como ela não dista maximamente de ambos, precisamos mostrar que ela é, de fato, contrariada por ambos os vícios. Quanto a isto, devemos considerar que como o termo médio participa de alguma forma de ambos os extremos, na medida em que participa de um deles é contrariado pelo outro, assim como o igual, que é médio entre o grande e o pequeno, é pequeno em comparação ao grande, e grande em comparação ao pequeno. Assim, portanto, o hábito do meio se acha como superabundante em relação àquele que está em defeito, e como deficiente em relação àquele que é superabundante. Assim é que o forte em comparação ao tímido é audaz, em comparação, porém, ao audaz, é tímido, e o temperante em comparação com o insensível é intemperante, e em comparação ao intemperante é insensível.

E porque o hábito do meio se acha em comparação a um dos extremos segundo a razão do outro [extremo], daí é que [os homens] existentes em ambas as extremidades julgam o termo médio como o outro extremo a si opostos. Assim é que o tímido chama o forte de audaz, e o audaz chama o forte de tímido. O que é um sinal de que a virtude é contrariada por ambos os extremos.



2. Comparação entre a oposição dos vícios entre si com a oposição do vício à virtude.

[A oposição dos vícios entre si é maior do que a oposição do vício à virtude]. Quanto mais [duas coisas] distam entre si, tanto mais serão contrárias, porque a contrariedade é uma certa distância. Ora, os extremos distam mais entre si do que do termo médio. Portanto, os vícios mais se opõem entre si do que à virtude.

Deve-se considerar que Aristóteles não fala aqui da oposição da virtude ao vício segundo a razão do bem e o mal, porque segundo [a razão do bem e do mal] ambos os vícios estão contidos debaixo do mesmo extremo. [Ao contrário, Aristóteles fala da virtude] na medida em que a virtude, segundo sua espécie própria, está no termo médio entre dois vícios.



3. Que a virtude não é igualmente contrariada por ambos os extremos.

Em alguns [casos] o termo médio da virtude é mais contrariado pelo vício que está em defeito, enquanto que em outros [casos] o termo médio da virtude é mais contrariado pelo vício que está em superabundância. Por exemplo, a fortaleza não é maximamente contrariada pela audácia, que pertence à superabundância, mas pela timidez, que pertence ao defeito. Inversamente, a temperança não é maximamente contrariada pela insensibilidade, que pertence ao defeito, mas pela intemperança, que pertence à superabundância.

[Uma primeira razão para tanto consiste em que] isto acontece porque um dos extremos é mais próximo e semelhante ao termo médio da virtude do que o outro, [isto por sua vez se devendo] à própria natureza das paixões. A paixão pode corromper o bem da razão de duas maneiras. De uma primeira maneira, pela sua veemência, compelindo a fazer mais do que a razão dita, como no caso das concupiscências das deleitações, e demais paixões que pertencem ao seguimento do apetite. De onde que a virtude, que diz respeito a tais paixões, pretende maximamente reprimi-las, e por causa disso o vício [que está no extremo correspondente ao] defeito mais se assemelhará a esta virtude, enquanto que o que está [no extremo correspondente à] superabundância será mais contrariado pela [mesma] virtude. É o caso da temperança. De uma segunda maneira, as paixões podem corromper o bem da razão [fugindo para] aquilo que é menos do que é segundo a razão. É o [caso] do temor e das outras paixões pertencentes à fuga. De onde que na virtude que é a respeito de tais paixões, o vício que está [no extremo correspondente ao defeito] é o que mais a contraria.

[Uma segunda razão para o mesmo consiste em que] como pertence à virtude repelir os vícios, a intenção da virtude é a de repelir mais poderosamente aquele dentre os vícios ao qual temos maior inclinação. Por isso, aquele vício para o qual de alguma maneira somos mais inclinados, este é o mais contrário à virtude. Por exemplo, nós somos mais inclinados a seguir os prazeres do que a fugir deles, de onde que mais facilmente somos movidos à intemperança, que implica num excesso de prazer. Assim, a intemperança, à qual pertence a superabundância do prazer, é mais contrária à temperança do que à sensibilidade.





V. COMO A VIRTUDE PODE SER ADQUIRIDA

1. *Que é difícil ser virtuoso.*

De tudo o que foi dito vemos que alcançar o termo médio é difícil, afastar-se dele, porém, é fácil. [É] assim como alcançar o centro de um círculo, que não é para qualquer um, mas do que conhece, isto é, do geômetra, enquanto que afastar-se do centro qualquer um pode e de modo fácil.

Semelhantemente [ocorre] com dar o dinheiro e gastá-lo [para si]. Que alguém dê algo a quem é preciso dar, e quanto é preciso, e quando é preciso, e pelo motivo necessário e como é necessário, pelo que se entende que bem dê, não é para qualquer um, nem é fácil, mas [ao contrário], é raro, e é difícil, louvável e virtuoso, na medida em que é segundo a razão.



2. O primeiro modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.

O primeiro modo é tomado da natureza própria da coisa. É necessário, para quem pretende alcançar o termo médio, que principalmente se preocupe em afastar-se do extremo que mais é contrariado pela virtude. Por exemplo, se alguém deseja alcançar o termo médio da fortaleza, deve ter um cuidado especial em afastar-se da timidez, que mais se opõe à fortaleza do que a audácia.

3. O segundo modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.

O segundo modo é tomado da parte do homem, quanto àquilo que é próprio a cada um. Já que diversos homens são naturalmente inclinados a coisas diversas, é necessário que aquele que deseja tornar-se virtuoso preste atenção ao que seja aquilo ao que o seu apetite mais é inclinado a ser movido. Cada um pode conhecer aquilo a que é naturalmente inclinado pela deleitação ou tristeza que acerca daquilo se produz, porque para cada um aquilo que é para si conveniente segundo a natureza lhe é deleitável. De onde que se alguém em alguma ação ou paixão muito se deleita, é sinal de que [este alguém] é naturalmente inclinado a ela. Ora, os homens tendem veementemente às coisas que naturalmente são inclinados. Por isso, acerca delas o homem facilmente transcende o termo médio. Portanto, é necessário que nós nos dirijamos ao contrário o quanto possamos.

[Este segundo modo é semelhante] àqueles que endireitam uma árvore torta, os quais, querendo endireitá-la, a torcem à outra parte e assim a reduzem ao termo médio.

[S. Tomás de Aquino comenta que] deve-se aqui considerar que este caminho de adquirir a virtude é efficacíssimo, isto é, que o homem se esforce ao contrário daquilo a que é inclinado pela natureza ou pelo costume. O caminho que os [filósofos] estóicos colocaram é mais fácil, isto é, aquele pelo qual o homem gradativamente se afasta daquilo a que é inclinado. O caminho que aqui Aristóteles coloca compete àqueles que de modo veemente desejam afastar-se dos vícios e alcançar a virtude, enquanto que o caminho dos estóicos mais compete àqueles que têm uma vontade débil e tépida.

4. O terceiro modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.

O terceiro modo é também tomado da parte do homem, mas não quanto àquilo que é próprio de cada um, e sim quanto àquilo que é comum a todos. Segundo este terceiro modo, os homens que pretendem alcançar a virtude devem universalmente evitar as deleições. De fato, todos são naturalmente inclinados à deleição, e por causa de que os homens maximamente são inclinados à deleição, o deleitável apreendido facilmente move o apetite. E por isso, não podemos facilmente julgar do que é deleitável detendo-nos na consideração do mesmo. Assim, afastando-nos das deleições menos pecaremos, porque a concupiscência das deleições conduz os homens a diversos pecados.

5. Sobre a dificuldade de se encontrar o termo médio.

Encontrar o termo médio é difícil, principalmente considerando as circunstâncias singulares nos operantes singulares. Por exemplo, não é fácil de se determinar como se deve fazer, e a respeito de que, e em quais coisas e por quanto tempo alguém deve se irar. E é um sinal desta dificuldade o fato de que aqueles que são deficientes em irar-se às vezes são louvados e chamados de mansos, enquanto que outras vezes louvamos aqueles que mais estão agravando [uma situação] punindo ou resistindo, e os chamamos de viris.

Por isso, é suficiente para o termo médio da virtude que alguém pouco se afaste daquilo que é bem feito segundo a virtude, o qual não é vituperado, nem se declinar para mais ou para menos. Isto porque um pequeno afastamento do termo médio da virtude é ocultado pela própria dificuldade do termo médio. Mas um grande afastamento merece ser reprovado, porque não pode ocultar-se.

Porém, não pode ser facilmente determinado por algum discurso quanto alguém pode afastar-se do termo médio sem que tenha que ser reprovado.



LIVRO III

ALGUNS PRINCÍPIOS DOS ATOS DAS VIRTUDES. I. O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO

1. Introdução geral ao Livro III.

Depois de termos determinado acerca da virtude em comum, a seguir se determinará acerca de alguns princípios dos atos da virtude.

Como a virtude é um hábito eletivo, isto é, que opera pela eleição, vamos determinar

A. Sobre o voluntário e o involuntário.

B. Sobre a eleição.

C. Sobre a vontade.



2. *Pertence à ciência moral a consideração do voluntário e do involuntário.*

A virtude é própria à consideração da ciência moral. Ora, a virtude moral diz respeito às paixões e às operações, de tal maneira que se nas coisas que são voluntárias acerca das operações e paixões alguém opera segundo a virtude, torna-se merecedor de louvor, ou de vitupério, se opera segundo o vício. Mas, se alguém opera involuntariamente, se se trata do que é segundo a virtude, não se torna merecedor de louvor, se se trata do que é contra virtude, merecerá por causa disso perdão ou às vezes misericórdia. Ora, o louvor e o vitupério são devidos de maneira própria à virtude e ao vício. Portanto, se o voluntário e o involuntário [modificam] a razão do louvor e do vitupério, devem ser determinados por quem pretende tratar da virtude.

3. Deve-se tratar primeiramente do involuntário.

O involuntário procede de uma simples causa, como por exemplo, da só ignorância ou da só violência. Para o voluntário, porém, é necessário a concorrência de várias. [Portanto, deveremos tratar primeiro acerca do involuntário, para passar depois ao voluntário].

O involuntário pode se dar de duas maneiras: ou por violência, ou por ignorância. A razão desta divisão está em que o involuntário é a privação do voluntário. Ora, o voluntário implica num movimento da [força] apetitiva, a qual pressupõe o conhecimento da [força] apreensiva, já que o bem apreendido move a [força] apetitiva. Portanto, de um primeiro modo o involuntário pode se dar pela exclusão da força apetitiva. Trata-se aqui do involuntário por violência. De um segundo modo o involuntário pode se dar pela exclusão do conhecimento da força apreensiva, tratando-se então do involuntário por ignorância.

O involuntário por violência se divide em violento de modo simples e violento segundo algo.

4. O involuntário por violência de modo simples.

Violento de modo simples é aquele cujo princípio é externo.

Já foi dito que o involuntário por violência é aquele no qual foi excluído o movimento apetitivo. Ora, como o apetite é um princípio intrínseco, o violento [deverá ser possivelmente] por um princípio extrínseco. Porém, não tudo cujo princípio externo é violento, mas somente o que assim é por um princípio extrínseco de tal maneira que o apetite anterior não [se acrescente ao] mesmo. Por isso, o violento de modo simples é aquele no qual nada compete ao homem através de seu apetite.

5. O involuntário por violência segundo algo.

[Muitas vezes ocorre que] alguém opere certas coisas por causa do temor de um mal maior em que tem medo de incorrer, ou por causa de algum bem que teme perder. Por exemplo, se algum tirano ordena que alguém opere alguma baixeza sob a condição de que se tal não operar será morto, ou quando alguém numa tempestade marítima joga seus pertences ao mar. Frente a estas situações, coloca-se o problema de se saber se estas coisas devem ser ditas voluntárias ou involuntárias.

As operações acima citadas são mistas, possuindo tanto de voluntário como de involuntário. Porém, se aproximam mais das voluntárias do que das involuntárias. Consideradas absoluta e universalmente, são involuntárias, porque ninguém quererá [sem motivo] jogar suas coisas ao mar. Consideradas segundo as circunstâncias particulares que ocorrem no tempo em que se deve agir, elas são voluntárias. Ora, como os atos são acerca de [coisas] singulares, a condição destes atos mais deve ser julgada segundo as considerações singulares do que segundo as considerações universais. Portanto, tais operações são verdadeira e propriamente voluntárias, embora considerando-as universalmente e de modo simples sejam involuntárias, porque ninguém quanto é de si escolheria operá-las se não fosse por causa do temor.

Uma outra particularidade confirma que tais operações mais são voluntárias do que involuntárias.

Que estas operações que são feitas por causa do medo mais são voluntárias do que involuntárias pode ser adicionalmente visto pelo fato de que [em certas circunstâncias] elas merecem ser louvadas [e em outras] vituperadas, [o que não aconteceria se fossem de fato involuntárias].



6. Um erro em que caíram alguns filósofos.

Já que o homem é o que é segundo a razão, pareceu a alguns que o homem somente faz voluntariamente e per se aquilo que ele faz segundo a razão. [Segundo o que pensaram os que colocaram isto], quando o homem faz algo contra a razão por causa da concupiscência de alguma deleitação, ou por causa do desejo de algum bem exterior, o homem está fazendo algo [movido pela] violência. Portanto, [segundo esta opinião], as coisas deleitáveis e os bens exteriores, como as riquezas, são fazedoras de violência, na medida em que, sendo exteriores, coagem o homem a agir contra a razão.

Segundo Aristóteles, a opinião precedente é errônea, o que irá ser evidenciado através de quatro argumentos.

[Primeiro argumento]. Se as coisas exteriores, na medida em que são deleitáveis e parecem bens, são [causas de] violência, seguir-se-á que tudo o que agimos é por violência e que nada é voluntário: porque todos os homens, qualquer coisa que operem, operam por causa de algo deleitável, ou por causa de algo que de algum modo [é um] bem.

[Segundo argumento]. Tudo o que é operado pela violência e de modo involuntário é operado com tristeza. De fato, já no quinto livro da Metafísica se dizia que a necessidade é contristante, porque contrária à vontade. Ora, aqueles que operam para alcançar algo de deleitável, operam com deleitação. Portanto, não podemos operar isto por violência e não querendo.

[Terceiro argumento]. É ridículo colocar a causa nos bens exteriores e não acusar a si mesmo por tornar-se volúvel e deixar-se vencer por tais deleitações. De fato, a nossa vontade não é movida por necessidade por tais deleitações, ao contrário, pode apegar-se ou não a elas, pelo fato que nenhuma delas tem razão de bem universal e perfeito, assim como a felicidade, a qual é querida por todos necessariamente.

[Quarto argumento]. É igualmente ridículo que alguém afirme que ele mesmo é a causa das operações boas e virtuosas, e que as [coisas] deleitáveis sejam a causa das operações torpes, na medida em que

atraem a concupiscência. Isso é ridículo porque as operações contrárias se reduzem a uma mesma potência racional como a uma causa. Por isso, se o próprio agente é a causa das operações virtuosas, ele terá que ser também a causa das operações viciosas ao seguir [suas] paixões.





7. Como se dá o involuntário por ignorância.

Como nem tudo o que acontece por ignorância pode ser chamado de involuntário, [vamos mostrar os casos em que se dá e não se dá o involuntário por ignorância].

[O primeiro caso é tomado da ignorância em si mesmo]. A ignorância, [considerada em si mesma], pode ser de duas maneiras. De uma primeira maneira, na medida em que alguém ignora o que necessita fazer ou evitar em algo que [lhe é de sua competência]. Este modo de ignorância não causa a involuntariedade, porque ela não pode ocorrer no homem que tem uso da razão a não ser por negligência. De uma segunda maneira, a ignorância pode ser acerca de [certas] condições singulares, e é somente este modo de ignorância que pode causar o involuntário. O primeiro modo de ignorância pode ocorrer em algo de particular, como quando alguém julga por causa da concupiscência dever agora fornicar, ou em universal, como quando alguém opina que toda fornicação é ilícita. Como ambas estas ignorâncias são daquilo que compete [ao homem], nenhuma delas causa uma involuntariedade. Ao contrário, ao invés da involuntariedade, a primeira, que é em relação ao particular, é mais causa de malícia e pecado, e pela segunda, alguém mais merece ser vituperado, o que não acontece com o que é verdadeiramente involuntário. O segundo modo de ignorância diz respeito a condições singulares, por exemplo, que esta mulher seja esposa, que este homem seja pai, ou que este lugar seja sagrado. [Somente] a ignorância de tais circunstâncias singulares causa o involuntário, [mas não de modo suficiente]. De fato, para que segundo este segundo modo de ignorância algo seja dito involuntário, se requer ainda que, [se as circunstâncias forem posteriormente conhecidas], causem tristeza e arrependimento, como mais adiante se dirá.

[O segundo caso é tomado da ignorância ser causa ou concomitante da operação]. Quando algo é feito na ignorância, às vezes esta ignorância é causa daquilo que é feito, enquanto que em outras a ignorância se encontra como algo concomitante à operação, e não como sua causa. Este é o caso do embriagado, ou do que está irado, [que operam na ignorância], mas não por causa dela, e sim por causa do embriagamento ou da ira. De fato, o embriagamento e a ira causam a operação simultaneamente com a ignorância, de maneira

que aqui a ignorância é concomitante com a operação e não sua causa. De onde fica patente que, quando alguém assim opera por ignorância, mas não por causa dela, não é causada a involuntariedade.

[O terceiro caso é tomado do fato daquilo que é feito por causa da ignorância, ser contra ou simplesmente alheio à vontade]. Tudo o que é feito por causa da ignorância, de tal maneira que a ignorância seja a sua causa, é universalmente não voluntário, pelo fato que o ato da vontade não é trazido a isto que é feito. De fato, o ato da vontade não pode ser trazido naquilo que é completamente ignorado, já que o objeto da vontade é o bem conhecido. [Mas o fato de não ser voluntário não significa que seja contrário à vontade]. As coisas que são feitas por causa da ignorância, apesar de não serem voluntárias, podem entretanto se encontrar de modos diversos para com a vontade. Elas, assim, poderão ser ou contrárias à vontade, quando então a ação é dita propriamente involuntária, ou então poderão não ser contrárias à vontade, mas somente alheias [praeter] à vontade na medida em que são ignoradas. Estas últimas ações são ditas não voluntárias, mas não poderão ser chamadas de involuntárias. Serão contra a vontade quando depois de serem conhecidas provocarem a tristeza e o arrependimento, e isto porque, como está escrito no quinto livro da Metafísica, algo é contristante na medida em que é contrário à vontade. Já no caso daquele que opera algo por causa da ignorância, e não se entristece com o que fez depois de o saber, é diferente daquele que se arrepende. Este último é dito involuntário, enquanto que o primeiro é dito apenas não voluntário.



8. O voluntário.

Embora o involuntário pareça ser dito segundo a remoção do voluntário, todavia, no que diz respeito às causas, algo é dito voluntário pela remoção daquilo que causa o involuntário, que são a violência e a ignorância. Assim, como o involuntário é causado pela violência e pela ignorância, o voluntário deverá ser aquilo cujo princípio está no próprio operante, de tal maneira que com isso excluimos a violência, e de modo que o operante conheça as circunstâncias singulares que concorrem à operação, com o que excluimos a ignorância que causa o involuntário. Assim, o voluntário será aquilo cujo princípio é interno com ciência das circunstâncias.



II. A ELEIÇÃO

1. *Pertence à ciência moral considerar sobre a eleição.*

O motivo pelo qual pertence à ciência moral determinar acerca da eleição é porque a eleição maximamente parece ser própria da virtude, que é [objeto principal da ciência moral].

Que a eleição seja maximamente própria da virtude pode ser visto pelo fato de que, embora do hábito da virtude proceda a eleição interior e a operação exterior, o costume se é virtuoso ou vicioso é mais julgado pela eleição do que pelas obras exteriores. De fato, todo virtuoso elege o bem, mas às vezes não o opera por causa de algum impedimento externo. E o vicioso às vezes opera a obra da virtude, não todavia pela eleição virtuosa, mas pelo temor ou por causa de algum fim inconveniente, como a vanglória ou outro.

De onde fica patente que, pelo que foi dito, conclui-se que à presente ciência pertence a consideração da eleição.



2. O gênero da eleição é o voluntário.

A eleição está contida no gênero do voluntário, porque o voluntário se predica universalmente da eleição e de outros. Assim, toda eleição é um certo voluntário, mas o voluntário e a eleição não são inteiramente o mesmo, antes, o voluntário é a mais. O que se demonstrará por duas razões.

[A primeira razão consiste em que] as crianças e os outros animais têm em comum [com o homem] o voluntário, na medida em que espontaneamente pelo movimento próprio operam. Por voluntário, de fato, aqui se quer dizer que alguém espontaneamente e por movimento próprio opere, não todavia que opere pela vontade. Porém, as crianças e os outros animais não têm em comum [com o homem] a eleição, porque não operam por deliberação, que se requer à eleição; portanto, o voluntário é a mais do que a eleição.

[A segunda razão consiste em que] as coisas que fazemos repentinamente dizemos serem voluntárias, porque o princípio delas está em nós. Todavia, não dizemos que sejam segundo a eleição, porque não são feitas por deliberação. Portanto, o voluntário é mais do que a eleição.



3. O que a eleição não é.

Alguns disseram que a eleição seria a concupiscência, porque tanto a eleição como a concupiscência importam num movimento do apetite [ao] bem. Outros puseram que a eleição fosse a ira, talvez porque tanto na ira como na eleição existe [um] uso da razão. De fato, o que se ira se utiliza da razão, na medida em que julga a injúria que lhe foi feita digna de vingança. Outros ainda, considerando que a eleição se dá sem paixões, atribuíram a eleição à parte racional, ou quanto ao apetite, dizendo que a eleição é a vontade, ou quanto à apreensão, dizendo ser a eleição uma certa opinião.

Nestes quatro ítems, [comenta S. Tomás], de uma maneira simples estão incluídos todos os princípios dos atos humanos, que são a razão, à qual pertence a opinião, o apetite racional, que é a vontade, e o apetite sensitivo, que se divide em irascível, ao qual pertence a ira, e concupiscível, ao qual pertence a concupiscência.

Segundo Aristóteles, não tiveram razão os que colocaram a eleição como sendo alguma dessas quatro coisas.



4. Mostra-se, através de três razões, que a eleição não é ira nem concupiscência.

[A primeira razão é comum à ira e concupiscência]. Tanto a concupiscência como a ira são comuns aos homens e aos animais irracionais. Mas nos animais irracionais não encontramos a eleição, como já foi dito. Portanto, a eleição não é concupiscência, nem ira.

[A segunda razão vale somente para a concupiscência]. Se a eleição fosse concupiscência, todos os que operassem pela eleição operariam pela concupiscência e vice-versa. Mas isto é falso. [Quando os incontinentes não permanecem na própria eleição] por causa da concupiscência, estão operando segundo a concupiscência, mas não segundo a eleição. Os continentais, inversamente, operam pela eleição, não todavia pela concupiscência, à qual resistem pela eleição, conforme será explicado no sétimo livro. Portanto, a eleição não pode ser o mesmo que a concupiscência.

[A terceira razão vale para a ira]. [Segundo ela], a eleição será muito menos ira do que concupiscência. Mesmo segundo a aparência, as coisas que são feitas por causa da ira, não parecem ser feitas segundo a eleição, pelo fato de que, devido à velocidade do movimento da ira as coisas que são feitas pela ira são maximamente repentinas. Embora, de fato, na ira exista algum uso da razão, na medida em que aquele que se ira principia a ouvir a razão que julga que a injúria deva ser vingada, todavia não a ouve perfeitamente na determinação do modo e da ordem da vingança. De onde se vê que a ira maximamente exclui a deliberação, que é requerida à eleição. Já a concupiscência não opera tão repentinamente. De onde se conclui que as coisas que são feitas pela concupiscência, não parecem ser tão afastadas da eleição como as coisas que são feitas pela ira.



5. A diferença entre a eleição e a vontade.

Embora a eleição seja próxima à vontade, a eleição também não é a vontade. Tanto a vontade como a eleição pertencem à mesma potência, que é o apetite racional, que é dito vontade. Mas vontade designa o ato de tal potência relacionado com o bem absoluto. A eleição designa o ato da mesma potência relacionado com o bem na medida em que pertence à nossa operação, pela qual nos ordenamos em algum bem. Isto pode ser mostrado através de três razões.

[Primeiramente], pelo fato que a eleição se refere à nossa operação, não é dita ser do impossível. Por isso, se alguém afirma ter [feito eleição] de algo impossível, [será tido como] estulto. Mas a vontade, dizendo respeito ao bem de modo absoluto, pode ser de qualquer bem, ainda que seja impossível. Por exemplo, alguém poderá querer ser imortal, o que é impossível segundo o estado desta vida corruptível. Portanto, a eleição e a vontade não são o mesmo.

[Em segundo], a vontade de alguma pessoa pode ser acerca das coisas que não se fazem por ele: por exemplo, aquele que assiste a um duelo, pode querer que vença [um ou outro dos duelantes]. Mas ninguém [fará eleição] destas coisas que são feitas por outros, mas somente daqueles que ele estima poderem ser feitas por si mesmo. Portanto, a eleição difere da vontade.

[Em terceiro] a vontade é mais do fim do que daquilo que é para o fim, porque as coisas que são para o fim nós as queremos por causa do fim. Mas a eleição é somente das coisas que são para o fim, e não do próprio fim, porque o fim na eleição é pressuposto, como já predeterminado. Por exemplo, a saúde, que é fim da medicação, nós a queremos de modo principal. Mas [fazemos eleição] dos remédios pelos quais somos sarados. De modo semelhante, nós queremos ser felizes, que é o fim último, e isto nós dizemos querer. Mas não é [correto] dizer que [fazemos] eleição de nós sermos felizes. Portanto, a eleição não é o mesmo que a vontade.

[Podemos concluir dizendo que] a raiz de toda diferença, à qual universalmente todas as preditas diferenças se reduzem é que a eleição é acerca das coisas que estão em nosso poder. Esta é a causa do porque a eleição não é nem dos impossíveis, nem das

coisas que são feitas pelos outros, nem do fim, que em geral é pré-constituído em nós pela natureza.



6. As três coisas que caem debaixo da eleição humana: o honesto, o útil e o deleitável.

Três [coisas] caem debaixo da eleição humana: o bem honesto, o útil e o deleitável. A deleitação é encontrada em todos os animais, porque não somente é segundo a parte intelectiva, mas também segundo a sensitiva. Já o útil e o honesto pertencem somente à parte intelectiva, porque o honesto é o que é feito segundo a razão [e é o bem de modo simples, simpliciter, em latim, que é apetecido segundo se pelo apetite racional], enquanto que o útil importa uma ordenação de algo em outro, e ordenar é próprio da razão. A deleitação se segue a todas as coisas que caem debaixo da eleição: o honesto é deleitável ao homem na medida em que é conveniente à razão, o útil é deleitável por causa da esperança do fim. Não ocorre, porém, o inverso, que todo deleitável seja útil ou honesto, como é manifesto nas deleitações sensíveis.

7. Que a eleição não é o mesmo que a opinião.

Depois de termos mostrado que a eleição não é o mesmo que a concupiscência, nem o mesmo que a ira, as quais pertencem ao apetite sensitivo, nem o mesmo que a vontade, que pertence ao apetite racional, agora vamos mostrar que também não é o mesmo que a opinião, que pertence à razão. Vamos porém mostrar que a eleição não é o mesmo que a opinião de duas maneiras:

A.
Primeiro,
que não
é o
mesmo
que a
opinião,
tomada
esta de
modo
universal;

B.
Segundo,
que não
é o
mesmo
que a
opinião
das
coisas
que
caem
debaixo
de nossa
operação.

8. A eleição não é o mesmo que a opinião, universalmente tomada.

[Primeira demonstração]: a opinião pode ser acerca de todas as coisas, e não menos acerca das coisas eternas e impossíveis do que acerca das coisas que estão em nosso poder. Mas a eleição, conforme foi dito, é somente acerca das coisas que estão em nós, como foi explicado. Portanto, a eleição não é o mesmo que a opinião.

[Segunda demonstração]: as coisas que são divididas por divisões diversas diferem e não são o mesmo. Ora, a opinião se divide em falsa e verdadeira, que pertence à força cognoscitiva, cujo objeto é o verdadeiro. Já a eleição é dividida pelo bom e mau, pelos quais a opinião não é dividida, pertencendo a eleição à força apetitiva, cujo objeto é o bem [bonum].

Destas coisas se conclui que a eleição não é o mesmo que a opinião, tomada esta última de modo universal.

9. A eleição não é o mesmo que a opinião acerca das coisas que caem debaixo de nossa operação.

[Primeira demonstração]: a eleição principalmente diz respeito às nossas ações. De fato, [fazemos eleição] de que, por exemplo, tomemos isto ou disto fujamos, ou qualquer outra coisa que pertença às nossas ações. Já a opinião diz respeito principalmente à coisa. De fato, nós opinamos o que é isto, como por exemplo, que é pão, ou para o que convém, ou como dele se deve utilizar. A opinião não tem como objeto principal nossas operações, por exemplo, que opinemos se nós devemos ir ao encontro ou fugir de algo. Isto acontece porque as nossas operações são acerca de coisas singulares e contingentes, de onde que o seu conhecimento ou opinião não é muito procurado por causa da verdade que haja nelas, mas somente por causa da operação [que se deve acerca delas fazer no caso]. Portanto, daqui se conclui que a eleição não é o mesmo que a opinião.

[Segunda demonstração]: a eleição é louvada na medida em que ordena corretamente algo ao seu fim, enquanto que a opinião é louvada se é verdadeira acerca de algo. Assim, o bem e a perfeição da eleição consiste em uma certa retitude, enquanto que o bem e a perfeição da opinião é a verdade. Ora, as coisas cujas perfeições são diversas são diversas. Portanto, a eleição não é o mesmo que a opinião.

[Terceira demonstração]: se a opinião e a eleição fossem o mesmo, seria necessário que os mesmos fossem aqueles que fizessem eleição do ótimo e que tivessem uma opinião verdadeira dele. Mas isto é manifestamente falso. De fato, alguns opinam [segundo a verdade] o que é melhor universalmente, porém, por causa da malícia não [fazem eleição] do que é melhor, mas do que é pior. Portanto, a eleição não é o mesmo que a opinião.

10. O que é a eleição.

[Para se determinar o que seja a eleição, é preciso determinar primeiramente acerca do conselho].

[Tendo já mostrado que a eleição não é a concupiscência, nem a ira, nem a vontade, nem a opinião, resta agora considerar o que ela é]. [Já foi mostrado que] a eleição está contida no gênero do voluntário, porém nem todo voluntário é eleição, mas sim o voluntário pré aconselhado. Ora, como o conselho é um ato da razão, concluímos que a eleição necessariamente se dá juntamente com um ato da razão e do intelecto, [que é o conselho]. [Assim, para manifestarmos o que seja a eleição, será preciso primeiramente colocar o que seja o conselho].

11. Das coisas em que não há conselho.

Não há conselho das coisas eternas, isto é, das que existem sempre e sem movimento. Tais coisas são ou aquelas cujas substâncias não estão sujeitas ao movimento, como as substâncias separadas, ou aquelas que, posto que segundo o seu ser estejam na matéria móvel, todavia segundo a razão são abstraídas de tal matéria, como são [os seres] matemáticos.

Do mesmo modo, não há conselho acerca das coisas que, ainda que se movam, o movimento delas é sempre uniforme. Um exemplo disso seria o sol, [em seu] movimento circular.

Também não há conselho das coisas que existem [com o] movimento, mas que em geral [se movem] do mesmo modo, embora às vezes em menor número de circunstâncias [se movam] de modo diferente, [por acidente]. Por exemplo, é o caso das secas que acontecem durante o verão, [via de regra].

Também não há conselho das coisas que acontecem pela sorte, como o achado de um tesouro. Assim como as três primeiras coisas referidas não são provenientes de nossa operação, assim as coisas que são pela sorte não podem ser de nossa premeditação, porque são imprevistas e além da intenção.

Não somente os homens não [fazem conselho] das coisas necessárias, naturais e fortuitas, como nem tampouco de todas as coisas humanas, como por exemplo, aqueles que vivem numa nação não [fazem conselho] de como os que vivem numa outra nação muito distante devem se comportar.

A razão comum de todas as [cinco] coisas preditas, pela qual não [tomamos conselho] das mesmas, é porque nenhuma delas, isto é, as necessárias, as naturais, as fortuitas, ou as feitas por outros homens, são feitas por nós.



12. Das coisas em que há conselho.

Segue-se do que foi dito acerca das coisas em que não há conselho, que as coisas em que há conselho são as [coisas] operáveis que existem em nosso poder. De fato, o conselho se ordena à operação.

Que isto se siga do que foi dito acerca das coisas em que não há conselho, ocorre porque além destas cinco coisas ali enumeradas das quais não há conselho, somente restam aquelas que estão em nós, das quais dissemos que há conselho. De fato, há quatro causas das coisas:

A. A natureza, que é princípio do movimento, ou das coisas que sempre se movem do mesmo modo, ou das coisas que em geral observam um movimento uniforme.

B. A necessidade, que é causa das coisas que são sempre do mesmo modo e sem movimento.

**C. A sorte,
que é causa
por acidente
além da
intenção do
agente,
debaixo da
qual
também
está contida
o acaso.**

**D. O
intelecto, e
tudo o mais
que produz
aquilo que é
feito pelo
homem,
como a
vontade e o
sentido e
outros
princípios
mais.**

Esta causa é diversificada segundo os diversos homens, de tal maneira que cada homem [toma conselho] dos operáveis que podem ser operados por eles mesmos, enquanto que aqueles que por outras causas são feitos não há conselho.



13. Das coisas em que há conselho, consideradas segundo suas condições.

Aristóteles coloca três condições para as coisas acerca das quais há conselho.

[A primeira: que aconteça com freqüência, mas não sempre]. Para que haja conselho de uma coisa, é necessário que esta coisa aconteça com mais freqüência, mas que, porque apesar disso pode suceder de modo diferente, é incerto como acontecerá. [E isto é assim porque], se alguém quisesse deduzir por conselho acerca das coisas que rarissimamente acontecem, como por exemplo, se uma ponte de pedra pela qual transita irá cair, nunca então o homem algo operaria.

[A segunda condição de algo para que acerca dela haja conselho é que acerca dela] não deve estar determinado como se deva agir. De fato, o juiz não toma conselho acerca de como deve sentenciar nos casos que são estatuídos por lei, mas somente nos casos nos quais não há nenhuma lei determinada.

[A terceira condição: que seja uma coisa grande]. Tomamos para nós, para nos aconselharmos, outras pessoas, nas coisas grandes, como que não acreditando que nós mesmos sejamos suficientes a discernir o que é necessário fazer. Assim se torna patente que o conselho não deve ser de qualquer coisa pequena, mas de coisas grandes.





14. Sobre o modo e a ordem do conselho.

Como o conselho é uma certa aquisição prática acerca dos operáveis, é necessário que, assim como na inquisição especulativa se supõem os princípios e se [procuram] outras coisas, assim também aconteça com o conselho.

Assim, vamos mostrar primeiro o que se toma por suposto no conselho. Segundo, o que é procurado no conselho.

Para tanto, deve-se considerar que nos operáveis o fim é como princípio, porque do fim depende a necessidade dos operáveis, conforme está explicado no segundo livro da Física. Portanto, devemos tomar o fim como suposto.

Por isso é que dizemos que não tomamos conselho acerca do fim, mas somente das [coisas] que se ordenam ao fim, assim como nas coisas especulativas não inquirimos acerca dos princípios, mas sim das conclusões.

Isto pode ser evidenciado através de dois exemplos. Primeiro, o exemplo do médico, que não [toma conselho] se deve devolver o enfermo à saúde, mas supõe isto como um fim. Segundo, o exemplo do político, que não [toma conselho] se deve promover a paz, que se acha para com a cidade assim como a saúde para com o corpo do homem, a qual consiste na concordância dos humores assim como a paz na concordância das vontades.

Suposto o fim, a primeira intenção do que [toma conselho] é como, isto é, através de qual movimento ou ação podemos alcançar aquele fim, ou por qual instrumento devemos nos mover ou agir para o fim, por exemplo, pelo cavalo ou pelo navio.

A segunda intenção é [decidir], quando a algum fim podemos chegar por diversos instrumentos ou ações, através de quais delas mais facilmente e melhor se chega.

A terceira intenção é, se acontecer que por só um instrumento ou movimento se chegue ao fim, ou por um ótimo [instrumento ou movimento], que se procure como por este ao fim chegaremos.

E finalmente, se aquilo pelo qual se chega ao fim não é [possuído] de imediato, é necessário inquirir como poderá ser [possuído].

Por isso a causa, que é primeira na operação, é última no achado [do conselho], porque aquele que [toma conselho] investiga por modo de uma certa resolução. E assim, porque o que [toma conselho] inquire resolutivamente, é necessário que sua inquirição seja conduzida até aquilo que é princípio na operação, já que o último na resolução será o primeiro na geração ou na operação. Assim, quando depois da inquirição do conselho se chega a aquilo que é necessário primeiramente operar, se os que [tomam conselho] descobrem aquilo ser impossível, desistem e abandonam todo aquele negócio como desistentes. Se, porém, se torna evidente que é possível aquilo que foi achado pelo conselho, imediatamente começam a operar, porque, como foi dito, é necessário ser primeiro na operação aquilo ao qual a investigação resolutiva do conselho tem por término.



15. A comparação do conselho à eleição.

O conselho pode ser comparado à eleição de um primeiro modo quanto ao objeto ou matéria de ambos. Quanto ao objeto, tanto o aconselhável como o elegível são idênticos, porque tanto o conselho como a eleição são das coisas que são operadas por causa de um fim.

De um segundo modo o conselho e a eleição podem ser comparados entre si quanto à sua ordem. Quanto à ordem, o conselho precede a eleição, porque só quando algo já está determinado pelo conselho é então [feita a sua eleição].

16. O que é a eleição.

**[A partir do que foi dito, pode-se compreender o que é a eleição].
Como o elegível nada mais é do que algo do número das coisas que estão em nosso poder, que é considerado pelo conselho, conseqüentemente a eleição nada mais é do que o desejo das coisas que estão em nosso poder, proveniente do conselho. Por isso a eleição é chamada de desejo aconselhável. De fato, a eleição é ato do apetite racional, que é dito vontade.**



III. SOBRE A VONTADE.

1. O que é a vontade.

[O ato da vontade é denominado pela sua própria potência e por aquilo em que a potência por primeiro e per se tende]. Como foi dito anteriormente, a vontade é mais do fim do que daquilo que se ordena ao fim, porque as coisas que se ordenam a um fim nós a queremos por causa do fim. [Por vontade, aqui se pretende significar] o ato da potência da vontade. Ora, o ato de qualquer potência é denominado pela própria potência que diz respeito àquilo em que a potência por primeiro e per se tende, assim como a visão é dita ato da potência visiva por sua ordenação ao visível. Deste modo é que o intelecto é dito por relação aos primeiros princípios, os quais per se e por primeiro se comparam à potência intelectiva. De onde que a vontade é dita propriamente dos fins que como certos princípios por primeiro e per se dizem respeito à potência da vontade. [Aqui então, coloca-se o problema de se determinar quais sejam estes fins que por primeiro e per se dizem respeito à potência da vontade].

[Os antigos filósofos colocaram duas opiniões sobre os fins que por primeiro e per se dizem respeito à vontade]. A primeira [pertence àqueles cujo parecer era] que a vontade fosse daquilo que é bem per se. A segunda [pertence àqueles cujo parecer era] que a vontade fosse daquilo que aparece como bem [voluntas sit eius quod est apparens bonum].

Se fosse verdade a opinião daqueles que dizem que nada é voluntabile, isto é, aquilo em que a vontade é trazida, a não ser o que é bem per se, seguir-se-ia que não seria voluntabile aquilo que alguém não corretamente quisesse.

Se fosse verdade a opinião daqueles que dizem que o voluntabile é o bem aparente, seguir-se-ia que nada seria voluntabile segundo a natureza, mas para cada um seria voluntabile aquilo que a si mesmo parecesse. Ora, a diversas pessoas parecerão voluntabiles coisas diversas, e às vezes coisas contrárias. [Se isto acontecesse com a cor], de tal maneira que não fosse a cor o visível, mas aquilo que

parecesse cor, seguir-se-ia que nada seria visível [segundo a natureza]. [Ora], isto é inconveniente, porque para qualquer potência natural há um objeto determinado [segundo a natureza]. Portanto, não pode ser verdade que a vontade é do que aparenta ser bem [apparens bonum].

A solução dos inconvenientes que se seguem a ambas as opiniões acima é conseguida distinguindo-se que, de modo simples é voluntabile o bem per se, e segundo algo [secundum quid] é voluntabile o bem aparente.



2. Que a virtude está em nós, isto é, em nosso poder [ou potestate].

Acima foi explicado que a eleição [pertence ao gênero] do voluntário. Ora, como a vontade é acerca do fim, enquanto que o conselho e a eleição acerca das coisas que se ordenam ao fim, por consequência, as operações acerca das coisas que se ordenam ao fim são segundo a eleição, e portanto, voluntárias. Mas as operações das virtudes são acerca [das coisas que se ordenam ao fim]. Portanto, terão que ser voluntárias. Logo, a própria virtude será voluntária e em nós, isto é, existem em nosso poder [potestate].

3. Que a malícia também está em nós, isto é, em nosso poder [potestate].

A malícia, isto é, o vício oposto à virtude, também está em nosso poder. A razão disso é idêntica à anterior, ou seja, porque as suas operações são voluntárias. [Portanto, para demonstrar que a malícia também está em nosso poder, deveremos apenas mostrar que suas operações são voluntárias].

Se o operar está em nosso poder, é necessário que o não operar também esteja em nosso poder. Porque se o não operar não estivesse em nosso poder, impossível seria que nós não operássemos. Portanto, seria necessário que nós operássemos. Logo, o operar não proviria de nós, mas da necessidade. Vice versa, pode-se demonstrar do mesmo modo que se o não operar está em nosso poder, será necessário que o operar também esteja. Assim, portanto, deveremos dizer que em qualquer coisa que a afirmação esteja em nós, a negação também e vice versa. Ora, as operações das virtudes e dos vícios diferem segundo a afirmação e a negação. De onde se tira a consequência que se a operação das virtudes está em nós, como foi demonstrado, também a operação dos vícios estará em nós. E assim se conclui que o próprio vício estará em nós, isto é, em nosso poder.

4. É um erro dizer que ninguém quer o mal.

Alguns afirmam que ninguém pode querer o mal, porque o bem é aquilo que todos apetecem, e por consequência a vontade [fugiria] per se do mal. Esta colocação é errônea, [porque já tendo sido demonstrado que] a malícia é algo voluntário, não pode ser que ninguém queira o mal.

Vamos considerar em seguida as raízes deste erro segundo o qual alguns afirmam que ninguém pode ser voluntariamente mau. Primeiro, quanto à disposição interior pela qual pode alguém inclinar-se ao mal [com exclusão] de sua vontade. Segundo, quanto à força apreensiva pela qual alguém julga o bem e o mal.



5. Sobre os que disseram que por uma disposição interior pode o homem inclinar-se ao mal [com exclusão] da sua vontade.

Aristóteles já havia afirmado que está em poder do homem que ele seja diligente ou negligente acerca de algo. Mas alguns negaram isso, dizendo que vemos os fleugmáticos serem naturalmente preguiçosos, os coléricos serem naturalmente iracundos, os melancólicos tristes e os sanguíneos alegres. Segundo isto seguir-se-ia não estar em poder do homem que seja diligente.

[O filósofo responde a este argumento dizendo que] uma pessoa pode ser dita ser de um certo modo de duas maneiras. De uma primeira maneira, segundo uma disposição corporal ou conseqüente a uma complexão do corpo ou conseqüente a uma impressão dos corpos celestes. De uma segunda maneira, por uma disposição de parte da alma, a qual é um hábito pelo qual a vontade ou a razão se inclina à operação.

[O primeiro modo, segundo uma disposição corporal ou impressão dos corpos celestes], não pode de modo imediato mudar o intelecto ou vontade que são potências inteiramente incorpóreas que não se utilizam do órgão corporal. De tais disposições pode seguir-se alguma mutação da parte do apetite sensitivo que se utiliza do órgão corpóreo, cujos movimentos são as paixões da alma. Portanto, segundo estas disposições [corporais ou provenientes da impressão dos corpos celestes] a razão e a vontade, princípios dos atos humanos, não podem ser mais movidas do que o possam ser pelas paixões da alma, das quais Aristóteles falou no livro primeiro que são persuadíveis pela razão.

[Quanto ao segundo modo, segundo uma disposição de parte da alma que é um hábito que inclina a vontade e a razão à operação], deve-se saber que os hábitos da alma segundo os quais alguém é negligente ou injusto, são voluntários, tanto é que por causa deles as pessoas são vituperadas. Vamos mostrar primeiro que estes hábitos da alma são voluntários quanto à sua geração. Segundo, que já não são voluntários depois que a sua geração se completou.

[Que os hábitos da alma são voluntários quanto à sua geração pode ser evidenciado considerando que] os hábitos maus diferem assim como os atos maus. Alguns são hábitos maus que levam à fuga do

bem agir. Outros são hábitos maus que levam a mal agir, seja em prejuízo de outros, seja em desordenação própria. Tanto dos primeiros como dos segundos os próprios homens são a causa. Dos primeiros, que levam à fuga do bem agir, os homens também são causa que eles mesmos se tornem injustos, na medida em que fazem o mal aos outros, ou incontinentes, na medida em que conduzem a sua vida em bebidas supérfluas ou outras coisas que pertencem à deleitação do tato. De fato, observamos que operações singulares conduzem a disposições para operar de modo semelhante. Se, portanto, alguém quer alguma causa da qual sabe seguir-se um tal efeito, conseqüentemente ele quererá aquele efeito. E embora talvez não queira aquele efeito per se, todavia mais quererá que aquele efeito se dê do que quererá que a causa não exista. Por exemplo, se alguém quer caminhar no verão, sabendo que suará, conseqüentemente quererá suar. Embora não queira suar per se, todavia quererá mais padecer o suor do que abster-se de caminhar. Diferente seria se o homem não soubesse que tal efeito se segue a tal causa, como por exemplo, não é voluntário se alguém caminhando na estrada for assaltado, porque isto não era pré conhecido. Ora, é evidente que os homens que fazem as coisas injustas se tornam injustos, e os homens que cometem estupro se tornam incontinentes. Portanto, é irracional que alguém queira fazer o que é injusto e não queira ser injusto, ou queira cometer estupro e não queira ser incontinente. De onde se conclui com evidência que, se não ignoramos e operamos voluntariamente aquilo do qual se segue que sejamos injustos, voluntariamente seremos injustos.

[Que os maus hábitos não mais se sujeitam à vontade depois de gerados pode ser evidenciado pelo seguinte]. Não porque voluntariamente alguém se tornou injusto, quando quer que queira deixará de ser injusto e se tornará justo. Isto pode ser mostrado por semelhança nas disposições corporais. Se alguém que anteriormente era são, cai na doença voluntariamente por viver de modo incontinente, utilizando-se imoderadamente da comida e da bebida e não obedecendo aos médicos, no princípio estava em seu poder não adoecer. Mas depois que cometeu a ação, tomada já a comida supérflua ou nociva, não está mais em seu poder que não adoça. Assim também ocorre com os hábitos dos vícios. De onde dizemos que os homens são voluntariamente injustos e incontinentes, embora que depois de feitos tais, não mais está em seu poder que imediatamente deixem de ser injustos ou incontinentes. A isto, de fato, se requereria um grande estudo e exercício.





6. Sobre os que disseram que devido à força apreensiva pela qual alguém julga o bem e o mal o homem não pode querer o mal voluntariamente.

O bem move o apetite na medida em que é apreendido. Assim como o apetite ou inclinação natural segue a forma que é inerente por natureza, assim o apetite animal segue a forma apreendida. Portanto, para que algo seja apetecido, pré exige-se que seja apreendido como bem. De onde que cada um deseja aquilo que parece para si ser bem. Ora, aqui alguém poderá dizer que não está em nosso poder que isto [ou aquilo] nos pareça [como] bem, já que não somos senhores da fantasia, mas tal como cada um é, tal ou tal coisa lhe parecerá apetecível como bem e fim. Por exemplo, observamos que nos animais cada animal apetece alguma coisa [diferente] como bem e fim de acordo com a disposição de sua natureza, de onde que diversos animais terão diversos atos e operações, embora todos os animais de uma espécie tenham movimentos e operações semelhantes. Já na espécie humana são encontrados diversos homens tendo diversos movimentos e operações. Deste fato alguns pensaram que isso fosse por causa de uma disposição natural que a um homem isto lhe pareceria como bem, enquanto que a outro homem esta outra coisa lhe pareceria como bem, de tal maneira que quanto a isto o homem não teria domínio ou poder.

Aristóteles discorda desta opinião dos filósofos. Para mostrar isto, deve-se primeiramente considerar que algo pode parecer a alguém como bem de duas maneiras. De uma primeira maneira, universalmente, como através de certas considerações especulativas. O julgamento do bem que provém deste primeiro modo não é consequência de nenhuma disposição particular, mas da força universal da razão silogizante [em coisas tais como] as operações que são pela natureza. Mas nas operações que são contingentes, a razão não é coagida a consentir nisto ou naquilo, como acontece nos [raciocínios] demonstrativos, pois o homem tem poder de assentir a uma ou a outra parte da contradição. Daí que de um segundo modo, algo poderá parecer a alguém como bem através de um conhecimento prático por comparação à obra [opus]. É deste tipo de julgamento que Aristóteles aqui pretende falar. Segundo este modo de julgamento, alguém pode ser levado [a reconhecer] algo como bem de duas maneiras: de uma primeira maneira

[reconhecerá] algo como bem de modo simples e segundo se, e de uma segunda maneira não de modo simples e segundo se, mas enquanto o agora. [Estes dois modos correspondem a] dois modos do apetite ser a algo inclinado: o primeiro segundo o hábito, e o segundo segundo as paixões da alma. Segundo as paixões da alma acontecerá que alguém julga algo como bem [por causa] do agora. Por exemplo, aquele que teme o afundamento do navio, por causa da paixão do temor lhe parecerá bem por causa do agora, que jogue a bagagem ao mar, e o concupiscente que fornicar. Segundo o hábito provém o juízo pelo qual o homem julga ao ser bom segundo se e de modo simples, e é deste que Aristóteles fala aqui. Como o homem de alguma forma é causa de seu mau hábito por causa de seu costume de pecar, por consequência também será causa de sua fantasia consequente a tal hábito, isto é, das aparições pelas quais a si lhe parecerá ser isto bem per se. [De onde que não é verdade que o homem não tem domínio sobre o que a si lhe parece como bem].





7. Objeção à argumentação de Aristóteles.

Alguém poderá dizer que os homens estimam um dado fim ser ótimo não por sua própria espontaneidade, mas por seu nascimento. Por exemplo, assim como o homem julga bem das cores pela vista exterior, que ele possui pelo seu nascimento, assim também por nascimento teria uma boa disposição da vista interior, pela qual julga e deseja aquilo que é bem segundo a verdade. Assim, o nascimento verdadeiramente bom e perfeito seria aquele através do qual o homem nasceria conaturalmente àquilo que é bem máximo e ótimo, coisa que o homem não poderia alcançar por algum outro meio ou disciplina, sendo necessário que nele existisse por natureza.

[Quanto a isto Aristóteles responde que] deve-se primeiro considerar que esta parece ser a posição de alguns matemáticos que colocavam que o homem em seu nascimento é disposto em virtude dos corpos celestes, para que faça isto ou aquilo. Aristóteles, no livro III do De Anima, atribui esta posição àqueles que não viam diferença entre o sentido e o intelecto. Se, de fato, alguém disser que a vontade humana é tal que possa ser induzida pelos corpos celestes ou pelo sol, conseqüentemente a vontade e a razão, na qual está a vontade, será algo corpóreo, assim como o sentido, porque não é possível que aquilo que em si é incorpóreo seja movido pelo corpo. Os corpos celestes podem causar alguma disposição no corpo humano, pelo qual se incline o apetite sensível, cujos movimentos são as paixões da alma. De onde se conclui que os corpos celestes não podem e fazer com que alguém tenha inclinação a julgar algo ser bem de modo simples e segundo se, como através do hábito eletivo da virtude e da malícia. Somente poderão levar alguém a julgar algo ser bem enquanto agora, como acontece pelas paixões. O mesmo deve ser dito das inclinações que acontecem devido à complexão natural. Agora, de fato, não estamos tratando dos julgamentos pelos quais algo é julgado bem devido a uma paixão, porque a vontade pode a este julgamento não seguir, mas do julgamento pelo qual algo é julgado bem devido a um hábito. De onde se conclui que a objeção levantada não exclui a precedente resposta de Aristóteles.





IV. A VIRTUDE DA FORTALEZA.

1. O que é a fortaleza.

A fortaleza é um termo médio acerca [das paixões] do temor e da audácia. A fortaleza implica numa certa firmeza de ânimo, pela qual a alma permanece imóvel contra o temor do perigo.



2. O objeto das paixões acerca das quais a fortaleza é termo médio.

[Vamos investigar o objeto das paixões acerca das quais a fortaleza é o termo médio, isto é], o objeto do temor e da audácia. [Ao fazer isto, investigaremos principalmente o objeto da paixão do temor], acerca do qual a fortaleza se refere de modo principal, [mais do que à audácia]. [Entretanto, se no que segue se dará mais atenção ao objeto do temor, não significa que descartamos o objeto da audácia, o qual é o mesmo que do temor]. Aquilo do qual alguém foge por temor é o mesmo que alguém por audácia enfrenta.

3. O objeto do temor, o terrível, universalmente falando, é qualquer mal [esperado].

Aquilo que tomamos, como objeto do temor, é o terrível. Universalmente falando, o terrível é qualquer mal. Assim é que os filósofos definem o temor dizendo que é a expectativa do mal, aonde por expectativa se entende qualquer movimento do apetite em algo futuro.



4. Que a fortaleza não é acerca de qualquer temor, isto é, acerca do temor de qualquer mal.

A fortaleza não é acerca do temor de qualquer mal. [Portanto, devemos declarar primeiro acerca do temor de quais males não é a fortaleza, para depois declarar acerca do temor de quais males é a fortaleza].

[A fortaleza não diz respeito ao temor da infâmia]. [Isso pode ser mostrado pelo fato de que] o forte é louvado por não temer. Ora, existem coisas que é necessário temer para bem viver. [E não só isso], como também é bom temer estas coisas na medida em que o próprio temor não somente é necessário à conservação da honestidade, mas também o próprio temor é algo honesto. Isto é patente na infâmia, porque quem teme, é louvado como decente, enquanto que aquele que a semelhante mal não teme, é vituperado. Portanto, é patente que a fortaleza não pode ser acerca do temor de tais males.

[A fortaleza não diz respeito ao temor da pobreza]. O motivo pelo qual a fortaleza não diz respeito ao temor da pobreza, nem da enfermidade é porque nenhuma delas pertence à malícia do homem, no sentido em que o próprio homem não é a sua causa. Portanto, estas coisas, [a pobreza e a enfermidade, não é necessário temer]. De fato, em vão o homem temerá as coisas que não pode evitar. Ao contrário, o homem deve temer as coisas nas quais poderá cair por sua própria malícia, porque assim o temor será útil para evitá-las. Portanto, como não importa temer a [pobreza], quem a esta permanece impávido, não é chamado forte a não ser talvez segundo uma semelhança, porque não temer a pobreza parece pertencer a uma outra virtude, chamada de liberalidade, por cujo ato alguém é levado a gastar audaciosamente o [seu] dinheiro. [E, além disso, é fácil ver que os liberais não são fortes necessariamente, porque poderão] perante maiores perigos como os da guerra se tornar tímidos. Portanto, não há fortaleza no que diz respeito ao temor da pobreza.

[A fortaleza não diz respeito a qualquer temor de males pessoais]. Nenhum homem é dito tímido porque tema que seja injuriado ou invejado, ou os seus filhos e sua esposa, ou outros [males semelhantes]. Também ninguém é dito forte porque não teme os

flagelos, mas antes enfrenta com audácia os flagelos, porque estes não são maximamente terríveis. Alguém será dito forte de modo simples pelo fato que é forte acerca do que é maximamente terrível. Quem em algumas outras coisas for intrépido, não será dito forte de modo simples, mas naquele gênero.





5. Acerca de qual temor é a fortaleza.

[A fortaleza propriamente diz respeito ao temor do perigo de morte]. [Conforme explicado], alguém será dito forte de modo simples pelo fato de ser intrépido acerca das coisas que são maximamente terríveis. De fato, a virtude é determinada segundo o último em potência, como está explicado no primeiro livro do De Caelo. Ora, entre todas as coisas, a mais terrível é a morte. Portanto, a fortaleza propriamente diz respeito ao temor dos perigos de morte.

A fortaleza não diz respeito à morte que alguém enfrenta em qualquer caso ou negócio, como no mar ou na enfermidade, mas sim acerca da morte que alguém sustenta por coisas ótimas, como acontece quando alguém morre na guerra por causa da defesa da pátria. De fato, é um bem que alguém exponha a sua vida pelo bem comum. Já no que diz respeito às outras corrupções citadas, como a da morte no mar ou na doença, a fortaleza não é louvável, nem desta morte se seguirá algum bem. De onde se conclui que enfrentar com audácia tais perigos não pertence à virtude da fortaleza.

Finalmente, [como conclusão], devemos lembrar que a fortaleza não é somente de modo principal acerca do temor da morte, mas também acerca da audácia em tais perigos.





6. Como se dá o ato da fortaleza.

Como o temor está no irascível, cujo objeto é o árduo, o temor não é senão de algum mal que é de alguma forma elevado para as faculdades do temente.

[Os males podem ser elevados para as faculdades do homem de dois modos: estando acima do homem ou segundo o homem].

[De um primeiro modo, estando acima do homem], [na medida em que] excedem [a própria] faculdade do homem, pelo que o homem não pode resistir [a este mal], como são os terremotos, as inundações e outras coisas tais. Tais males são terríveis para qualquer homem que os saiba, e que possua um reto julgamento do intelecto.

[De um segundo modo, sendo] segundo o homem, na medida em que não excedem as faculdades humanas de resistência. Tal é o caso de uma invasão de inimigos.

[Deve-se dizer] que convém ao homem que possui um intelecto sadio que tema os males que excedem sua capacidade de resistência. O forte temerá estas coisas; todavia, em caso de necessidade ou de utilidade, os enfrentará conforme necessário, do modo como julgar a reta razão própria do homem, de tal maneira que por causa de tais temores não se afaste do julgamento da razão, mas enfrente tais coisas terríveis, apesar de grandes, por causa do bem, que é o fim da virtude.

Ocorre às vezes que alguém teme os terríveis que estão acima do homem ou que são segundo o homem mais ou menos do que a razão julga, e ainda mais, poderá acontecer que coisas que não sejam terríveis sejam temidas como terríveis, e nisto consiste o pecado do homem, que é principalmente contra a reta razão.

Quem enfrenta o que é necessário enfrentar, e foge por temor das coisas que é necessário evitar, e faz isto por causa do que é necessário, e do modo pelo qual é necessário, e quando é necessário, [este] é chamado forte.

O forte e virtuoso padece por temor e opera por audácia, segundo o

que é digno e segundo o que a reza razão dita. De fato, toda a virtude moral é segundo a reta razão, como já foi explicado.



7. A diferença entre o ato do forte e o ato do audaz.

Os audazes diante dos perigos correm em direção aos mesmos com velocidade e com ardor, porque são movidos pelo ímpeto da paixão além da razão. Quando, porém, estão nos próprios perigos desistem, porque o movimento da paixão precedente é vencido pela dificuldade iminente.

Mas os fortes, quando estão nas próprias obras difíceis, são perspicazes, já que o julgamento da razão pela qual agem não é vencido por [nenhuma] dificuldade. E antes que se lancem aos perigos, mantêm-se calmos [sunt quieti], porque não agem pelo ímpeto da paixão, mas pela deliberação da razão.



8. O fim da fortaleza, ou por causa do que ela opera.

O fim último do agente natural operante é o bem do universo, que é o bem perfeito. Mas o fim próximo é que imprime sua semelhança em outro. Por exemplo, o fim do que é quente é que por sua ação esquente.

De modo semelhante, o fim último da virtude operante é a felicidade, que é o bem perfeito, conforme explicado no livro primeiro. Mas o seu fim próximo e próprio é que a semelhança do hábito exista em ato.

[Por isso é correto dizer que] o fim que o forte pretende [e por causa do que ele opera] é a fortaleza. Não se trata do hábito da fortaleza que já existe, mas da semelhança da mesma em ato. Por isso, o fim da fortaleza é algo pertencente à razão da fortaleza. Assim, portanto, o forte enfrenta e opera por causa do bem, e este bem [é aquele que se dá] na medida em que [o forte] pretende operar as coisas que são segundo a fortaleza.



9. Que não pode ser chamado forte aquele que enfrenta a morte para evitar incômodos.

Já foi dito que a fortaleza é um termo médio a respeito dos terríveis que são males nos perigos de morte, e que o forte deseja operar virtuosamente, e sustente tais perigos, para que daí venha algum bem, a saber, o honesto, ou para que fuja de algo torpe, ou desonesto.

Mas que alguém seja morto por suas próprias mãos, ou por [mãos alheias] a isto se sujeitando livremente, para que possa fugir da pobreza, ou do desejo de alguma coisa que não possa ganhar, ou de qualquer outra coisa que provoque a tristeza, isto não pertence à fortaleza, mas à timidez. E isto por duas razões.

A primeira razão é porque esta atitude parece ser uma fraqueza da alma contrária à fortaleza, pela qual alguém não consegue sustentar trabalhos e tristezas.

A segunda razão é porque não enfrenta a morte por causa do bem honesto, como faz o que é forte, mas fugindo do mal que entristece.



10. Os atos que se assemelham à verdadeira fortaleza sem entretanto o serem.

Como a verdadeira fortaleza é uma virtude moral, para a qual se requer o saber e fazer eleição, alguém poderá exercer o ato da fortaleza e entretanto, [afastar-se] da verdadeira fortaleza por três motivos:

A.
Primeiro,
se não
operar
sabendo.

B.
Segundo,
se não
operar
por
eleição,
mas por
paixão.

C.
Terceiro,
fazendo
eleição
mas de
um modo
diverso
daquele
pelo qual
o
verdadeiro
forte
faria.

O primeiro modo de operar o ato da fortaleza estando em falta para com a verdadeira fortaleza, que é o não operar sabendo, é chamado de fortaleza por ignorância.

O segundo modo, que não opera por eleição, mas por paixão, pode se dar de dois outros modos. O primeiro, se se tratar de uma paixão que aquiete a alma do temor, tal como a esperança. O segundo, se se tratar de uma paixão que impulse a enfrentar o perigo, tal como a ira.

O terceiro modo, que opera por eleição, mas de modo diverso [do modo] pelo qual o verdadeiro forte faria, pode se dar também de duas maneiras. De uma primeira maneira, fazendo eleição de enfrentar os perigos por causa que pela perícia das armas o homem reputa que não seja perigoso combater na guerra, coisa que costuma acontecer com os soldados. De uma segunda maneira, fazendo eleição de enfrentar os perigos, mas não por causa do fim que o verdadeiro forte [teria em vista], mas por causa das honras ou das penas que os governantes das cidades colocam.

Assim, existem cinco fortalezas cujos atos se assemelham ao da verdadeira fortaleza, sem que contudo sejam a verdadeira fortaleza.

Em ordem decrescente de semelhança com a verdadeira fortaleza são:

A. A
fortaleza
política ou
civil.

B. A
fortaleza
militar.

C. A
fortaleza
que é pela
ira.

D. A
fortaleza
que é pela
esperança.

**E. A
fortaleza
que é pela
ignorância.**





11. A fortaleza política.

Os graus da fortaleza política são três.

O primeiro é o daqueles que enfrentam os perigos por causa da honra [que daí lhes advirá]. O segundo é o daqueles que enfrentam os perigos por causa do temor das penas. O terceiro é o daqueles que enfrentam os perigos por causa da coação presente.

[A fortaleza política é aquela que mais se assemelha à verdadeira fortaleza]. Como além da verdadeira fortaleza há outras que são ditas fortaleza segundo cinco modos, [deve-se dizer] que o primeiro lugar dentre elas cabe à fortaleza política ou civil, porque esta fortaleza é a que maximamente se assemelha à verdadeira fortaleza. Por isso é que naquelas cidades em que são usados vitupérios para com os tímidos, e honras para com os fortes, são encontrados homens fortíssimos segundo esta fortaleza, e talvez também segundo a verdadeira, por causa do costume.





12. A fortaleza militar.

[A fortaleza militar provém da experiência]. Nas [coisas] singulares a experiência parece ser uma certa fortaleza. De fato, em qualquer negócio aquele que tem experiência opera com audácia e sem temor. Por causa disso Sócrates colocou que a fortaleza fosse ciência, que pode ser adquirida também por experiência. Assim, portanto, nas coisas da guerra, os soldados são fortes por experiência.

[A primeira consequência do fato da fortaleza militar provir da experiência consiste no seguinte]. Na guerra existem muitas coisas grandes, que incutem temor aos inexpertos, embora apresentem pouco ou nenhum perigo. É o caso do barulho das armas, do ajuntamento dos cavalos, e outras assim. Estas coisas são conhecidas não serem terríveis maximamente através da experiência. Daí se segue que algumas pessoas que se intrometem sem temor nestas coisas parecem fortes, enquanto que as mesmas parecem perigosas aos inexpertos, por desconhecerem o que sejam.

[Uma segunda consequência do fato da fortaleza militar provir da experiência consiste em que] os soldados sabem por experiência o que podem fazer, isto é, atingir os adversários, sem ser atingidos por eles, protegendo-se dos golpes dos inimigos e golpeando-os na medida em que podem corretamente utilizar as armas. De onde se segue que [os soldados que têm fortaleza por experiência] lutam com os outros como os armados com os desarmados.

[Comparando a fortaleza militar com a fortaleza política, pode-se dizer que] os soldados agem com fortaleza enquanto não percebem a iminência de perigo. Mas quando o perigo excede a perícia que eles possuem nas armas, ou quando não têm consigo a multidão ou outros equipamentos bélicos, então se tornam tímidos. E então são os primeiros a fugirem. De fato, não eram audazes senão porque pensavam que o perigo não lhes era iminente. Mas aqueles que são civilmente fortes morrem permanecendo no perigo, por reputarem ser desonesta a fuga, mais escolhendo a morte do que salvar-se fugindo. Já os militares a princípio se expõem aos perigos, por se estimarem mais poderosos. Mas depois de reconhecerem que os adversários são mais poderosos do que eles, fogem, mais temendo a morte do que a fuga torpe. Ora, não é assim com o forte, o qual

mais teme a torpidez do que a morte.





13. A fortaleza pela ira.

Os homens, no seu falar usual, confundem o furor com a fortaleza, na medida em que atribuem a fortaleza àqueles que pelo furor fazem algo irados. E isto porque os irados parecem ser fortes.

A fortaleza, de fato, tem uma certa semelhança com o furor, na medida em que o furor induz ao perigo com máximo ímpeto, e o forte com grande virtude de alma tende ao perigo. [Porém a verdadeira fortaleza difere da fortaleza pela ira]. Os verdadeiros fortes não são impelidos a executarem a obra da fortaleza pelo ímpeto do furor, mas pela intenção do bem [bonum]. O furor se acha em seus atos secundariamente ao modo de operante. De fato, o furor na verdadeira fortaleza deve seguir a eleição, e não precedê-la.

Na fortaleza que é pela ira, os homens parecem operar por eleição e pretender algum fim, que é a punição daquele contra quem se iram. Porém, não obstante isso, aqueles que por causa disso operam com fortaleza, podem ser chamados de lutadores, mas não de fortes. E isto porque não operam por causa do bem, e nem conduzidos pela razão, mas por causa da paixão, por causa da qual apetezem a vingança.





14. A fortaleza pela esperança.

Os fortes pela esperança são aqueles que por terem vencido muitas vezes os perigos existentes, confiam também agora obter a vitória, não por causa de alguma perícia que tenham alcançado pela experiência, mas por causa apenas da confiança que recebem das freqüentes vitórias.

Assim como aqueles que agem com fortaleza por causa da ira não são os verdadeiros fortes, assim também aqueles que agem somente por causa da esperança da vitória não são os verdadeiros fortes.

[A diferença entre a fortaleza pela esperança e a verdadeira fortaleza consiste em que] os fortes enfrentam com audácia por eleição e por causa do bem [bonum]; já aqueles que são de boa esperança, enfrentam os perigos com audácia porque se julgam melhores na luta e em nada atingíveis pelos adversários. São semelhantes aos bêbados que por causa do vinho são invadidos pela esperança. Porém, quando aos tais não acontece o que esperam, não persistem e se põem em fuga. Enquanto que é próprio do forte que, por causa do bem, ou para evitar uma torpeza desonesta, enfrente perigos terríveis segundo a verdade da coisa, e não segundo as aparências.



15. A fortaleza por ignorância.

Aqueles que ignoram os perigos parecem ser fortes na medida em que enfrentam audaciosamente as coisas que são perigosas, já que não lhes vêem o perigo. E por isso não diferem em muito dos que são fortes por causa da boa esperança. De fato, ambos julgam não lhes ser iminentes nenhum perigo.

[A diferença entre a fortaleza por ignorância e a fortaleza pela esperança consiste em que] os ignorantes não estimam as coisas que enfrentam serem perigos de modo simples e em si mesmo. Já aqueles que são de boa esperança conhecem como são em si as coisas que enfrentam. Todavia, não as consideram serem perigosas. De onde que aqueles que são ignorantes são tanto piores do que aqueles que são de boa esperança quanto nenhuma dignidade tem, já que enfrentam o perigo somente por defeito de ciência. Aqueles que são de boa esperança, de fato, permanecem nos perigos por algum tempo depois que já o reconheceram, até que a magnitude do perigo supere a sua esperança. Mas aqueles que são fortes por ignorância, assim que conhecem ser [a coisa diferente do que imaginavam, colocam-se em fuga].

16. Que a fortaleza não se encontra de modo igual em relação à audácia e ao temor.

Sendo a fortaleza [uma virtude] acerca da audácia e do temor, não [está para ambas] de modo igual. De fato, mais louvor merece alguém por esta virtude em se havendo bem acerca do terrível [do que do audacioso]. Aquele que não é perturbado pelo terrível, mas se acha para com ele como é necessário, é mais [recomendável] como forte do que aquele que se acha corretamente para com as audácias. A razão disto está em que o temor surge no homem por causa de algo mais forte do que ele que contra ele se insurge. Já a audácia é proveniente do fato que alguém estima não exceder seu poder aquele que se insurgir para o agredir. Ora, é mais difícil estar contra o forte, do que enfrentar o igual ou o menor.

17. Que a tristeza acompanha a fortaleza.

Para compreender isto deve-se considerar que o objeto do temor e da tristeza é o mesmo, isto é, o mal. Diferem, porém, [entre si], segundo a diferença do passado e do futuro. Assim é que o mal futuro é dito terrível, enquanto que o mal presente e iminente é dito contristante. Ora, ao forte pertence não somente permanecer contra os temores dos perigos futuros, mas também persistir nos perigos. Por isso é que de modo principal são ditos fortes aqueles que [com fortaleza] sustentam o triste, isto é, perigos presentes e iminentes. Portanto, a tristeza acompanha a fortaleza.

18. A fortaleza é mais louvável do que a temperança.

Do que foi dito se segue que a fortaleza é maximamente louvável, porque o louvor da virtude maximamente consiste em que alguém bem opere acerca das coisas difíceis. Ora, é mais difícil que alguém sustente o que é [contristante], o que pertence à fortaleza, do que se abstenha das coisas que são deleitáveis, que pertence à temperança. De onde se conclui que a fortaleza é mais louvável do que a temperança.

19. Como a deleitação se acha para com o ato da fortaleza.

Sendo a tristeza para sustentar [o perigo] contristante, não obstante o forte tem alguma deleitação no alcançar o fim por causa do qual age com fortaleza. Esta deleitação porém é debilmente sentida por causa das tristezas circunstantes. Essa tristeza que acompanha a fortaleza não diminui esta fortaleza, o que poderia parecer, visto que no livro primeiro e segundo foi dito que as operações das virtudes são deleitáveis. Quanto a isto, deve-se dizer que nem em todas as virtudes existe operação deleitável, a não ser na medida em que alcançam o fim.

20. O que é a fortaleza.

Tendo em vista o que foi dito, podemos colocar figuradamente o que seja a fortaleza.

**A
fortaleza
é
virtude
que se
encontra
como
termo
médio
segundo
a reta
razão
acerca
dos
temores
e
audácias
por
causa
do bem
[bonum].**



V. A VIRTUDE DA TEMPERANÇA

1. O que há de comum entre a temperança e a fortaleza.

A temperança e a fortaleza têm o sujeito em comum, sendo ambas das partes irracionais [da alma], [entendendo-se aqui por] parte irracional da alma a parte da alma que é apta [nata est] a obedecer à razão. Tal [parte irracional da alma] é, [assim], o apetite sensitivo, ao qual pertencem as paixões da alma. De maneira que no apetite sensitivo estão todas as virtudes que são acerca das paixões. Assim, a fortaleza é acerca das paixões do temor e da audácia que estão no irascível, enquanto que a temperança é acerca das deleições e tristezas que estão no concupiscível.

As deleições acerca das quais é a temperança, que são as deleições da comida e das [coisas] venéreas, são comuns a nós e aos animais. De modo semelhante, os temores acerca dos quais é a fortaleza são comuns a nós e aos animais, que são os temores da morte. Por isso pode-se dizer de um modo especial que estas duas virtudes são das partes irracionais da alma, porque pertencem às partes irracionais da alma não somente por causa das próprias paixões, mas também por causa dos seus objetos, [que são comuns aos homens e aos animais], [enquanto que] há outras paixões de cujos objetos os animais não padecem, como as riquezas, honras e outras tais.





2. A matéria da temperança, tomada de modo geral.

[Genericamente], podemos dizer que a temperança é um termo médio acerca [das] deleições. Porém ela é também acerca das tristezas que são provenientes da ausência das deleições.

Todavia, a temperança é menos acerca das tristezas do que acerca das deleições, porque alguém mais eficazmente [é levado a agir pela presença das deleições do que pela sua ausência].

Porém não basta dizer-se que a temperança diz respeito às deleições, mas é necessário determinar acerca de quais deleições ela é, para que a razão da temperança seja conhecida em sua espécie.



3. As deleições se distinguem em corporais e animais.

São ditas deleições corporais aquelas que se dão em alguma paixão corporal de um sentido exterior. São ditas deleições animais aquelas que são pela apreensão interior.

[Como podem existir deleições que se dão somente por uma apreensão interior pode-se compreendê-lo do seguinte modo]. A causa da deleição é o amor. De fato, cada um se deleita por ter aquilo que ama. Ora, em alguns encontramos o amor da honra, em outros o amor da disciplina, [coisas] que não são apreendidas pelo sentido exterior, mas pela apreensão interior da alma. [Por isso] esta alegria não se dá por alguma paixão corporal, mas somente pela apreensão da mente.

4. A temperança não diz respeito às deleições animais.

Acerca das deleições animais que apresentam alguma espécie de honestidade, como deleição pela disciplina e pela honra, as pessoas não são ditas nem temperantes nem intemperantes, porque a temperança parece dizer respeito às deleições que possuem torpeza. Quanto às deleições que estão no ouvir fábulas ou gastar um dia inteiro em ditos ou fatos contingentes, não são ditas as pessoas intemperantes, porque a intemperança não somente vem com vaidade, mas também com torpeza. Quanto às pessoas que desordenadamente se entristecem com a perda do dinheiro e de amigos, estas também não são ditas intemperantes, porque estas tristezas não apresentam torpeza, mas somente desordem do apetite.

5. Acerca de quais deleições corporais é a temperança.

Aqueles que se deleitam nas coisas visíveis, não são ditos por isto nem temperantes nem intemperantes. [Existe uma virtude que diz respeito às deleições da vista, onde podemos encontrar um termo médio, ou a superabundância e o defeito. Mas estas coisas] pertencem à curiosidade, e não à intemperança, que diz respeito a deleições mais veementes.

Acerca das deleições do ouvido não há também temperança ou intemperança, porque nem também estas são deleições muito veementes.

Também não são ditos temperantes ou intemperantes aqueles que se deleitam quanto ou mais do que convém nos odores em si considerados. Somente pode haver aí temperança ou intemperança por acidente, na medida em que os odores coincidem com gostos ou tatos deleitáveis. De fato, aqueles que se deleitam com os odores das rosas, que são espécies de odores segundo se, não os dizemos intemperantes. Aqueles, porém, que se deleitam nos odores utilizados pelas mulheres, [aí pode haver intemperança] por causa da memória de algumas outras coisas de que tem concupiscência.

Além dos três sentidos já mencionados, existem o tato e o gosto. Como acerca dos três precedentes não há temperança, conclui-se que poderá haver temperança e intemperança acerca do tato e do gosto.

6. Como a temperança é acerca das deleições do gosto e do tato.

Aquilo que pertence ao gosto de modo próprio é o julgamento dos sabores, e acerca disso a temperança e a intemperança pouco ou nada tem a ver. O intemperante não se deleita muito com [o julgamento dos sabores], nem se lhe tira muito de sua deleitação se não discerne bem os sabores. Mas toda a deleitação [do intemperante] consiste no uso de certas coisas deleitáveis, tais como o consumo da comida e da bebida, e o uso do [que é] venéreo, o que é feito através do tato. Assim fica claro que as deleições do intemperante são diretamente acerca do tato. Acerca do gosto, porém, não o é senão na medida em que os sabores tornam mais deleitáveis o uso da comida.

7. Que o vício da intemperança tem máxima torpeza.

O sentido do tato, acerca do qual é a temperança, é comuníssimo entre todos os sentidos, porque este sentido é comum a todos os animais. Por isso a intemperança é justamente reprovável, porque não está no homem quanto àquilo que é próprio do homem, mas quanto àquilo que ele tem em comum com os demais animais. Portanto, deleitar-se em tais coisas, e amá-las como bens máximos, é maximamente bestial. Por isso, o vício da intemperança tem máxima torpeza, porque por ele o homem se assemelha aos animais.

Como alguém poderia objetar que também nas coisas que pertencem ao tato existe algo que é próprio do homem, [e não comum ao homem e aos animais], por isso [Aristóteles acrescentou] que a temperança não diz respeito àquelas deleitações do tato que são próprias dos homens, como as deleitações que ocorrem [nos jogos atléticos], e que não se ordenam às concupiscências da comida ou [do que é] venéreo.

8. *Que a temperança é acerca das concupiscências e deleições.*

Assim como já foi colocado que o temor e a tristeza se ordenam ao mesmo, porque a tristeza é dos males presentes, assim como o temor é dos [males] futuros, assim nos mesmos_ se ordenam a concupiscência, que é dos bens futuros, e a deleição, que é dos bens presentes. E a temperança diz respeito [tanto] às concupiscências [como] às deleições.

9. A diferença entre o forte e o temperante acerca das tristezas.

O forte e o temperante não se acham do mesmo modo para com a tristeza. De fato, o forte padece grandes tristezas, mas é louvado por bem sustentá-las, conforme já explicado. Já o temperante não é louvado por sustentar tristezas, antes, ao contrário, é louvado por não entristecer-se, por manter-se na abstenção das deleitações das quais não tem muita concupiscência.

De onde se segue que a fortaleza é principalmente acerca das tristezas que se seguem à presença do que é nocivo. Já a temperança diz respeito às tristezas que se seguem à ausência das deleitações [apenas] secundariamente. Ela é principalmente acerca das deleitações que se seguem à presença do que é deleitável.

10. O vício oposto à temperança que é deficiente quanto às deleições.

O vício segundo o qual alguém é deficiente acerca das deleições, de tal maneira que [sentem menos] prazer do que se requereria à saúde, ao bom hábito do corpo e ao [convívio] decente com os outros é chamado de insensibilidade, o qual não convém à natureza humana. Assim, se há alguém para o qual nada é deleitável, este alguém está longe da natureza humana.

11. Como o homem temperante se comporta em relação ao deleitável.

Quanto às deleições, o temperante não se deleita nas coisas torpes das quais o intemperante maximamente se deleita, mas ao contrário, nestas mais se entristece. E de modo geral não se deleita no que não convém, nem também se deleita de modo mais veemente do que convém.

Quanto às tristezas, o homem temperante não se entristece superfluamente na ausência do que é deleitável.

Quanto à concupiscência, o homem temperante não tem concupiscência dos deleitáveis ausentes, porque não muito se ocupa com eles, ou tem para com eles uma concupiscência com a medida devida, não as [desejando] mais do que convém, nem quando não convém, nem segundo alguma outra circunstância que exceda a medida da razão.



12. Que a intemperança é mais reprovável do que a timidez.

A intemperança mais se assemelha ao voluntário do que o temor, porque ela apresenta mais de voluntário. O que pode ser visto pelo fato de que cada um se deleita naquilo em que age voluntariamente, enquanto se entristece naquilo que é involuntário. Ora, o intemperante age por causa da deleitação de que tem concupiscência, enquanto que o tímido age por causa da tristeza da qual foge. Assim fica evidente que a intemperança é movida por aquilo que é voluntário per se, enquanto que a timidez é movida por aquilo de que se foge, e que é involuntário [per se]. Portanto, a intemperança mais se aproxima da voluntariedade do que a timidez.

[Conclui-se do que foi dito que a intemperança é mais reprovável do que a timidez]. Como ao que é voluntário devemos louvor no que é bom e vitupério no que é mal, conclui-se que o vício da intemperança é mais reprovável do que o vício da timidez, que tem menos de voluntário. [Porém, existe] mais uma outra razão para [se afirmar que a intemperança é mais reprovável do que a timidez].

[Uma outra razão pela qual a intemperança é mais reprovável do que a timidez é a seguinte]. Um vício é tanto mais reprovável quanto mais facilmente possa ser evitado. Ora, qualquer vício pode ser evitado pelo costume ao contrário. [E quanto a isto], é fácil acostumar-se a bem operar nas coisas que dizem respeito à temperança, por duas razões. Primeiro, porque as coisas deleitáveis da comida e da bebida e outras tais ocorrem muitas vezes na vida humana. De onde que não falta ao homem ocasião para bem acostumar-se a operar acerca de tais [coisas]. Segundo, porque acostumar-se a bem operar acerca de tais coisas não apresenta perigo. De fato, não é grande perigo se alguém algumas vezes se abstém do que é deleitável ao tato. De onde se conclui que o vício da intemperança é mais reprovável do que o da timidez.

13. A semelhança entre o apetite concupiscível e as crianças.

As crianças maximamente vivem segundo a concupiscência, porque elas apetezem maximamente a deleitação, a qual pertence à natureza [ratio] da concupiscência. A causa disto será explicada detidamente no livro sétimo. Por isso, se as crianças e a concupiscência não são bem persuadidas pela razão, serão dominadas pelo apetite da deleitação, que é a concupiscência.

A razão disso é que o apetite da deleitação é insaciável, e se o homem satisfaz a concupiscência, a concupiscência mais cresce no homem, e ele será dominado. E isto principalmente se a concupiscência ou as deleitações são grandes da parte do objeto, isto é, de coisas muito deleitáveis, e veemente da parte daquele que [deseja] e se deleita, [de tal maneira] que impeçam o conhecimento ou o raciocínio da parte do homem, já que, quanto mais [o conhecimento e o raciocínio] permanecem, tanto menos a concupiscência pode dominar. Por isso convém que as deleitações sejam em justa medida, isto é, não excedentes em magnitude, ou na veemência do afeto, e poucas segundo o número, e que em nada contrariem à razão quanto à espécie da concupiscência ou da deleitação, tomada da parte do objeto. Aquele que assim se acha nas concupiscências e nas deleitações, dizemos estar bem persuadido e punido, isto é, castigado pela razão. Assim como convém que a criança viva segundo o preceito do pedagogo, assim convém que a força concupiscível concorde com a razão.

De modo que se conclui que o concupiscível se acha de tal maneira no homem temperado, que [deseja] aquilo que convém, como convém e quando convém, na medida em que a razão ordena.



LIVRO IV

I. A VIRTUDE DA LIBERALIDADE

1. Introdução à consideração da liberalidade.

A liberalidade é um termo médio acerca do dinheiro, o que fica patente pelo fato de que o liberal é louvado no dar e no aceitar dinheiro, embora mais no dar do que no aceitar, conforme explicado adiante.

[Os vícios opostos à liberalidade são a prodigalidade e a iliberalidade]. Acerca do dinheiro a prodigalidade e a iliberalidade se encontram segundo o excesso e o defeito.

A liberalidade é convenientemente tratada após a temperança. De fato, assim como pela temperança são moderadas as concupiscências das deleitações do tato, assim pela liberalidade são moderados os [desejos] de adquirir ou possuir as coisas exteriores.



2. Como a matéria das virtudes morais pode ser considerada de dois modos.

A matéria de cada virtude moral pode ser [tomada] de dois modos. De um primeiro modo, como matéria próxima. Segundo este primeiro modo, as paixões são a matéria da maioria das virtudes morais. De um segundo modo, como matéria remota. Segundo este segundo modo, são matéria [das virtudes morais] os objetos das paixões.

A matéria próxima da fortaleza é o temor e a audácia, a matéria remota é o perigo de vida. A matéria próxima da temperança são as concupiscências e as deleitações, a matéria remota são a comida e a bebida, e os atos venéreos.

Assim, portanto, a matéria próxima da liberalidade é o [desejo] ou o amor do dinheiro, enquanto que a matéria remota é o próprio dinheiro.



3. O ato da liberalidade.

[O ato da liberalidade é o uso do dinheiro]. Que o ato da liberalidade é o bom uso do dinheiro pode ser mostrado da seguinte maneira. Em tudo o que é útil para alguma coisa, acontece poder ser bem ou mal usado. Ora, as riquezas são procuradas na medida em que são úteis para alguma coisa. Portanto, acontecerá que elas sejam usadas bem ou mal. Mas se a algumas coisas acontece serem usadas, o bom uso destas coisas pertencerá à virtude que é acerca destas coisas. Portanto, concluímos que o bom uso do dinheiro pertence à liberalidade que, conforme anteriormente dito, é acerca do dinheiro.

O uso do dinheiro consiste na despesa ou no dar este dinheiro. Receber ou guardar dinheiro não é usar dinheiro, mas é possuí-lo. De onde se conclui que mais pertence ao liberal dar dinheiro a quem convém, que é bem usá-lo, do que recebê-lo quando convém e não recebê-lo quando não convém.

[A seguir o filósofo coloca uma razão pela qual mostra que mais pertence à liberalidade bem dar do que bem receber]. [De modo geral] mais pertence à virtude fazer benefício do que bem padecer, porque fazer benefício é melhor e mais difícil. Assim também mais pertence à virtude bem operar do que abster-se da operação torpe. Ora, [passando ao caso particular da virtude da liberalidade], é evidente que pelo fato de alguém dar, faz benefício e bem opera. Já ao receber pertence ou o bem padecer, se alguém recebe onde convém, ou o [abster-se da operação] torpe, se alguém não recebe onde não convém. Portanto, daqui se conclui que mais pertence à virtude da liberalidade o bem dar do que o bem receber ou o abster-se do mau recebimento.

4. Como é o dar do liberal.

Todas as operações que são segundo a virtude devem ser boas, retificadas pela razão de acordo com as circunstâncias e ordenadas pela intenção a um bom fim. Como, portanto, o dar é o principal ato da liberalidade, por consequência o liberal dá por causa de um bom fim e retamente, isto é, segundo a regra da razão, na medida em que dá a quem convém, como convém e por quaisquer outras circunstâncias devidas que pertencem à reta razão.

O liberal dá com deleitação, ou pelo menos sem tristeza. De fato, em toda virtude o ato virtuoso ou é deleitável, ou pelo menos é sem tristeza. Ou, se convém ter alguma tristeza, terá [de tristeza] um mínimo em comparação aos outros homens, como já foi dito da fortaleza.

5. Como são as operações secundárias da liberalidade, como o recebimento.

[O liberal não aceita onde não convém]. Aceitar no que não convém, de fato, não parece ser próprio do homem que não aprecia o dinheiro.

[O liberal não é pronto para pedir dinheiro]. Assim como na natureza o fogo é muito ativo e pouco passivo, assim também na moral o liberal é pronto a fazer benefícios por doação, mas não facilmente desejará receber benefício de outro.



6. O dar e o receber do liberal.

O liberal aceita dinheiro quando convém porque não procura o dinheiro como algum bem em si mesmo, mas como necessário para ser dado.

O liberal não negligencia a procura de bens próprios, porque quer ter o suficiente para dar aos outros.

O liberal não dá a qualquer um, mas retém para que possa dar a quem convém no lugar e tempo devido.

Pertence ao liberal que veementemente superabunde no dar não sem reta razão, mas de tal maneira que anele o dar superabunde sobre a retenção. Retém menos para si do que dá para os outros.

O liberal empresta [aos outros] segundo a proporção de suas riquezas. De onde que a liberalidade não é julgada pela multidão do que é dado, mas pela vontade de dar. Assim, um homem que dê menos pode ser mais liberal [do que aquele que dê mais], se [o primeiro for] menos rico [do que o segundo].



7. Que a iliberalidade é mais grave do que a prodigalidade.

O primeiro motivo pelo qual a iliberalidade é mais grave do que a prodigalidade está em que a prodigalidade não pode aumentar muito e é facilmente curável pelo fato que as riquezas abandonam com rapidez as pessoas que dão indiscretamente. A própria pobreza que se segue à doação supérflua do pródigo impede o pródigo de dar, tanto pela própria impossibilidade de dar como pela experiência do [erro]. Além disso, a prodigalidade é facilmente curável pela idade, porque quanto mais alguém se aproxima da velhice, mais se inclina a reter do que dar. Assim, já que o vício que não [pode] aumentar muito, mas é facilmente curado, é menos grave, daqui se segue que o pródigo é não pouco melhor do que o iliberal.

O segundo motivo [pelo qual devemos julgar a prodigalidade menos grave do que a iliberalidade] está na semelhança da prodigalidade com a liberalidade. O pródigo pode ser facilmente reduzido ao termo médio da virtude por causa da [semelhança] que tem com o liberal. O pródigo possui aquilo que o liberal possui, isto é, o dar com liberdade, e o não facilmente receber. Difere, porém, do liberal, porque o pródigo não faz [o mesmo] na medida conveniente e segundo a reta razão. Não há defeito no pródigo segundo o que propriamente pertence à virtude moral, que está relacionada diretamente com a potência apetitiva. De fato, que alguém seja superabundante no dar e no não receber, não pertence a uma corrupção do apetite, nem a um defeito de virilidade da alma. Pertence, outrossim, a uma certa loucura, de tal maneira que a prodigalidade não tanto pertence à malícia moral, que diz respeito a uma inclinação do apetite ao mal, do que a um defeito da razão.

8. Dois motivos pelos quais a iliberalidade é insanável.

[O primeiro motivo consiste em que] a vida humana, e as coisas mundanas, em geral tendem ao defeito. Ora, a experiência torna manifesto que a velhice e qualquer outra impotência ou defeito tornam os homens iliberais, porque lhe fazem parecer que carecem de diversas coisas. E assim o homem mais [e mais] deseja as coisas exteriores pelas quais se socorre de sua indigência.

[O segundo motivo consiste em que] aquilo ao qual o homem é naturalmente inclinado não é facilmente movido por ele. Ora, o homem é mais facilmente inclinado à iliberalidade do que à prodigalidade. Um sinal disto está em que aquilo que é natural é encontrado em [maior número], e os que amam e conservam o dinheiro são encontrados em maior número do que os que o dão. De fato, a natureza inclina ao amor do dinheiro, na medida em que por ele a vida humana é conservada.



II. A VIRTUDE DA MAGNANIMIDADE

1. O que é a magnanimidade.

É dito ser magnânimo aquele que estima ser digno de coisas grandes, isto é, [aquele que estima ser digno] de fazer coisas grandes e que [estima-se digno] que lhe façam grandes [honras], desde que seja [de fato realmente] digno.



2. Embora a magnanimidade acompanhe as demais virtudes, é uma virtude especial.

[A magnanimidade e as demais virtudes diferem pela espécie, embora possam operar o mesmo]. À magnanimidade pertence aquilo que é grande em qualquer virtude, pelo fato de não ser digno de grande honra quem não opera um ato de grande virtude. Assim, a magnanimidade opera acerca do ato de alguma outra virtude aquilo que é próprio a si mesmo. Por exemplo, a intenção da fortaleza é agir fortemente, a intenção da magnanimidade é operar [algo de] grande em agindo fortemente. Ora, as [coisas] morais tomam sua espécie pelo fim pretendido, de onde se conclui que a magnanimidade e a fortaleza diferem pela espécie, embora operem o mesmo.

3. Duas conclusões do fato da magnanimidade acompanhar as demais virtudes.

[A primeira conclusão é que] a magnanimidade é um certo ornato de todas as virtudes. Pela magnanimidade todas as virtudes se tornam maiores, pelo fato de que à magnanimidade pertence operar grandes [coisas] em todas as virtudes. Ora, por [causa] desta crescem as virtudes, [enquanto que, por outro lado], não há magnanimidade sem as demais virtudes. Assim, a magnanimidade parece acrescentar-se às demais virtudes como um seu ornato.

[A segunda é que] é difícil ser um verdadeiro magnânimo, porque a magnanimidade não pode existir sem as boas virtudes, e sem grandes virtudes, às quais são devidas grandes honras. Ora, conseguir isto é difícil. Portanto, é difícil o homem ser magnânimo.



4. As propriedades do magnânimo.

[O magnânimo se deleita moderadamente nas honras recebidas]. Se ao magnânimo são conferidas honras grandes e boas por atos bons, ele se deleita nelas moderadamente. O magnânimo considerará as honras por ele alcançadas como bens próprios a si convenientes, ou mesmo inferiores ao que lhe é devido, porque considerará que nenhuma honra exterior exibida ao homem é prêmio condigno da virtude, porque o bem da razão, pela qual a virtude é louvada, excede todos os bens exteriores. Nem por isso, entretanto, o magnânimo se indigna, mas recebe estas honras com equanimidade, considerando que os homens não possuem algo maior com que lhe possam retribuir.

[O magnânimo despreza as honras que não são pela virtude]. Se ao magnânimo são conferidas honras por causa de coisas contingentes, ou se é honrado por quaisquer outras coisas além da virtude, como por exemplo, se é honrado por causa de riquezas, ou outras coisas tais, ou se é honrado por algumas pequenas honras, o magnânimo desprezará tais honras, por reputar-se não ser digno de tais [honras].

[O magnânimo não se abala com as injúrias]. O magnânimo se comporta com moderação perante as desonras. Assim como o magnânimo não se exalta pelas grandes honras, assim também o seu ânimo não se abate pelas injúrias, porque considerará que as recebe injustamente.

[O magnânimo se comporta moderadamente em relação às riquezas e ao poder]. Embora a magnanimidade esteja relacionada principalmente com as honras, todavia também o está secundariamente com as riquezas e o poder, na medida em que por estas coisas alguém é honrado. De fato, tanto o poder como as riquezas são desejadas por causa da honra, na medida em que os homens que possuem tais coisas, desejam por elas ser honrados. Acerca destas coisas, assim como dos infortúnios [a ela contrários], o magnânimo se comporta moderadamente qualquer coisa lhe aconteça, de tal maneira que não se alegra superfluamente se lhe advém a boa fortuna, nem se entristecerá superfluamente se lhe advém o infortúnio. Se, [de fato], o magnânimo estima um pouco a própria honra, de tal maneira que não se alegra superfluamente por

ela, muito mais considerará pequenas estas outras coisas, não se alegrando superfluamente com elas. Daqui vem que alguns consideraram os magnânimos [indiferentes], pelo fato de desprezarem os bens exteriores, e apreciarem somente os bens anteriores da virtude.

[O magnânimo não se expõe ao perigo por coisas pequenas]. O magnânimo não se expõe ao perigo por coisas pequenas, nem é amante dos perigos, expondo-se pronta e facilmente aos perigos. Isto porque ninguém se expõe ao perigo a não ser por causa de algo que muito aprecie. Ora, ao magnânimo pertence poucas coisas somente apreciar, pelas quais queira se expor ao perigo. De onde que não facilmente e nem por poucas coisas enfrenta perigos. O magnânimo enfrenta perigos por coisas grandes, porque se exporá a quaisquer perigos por coisas grandes tais como pela salvação comum, pela justiça, pelo culto divino e outras coisas tais.

[O magnânimo, quando se expõe aos perigos, o faz com veemência]. Quando o magnânimo se expõe ao perigo o faz com veemência, de maneira que não poupe de sua vida, por não ser digno que mais queira viver do que conseguir um grande bem pela morte.

[Em relação às riquezas], o magnânimo é pronto a [doar dinheiro], mas se envergonha de recebê-lo dos outros. Se o magnânimo aceita dinheiro, sempre estuda como retribuir a mais. O magnânimo é de tal maneira que se deleita em [dar dinheiro], mas o recebe constrangido. Pertence ao magnânimo que se apresente como de nada caraente, [ou quase], na medida em que não pede e não aceita, mas está pronto [a dar].

[O magnânimo se mostra em sua grandeza ao que tem dignidade, mas é moderado para com os medíocres]. Ao magnânimo pertence que se mostre grande e honorável a aqueles que têm dignidade, mas aos medíocres mostra moderação, não usando sua magnanimidade para com eles. Há dois motivos para isto. O primeiro é que toda virtude se esforça para aquilo que é difícil e honorável. Ora, que alguém exceda no bem aos grandes homens, é difícil e venerável. Mas que alguém exceda aos homens medíocres, é fácil. O segundo está em que exhibir-se entre grandes homens como venerável pertence a uma certa virilidade da alma. Mas que alguém queira que uma grande reverência lhe seja exibida pelas mínimas pessoas, isto pertence àqueles que são pesados aos demais.

[O magnânimo não se intromete em muitos negócios]. Pertence ao magnânimo que seja ocioso, pelo fato de não se intrometer em muitos negócios, e que seja tardo, isto é, que não facilmente se introduza nos negócios. O magnânimo somente insiste naqueles atos que pertencem a alguma grande honra, ou ao fazer alguma grande obra. Assim, o magnânimo é operativo de poucas coisas, mas opera grandes, e que são dignas de grande nome.

[O magnânimo não esconde amizade ou inimizade]. É necessário que o magnânimo seja manifestamente amigo e manifestamente inimigo. Isto porque alguém amar ou odiar escondidamente provém de algum temor. Ora, o temor repugna ao magnânimo.

[O magnânimo mais se importa com a verdade do que com a opinião dos homens]. Ao magnânimo pertence que mais se importe com a verdade do que com a opinião dos homens. De fato, não por causa da opinião humana se afastará daquilo que deve fazer segundo a virtude.

[O magnânimo fala e opera manifestamente]. Pertence ao magnânimo que manifestamente fale e opere, por desprezar os outros. De onde que ele mesmo divulga seus ditos e feitos. Isto porque alguém ocultar o que faz ou o que diz provém do fato de que teme os outros. Ora, ninguém teme os que despreza. Não dizemos, porém, que o magnânimo despreza os outros por [humilhá-los], como que privando-os de uma devida reverência, mas sim porque não os aprecia mais do que deve.

[O magnânimo não é falso]. O magnânimo em suas palavras não é falso, mas diz a verdade, a não ser que talvez o faça por brincadeira.

[O magnânimo não dá familiaridade para com todos]. O magnânimo não se inclina a conviver com os outros a não ser com os amigos. Que alguém mostre familiaridade com todos pertence a uma alma servil. De onde que todos os lisonjeadores, que desejam indiferentemente a todos agradar, são [aptos para serem servos].

[O magnânimo não é pronto para admirar-se]. O magnânimo não é pronto para admirar-se, porque a admiração é de coisas grandes. Ora, para o magnânimo, as coisas exteriores que possam ocorrer não são grandes, porque toda a sua vida é acerca dos bens interiores, que são verdadeiramente grandes.

[O magnânimo não muito se recorda dos males pelos quais passou]. O magnânimo não muito se recorda dos males pelos quais passou. Há duas razões para isto. A primeira está em que não convém ao magnânimo recordar-se de muitas coisas, assim como nem admirar-se. De fato, nós costumamos recordar-nos das coisas que admiramos como grandes. A segunda razão está em que ao magnânimo pertence de modo especial esquecer-se dos males pelos quais passou, na medida em que os despreza, como algo pelo qual ele não pôde ter sido diminuído.

[O magnânimo não fala dos outros]. O magnânimo não fala muito dos homens, porque não aprecia muito as coisas particulares dos homens, mas toda a sua intenção diz respeito aos bens comuns e divinos. Assim, nem fala muito de si mesmo, nem dos outros.

[O magnânimo não murmura e nem exige coisas necessárias à vida humana]. Acerca do que é necessário à vida humana, ou quaisquer outras coisas, o magnânimo não murmura se lhe faltam, nem exige que se lhe dêem. De fato, fazer estas coisas pertence àquele que se [preocupa] com as coisas necessárias à vida, como de coisas grandes, o que é contrário à magnanimidade.

[O magnânimo prefere o que é honorável ao que é lucrativo]. O magnânimo está mais pronto a possuir os bens honoráveis que não dão lucro, do que os úteis e lucrativos.

[O magnânimo tem movimentos graves, voz grave e falar tardo]. Os movimentos do magnânimo são graves, sua voz é grave, e o seu falar é estável e tardio. A razão disto está em que os movimentos do magnânimo não podem ser velozes, porque sua intenção é operar poucas [coisas]. Semelhantemente, o magnânimo não é dado a controvérsias, porque não estima por grande nenhuma das coisas exteriores. De fato, ninguém contende a não ser por coisas grandes. Ora, a agudez da voz, a velocidade do falar acontece por causa do [espírito] de contenda. Fica patente, portanto, que a própria afeição do magnânimo requer a gravidade da voz, a demora no falar e nos movimentos. Aristóteles afirmou no Livro das Categorias, que se alguém é inclinado por natureza a alguma paixão, por exemplo, à vergonha, naturalmente possui por natureza a cor que compete à vergonha. De onde que se alguém apresenta uma aptidão natural à magnanimidade, conseqüentemente, apresentará uma disposição natural para tais acidentes.



5. Os vícios opostos à magnanimidade.

Aquele que se afasta do termo médio da magnanimidade por deficiência, é chamado de pusilânime. Aquele, porém que se afasta por superabundância, é chamado de presunçoso. O pusilânime e o presunçoso não são ditos maus por serem malfeitores, já que não fazem nada de torpe. Porém eles pecam por afastar-se do termo médio da razão.



III. A VIRTUDE DA MANSIDÃO

1. O que é a virtude da mansidão.

A mansidão [seria] um termo médio acerca da ira. Entretanto, devemos notar que acerca da ira o termo médio é propriamente sem nome, e em geral os extremos também o são. O nome mansidão é às vezes utilizado para designar este termo médio, embora [em si mesmo] o nome mansidão mais designe o [extremo correspondente ao] defeito da ira. Se a mansidão for tomada para designar o termo médio, então o [extremo correspondente] ao defeito da ira não terá nome. Se a mansidão designar [o extremo correspondente ao] defeito da ira, de maneira que seja dita mansa a pessoa que não se ira de modo nenhum, nem bom, nem mal, [então o termo médio não terá nome correspondente]. Já o extremo por superabundância é denominado de iracundia.

Se o nome de mansidão for tomado para designar a virtude, então é dito manso o homem cujo juízo interior da razão não é perturbado pela ira, e que na eleição exterior não é conduzido pela ira, mas que se ira segundo a ordenação da razão nas coisas em que [isto é necessário], com as pessoas [com que for necessário], e além disso, irando-se [segundo um termo médio], isto é, [da maneira que se fizer necessário], quando for necessário e por quanto tempo for necessário.

Segundo [o significado próprio do nome mansidão], a mansidão [diz respeito ao] pecado por defeito. De fato, ao se dizer que alguém é manso, está se dizendo que é alguém que não pune, mais perdoando e condoendo-se das penas, o que pertence ao defeito da ira.





2. As três espécies [ou degraus] da superabundância na ira.

A primeira espécie de superabundância na ira é a prontidão à ira, segundo a qual são ditos iracundos aqueles que se enervam com rapidez, com pessoas com quem não é necessário, em coisas em que não há necessidade, e mais veementemente do que é necessário, não durando, porém, a sua ira por muito tempo, acalmando-se rapidamente. [Isto] porque, não retendo a ira interiormente no coração, [pela própria manifestação externa da] ira se acalma. A esta primeira espécie de ira maximamente estão dispostos os coléricos, por causa da sutilidade e da velocidade da cólera.

A segunda espécie de superabundância na ira é dita ira amarga. Ira amarga é aquela que é dificilmente dissolvida, durando por longo tempo por ser retida no coração. A ira destas pessoas cessa quando retribuem a vingança pela injúria recebida. A punição acalma o ímpeto da ira na medida em que coloca a deleitação da vingança no lugar da tristeza precedente. Se, porém, o que se ira não pune, se afligirá gravemente em seu interior, já que não manifesta a sua ira. E assim ninguém poderá mitigar a sua ira pela persuasão, porque é ignorada. Desta maneira, para que sua ira cesse, será necessário um longo tempo pelo qual paulatinamente se esfria e extingue o [fogo] da ira. Aqueles que retêm a ira assim por longo tempo são molestíssimos para si mesmos e principalmente para os amigos com os quais deleitavelmente não podem conviver, e por causa disso são chamados de amargos. A esta espécie de superabundância estão maximamente dispostos os melancólicos, nos quais as impressões recebidas por longo tempo perseveram.

A terceira espécie de superabundância na ira é a ira difícil ou grave. A ira difícil ou grave é aquela segundo a qual os que se iram o fazem em coisas em que não há necessidade, mais do que o necessário e por mais tempo do que o necessário e não [abandonam] a ira sem que tormentem ou punam aqueles pelos quais se iram. De fato, a longa duração da ira nestas [pessoas] não se deve somente à retenção, a qual o tempo poderia digerir, mas a um firme propósito de punir.



3. *Em quais coisas e como o homem deve irar-se.*

Não é fácil determinar como se deve irar, em quais coisas e por quanto tempo, e até que ponto o homem faz isto corretamente ou peca. Aquele, porém, que pouco se afasta do termo médio, ou para mais ou para menos, não é vituperado. [Até ao contrário], às vezes aqueles que têm deficiência de ira são louvados e chamados de mansos, enquanto que aqueles que excedem um pouco [na ira] são chamados de viris, e aptos ao [governo] por causa da prontidão ao castigo que compete aos governantes.

IV. A VIRTUDE ACERCA DAS DELEITAÇÕES E TRISTEZAS NO [RELACIONAMENTO] HUMANO

1. Que existem extremos e termo médio acerca das deleições e tristezas no [relacionamento] humano.

Acerca do relacionamento humano, pelo qual os homens maximamente convivem mutuamente segundo a propriedade de sua natureza, e [de modo mais geral], acerca de todo convívio humano que é feito pela comunicação mútua nas palavras e nas coisas, observamos que alguns homens, que [chamamos de] plácidos, se [comportam] como que pretendendo dar prazer aos demais. Estes louvam todas as coisas que são ditas e feitas pelos outros, para que se mostrem agradáveis aos demais, e em nada contradizem aqueles com os quais convivem, para que não os contristem, já que estimam que é necessário conviver com todos sem tristezas.

Há outros que se [comportam] de modo contrário, querendo contrariar todas as coisas que são ditas ou feitas, como que pretendendo contristar os demais e em nada tomando o cuidado de deixar de fazer para que não contristem os outros. Estes são chamados de litigiosos.

Já que os hábitos mencionados, que estão nos extremos, não são louváveis, fica claro que o hábito do termo médio é louvável, segundo o qual alguém aceita as coisas que são ditas ou feitas pelos outros, ou também despreza e contradiz na medida em que é necessário. Este hábito do termo médio não tem nome, mas apresenta semelhança com a amizade.

2. A semelhança e a diferença desta virtude com a amizade.

Esta virtude maximamente se assemelha à amizade, porque concorda com ela no ato exterior maximamente próprio à [amizade], que é o conviver delectavelmente com os amigos. De fato, aquele que está disposto segundo o hábito do termo médio desta virtude, se acha de tal maneira no convívio agradável com os demais, assim como dizemos que compete ao amigo cuja amizade é moderada pela razão, o que pertence à amizade do honesto.

Esta virtude difere da verdadeira amizade, porque é sem amor, que é uma paixão do apetite sensitivo, e sem [o amor que] pertence ao apetite intelectual [dilectio] para com aqueles com os quais convive. De fato, esta virtude não aceita as coisas ditas ou feitas pelos outros como se faz necessário, porque a eles está afeiçoado pelo ódio ou pelo amor, mas porque está assim disposto pelo hábito. Um sinal que isto é assim está em que aquele que tem esta virtude observa estas coisas não somente para com os amigos, mas de modo geral para com todos, desconhecidos e conhecidos. A mesma coisa pode ser dita da liberalidade. O amigo dá ao amigo por amor. O liberal não porque ama, mas porque assim ele é, [de tal modo] que facilmente dá dinheiro.

V. A VIRTUDE QUE DIZ RESPEITO À VERDADE NO [RELACIONAMENTO] HUMANO

1. *Introdução à virtude da verdade.*

A mentira, segundo se, é má e a se fugir. Já a verdade é boa e louvável. De fato, os sinais foram instituídos para que representem as coisas segundo o que são e portanto, se alguém representa a coisa diferentemente do que é, mentindo, age desordenadamente e de modo vicioso. Quem, porém, diz a verdade, age ordenadamente e virtuosamente. É evidente que aquele que diz a verdade está num termo médio, porque assinala a coisa tal qual é, já que a verdade consiste numa igualdade, que é um termo médio entre o grande e o pequeno. Quem, ao contrário, mente, está num extremo, ou segundo a superabundância, porque diz mais do que é, ou segundo o defeito, porque diz menos do que é.

2. A virtude da verdade.

[Aristóteles pretende agora explicar o que é o homem verídico]. Entendemos [aqui por homem verídico] não aquele que diz a verdade nas confissões judiciais, como por exemplo, quando alguém interrogado por algum juiz confessa a verdade, nem também aquele que diz a verdade em qualquer coisa pertencente à justiça. Isto, de fato, pertence a outra virtude, a da justiça. Por homem verídico queremos dizer aquele que em vida e em suas palavras diz a verdade por disposição de hábito, em coisas que não apresentam diferença quanto à justiça e à injustiça, que mostra a verdade não para observar a justiça, mas por causa da aptidão que tem para dizer a verdade. Ele ama a verdade e o verdadeiro também nas coisas nas quais não existe muita relação com o prejudicar ou [o promover os outros], e muito mais nas coisas em que dizer o verdadeiro ou o falso faz alguma diferença no prejudicar ou ajudar os outros. Isto porque a virtude da verdade abomina a mentira segundo se como algo torpe, e não somente na medida em que prejudica os outros. E se às vezes é difícil dizer a verdade no ponto, mais se inclinará para o menos do que para o mais.

3. O vício da jactância, que excede o termo médio da verdade para mais.

O vício da jactância [consiste] em pecar por superabundância [quanto à verdade], simulando coisas gloriosas. Isto se pode dar ou porque o jactante simula ter em si algo de glorioso que não tem, ou porque afirma estas coisas serem maiores do que são.

[A jactância pode ser cometida], de uma primeira maneira, quando alguém se jacta de coisas que são, ou maiores do que são, não por causa de algum outro fim, mas por deleitar-se nisto. Este primeiro modo, assim, não é inteiramente mau, porque não pretende nenhuma malícia. De um segundo modo, quando alguém se jacta por causa do apetite da glória ou da honra. Os que assim procedem não são muito vituperáveis, porque a glória e a honra apresentam alguma afinidade com as coisas honestas por causa das quais alguns são louvados e honrados. De um terceiro modo, quando alguém se jacta por causa do dinheiro ou por causa de qualquer outra coisa que pode ser avaliada pelo dinheiro. Este terceiro modo é o mais deforme, porque mente pelo que é menos bom.

Alguém não deve ser julgado jactante pelo fato de ter ou não ter por onde se possa jactar, mas por aquilo porque o faz, ou porque se deleita da própria mentira, ou porque mente por causa do apetite da glória ou do lucro.

4. O vício que se afasta do termo médio da verdade por defeito.

Os que têm [o hábito que se afasta do termo médio da verdade por defeito] têm modos mais graciosos do que os jactantes. Aqueles que têm [o hábito] de dizer menos de si mesmo do que o são, têm costumes mais graciosos do que os jactantes, porque não dizem estas coisas por causa do lucro, mas como [que] fugindo do inchaço [tumor] da soberba.



VI. A VIRTUDE DA BRINCADEIRA

1. *Como, acerca da brincadeira, pode haver virtude e vício.*

[Pode haver vício e virtude na brincadeira]. Quanto a isto, deve-se considerar em primeiro lugar que acerca daquilo que é mau segundo se, e não pode ter razão de bem, não há virtude e vício, conforme já foi explicado. Se, portanto, a brincadeira nenhum bem pode ter, não haverá acerca da brincadeira virtude alguma. Ora, a brincadeira tem alguma razão de bem, na medida em que é útil à vida humana. Assim como o homem necessita repousar dos trabalhos corporais [deles] desistindo algumas vezes, assim também a alma do homem necessita algumas vezes repousar da tensão da alma exigida pelas coisas sérias, o que, de fato, se faz pela brincadeira. Assim, possuindo a brincadeira razão de bem útil, por consequência na brincadeira pode haver algum colóquio mutuamente conveniente aos homens, de tal maneira que o homem diga e ouça as coisas que convêm_, do modo que convém. Ora, onde quer que haja diferença entre coisas que convém fazer e coisas que não convém fazer, ali não somente haverá termo médio, mas também superabundância e defeito [em relação ao] termo médio. De onde que acerca da brincadeira existe um termo médio da virtude e extremos [correspondentes].



2. A determinação do termo médio e dos extremos acerca da brincadeira.

[Pecam na brincadeira por superabundância] aqueles que desejam a todo custo fazer rir, ao que mais se aplicam do que a dizer algo decoroso e honesto, e que não turbe àquele a quem introduzem na convivência pela brincadeira. De fato, mais querem dizer algo torpe, ou pelo qual os outros se turbem, do que induzir os homens ao riso.

[Pecam na brincadeira por defeito] aqueles que não querem dizer algo engraçado e são molestos nas coisas que dizem, [os quais] são ditos rústicos e duros, como que não amolecíveis pela deleitação da brincadeira.

[Acerca da brincadeira estão no termo médio] aqueles que moderadamente se [comportam] nas brincadeiras, de maneira que as coisas que dizem ou fazem se convertem convenientemente em riso.





VII. A VERGONHA

1. *Que a vergonha não é virtude.*

[Apesar da vergonha ser] um termo médio, ela não é virtude. [Para mostrar isto, Aristóteles coloca dois argumentos]. O primeiro está em que não convém falar da vergonha como de uma virtude, porque ela mais se assemelha à paixão do que ao hábito, que é o gênero da virtude. O segundo [argumento] está em que a vergonha não compete ao home virtuoso.



2. A vergonha mais se assemelha à paixão do que ao hábito, que é o gênero da virtude.

A vergonha é dita ser o temor da confusão que se opõe à glória. Ora, o temor é uma paixão. Portanto, a vergonha está [contida] no gênero da paixão.

[Esta afirmação pode demonstrar-se pelos seguintes argumentos]. As paixões são movimentos do apetite sensível que se utilizam dos órgãos corporais. De onde que todas as paixões se dão com alguma transmutação corporal. Ora, a vergonha e o temor que é acerca do perigo de morte de modo geral se acham semelhantemente quanto ao fato que ambas estas paixões são julgadas pela transmutação da cor do corpo. Diferem, porém, em especial, porque aquerles que se envergonham se enrubescem, enquanto que aqueles que temem a morte se empalidescem. A razão desta diferença está em que por natureza o espírito e os humores se transferem ao lugar em que o defeito é sentido. A sede da vida está no coração. Por isso, quando o perigo de vida é temido, o espírito e os humores concorrem ao coração, e assim [as partes do corpo que são] exteriores, como que desertas, empalidecem. Já a honra e a confusão estão no exterior. Por isso, quando o homem teme pela vergonha da privação da honra, concorrendo o espírito e os humores ao exterior, o homem enrubescem. Assim, portanto, fica evidente que a vergonha e o temor da morte são algo de corporal, na medida em que têm anexas transmutações [corporais], o que mais parece pertencer à paixão do que ao hábito. E assim fica claro que a vergonha não é virtude.



3. Que a vergonha não compete ao homem virtuoso.

A vergonha não pertence ao [homem] virtuoso. De fato, a vergonha diz respeito às coisas más. Ora, o virtuoso não opera coisas más. Portanto, a vergonha não compete ao virtuoso.

Do que foi dito fica também claro que a vergonha não é virtude. De fato, alguns pensam que como a falta de vergonha ou o não envergonhar-se das operações torpes é algo mau, por causa disso envergonhar-se seria algo de virtuoso. [Mas isto não é verdadeiro], porque tanto a vergonha como a não vergonha supõem a operação torpe, coisa que não compete ao homem virtuoso. De onde fica claro que a vergonha não é virtude, porque se fosse, estaria no [homem] virtuoso.



4. Que a vergonha é mais própria dos jovens que dos velhos.

Que a vergonha esteja em conformidade com a idade jovem pode ser visto de duas maneiras. Primeiro, porque os jovens, pelo fervor da idade vivem segundo as paixões. E por isso estão prontos a pecar de múltiplas formas. Disto são proibidos pela vergonha, pela qual temem a torpeza. Por isso, aos jovens lhes [convém] a vergonha. Segundo, porque é costume dos homens louvar os jovens que têm vergonha.

[A vergonha não fica bem nos velhos]. Não louvamos os velhos por terem vergonha, porque esperamos que os velhos [não estejam inclinados] a operarem coisas torpes, das quais a vergonha costuma ser. E isto ora porque reputamos os velhos experientes por causa da duração da sua vida, ora porque, cessando o fervor da idade, reputamos que não se [inclinam] a operar coisas torpes por causa de paixões.



LIVRO V

I. INTRODUÇÃO

1. Comentário inicial, sobre uma dificuldade particular do livro V.

[O livro V trata da justiça, mas a maneira como está redigido o torna de difícil compreensão. Por causa disso, tomou-se aqui a liberdade de utilizar o comentário à Ética intercalando-o com passagens da Summa Teológica que tratam do mesmo assunto, aonde_ isto se fazia necessário para que o comentário à Ética ficasse claro].

[Assim, quando nada for mencionado, o texto é tirado ou baseado na Ética. Os textos tirados ou baseados na Suma Teológica são acompanhados de referências].



2. A primeira das três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.

[As virtudes morais já determinadas são acerca das paixões; a justiça, entretanto, é acerca das operações]. As virtudes que já foram determinadas são acerca das paixões, porque nelas se considera de modo principal como o homem é inteiramente disposto segundo as paixões, enquanto que aquilo que exteriormente opera não é considerado como algo conseqüente, na medida em que as operações exteriores provêm das paixões interiores. No que diz respeito à justiça, entretanto, leva-se principalmente em consideração aquilo que o homem exteriormente opera, enquanto que como ele está interiormente disposto não é considerado senão por conseqüência, na medida em que alguém é ajudado ou impedido [pelas suas disposições interiores] acerca das operações.

3. A segunda de três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.

[A segunda diferença está em como é tomado o termo médio da virtude]. Nas virtudes precedentes nós tomamos o termo médio [determinado pela] razão [em relação a nós], e não da coisa. Já na justiça é tomado o termo médio da coisa, como será explicado adiante.

4. A terceira de três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.

[A justiça, ao contrário das outras virtudes determinadas, não é termo médio entre duas malícias]. Qualquer das virtudes já determinadas é termo médio entre dois vícios. A justiça, entretanto, [é termo médio entre dois extremos, mas] não entre duas malícias. [Porque], como adiante se dirá, [somente um destes dois extremos é malícia, enquanto o outro não].

5. O que é a justiça e a injustiça.

Todos parecem querer que a justiça seja um tal hábito pelo qual três coisas são causadas no homem. A primeira, uma inclinação à obra da justiça, segundo a qual o homem é dito operativo da justiça. A segunda, a operação justa. A terceira, que o homem queira operar o justo.

A mesma coisa é de se dizer da injustiça. É um hábito pelo qual os homens são operativos do injusto, fazem [o injusto] e querem o injusto.

6. Porque se notificou [separadamente] o que é o justo e o injusto [por relação a coisas] contrárias.

A justiça teve que ser notificada [separadamente] por [sua relação] com o querer e o operar o justo, e a injustiça por [sua relação] com o querer e o operar o injusto, porque nos hábitos não ocorre o mesmo que nas ciências e nas potências. De fato, os contrários pertencem à mesma potência, assim como o branco e o preto [pertencem] à vista, e à mesma ciência, assim como o são e o doente à medicina. [Porém dois contrários não pertencem ao mesmo hábito]. [Isto é evidente no caso] dos hábitos corporais. Da saúde não procedem as coisas que são contrárias à saúde, mas somente as coisas que convêm à saúde. De onde se conclui que convenientemente se disse que pela justiça operamos o justo, e pela injustiça operamos o injusto.

[Uma observação pode aqui ser feita a respeito da ciência]. A ciência [pode ser considerada segundo que seja] um certo conhecimento, e segundo [que seja] um certo hábito. Na medida em que é conhecimento, os [contrários lhe pertencem], na medida em que um dos contrários é a razão [ratio] do conhecimento do outro. Na medida em que é hábito, está apenas para um ato, que é conhecer a verdade, e não se acha para com o erro contrário.

7. Que o que é justo deve ser tomado de modo principal em relação a outro, e não em relação ao agente [Summa, Ila/Ilae, q.57 a.1].

Todas as demais virtudes [além da justiça] aperfeiçoam o homem somente nas coisas que lhe convém segundo si mesmo. À justiça, porém, é próprio entre as demais virtudes que ordene o homem nas coisas que se relacionam a outro. Isso se demonstra pelo fato da justiça importar numa certa igualdade, como o próprio nome o denota, já que vulgarmente dizemos "ajustar" as coisas que entre si adequamos. Ora, a equidade é dita em relação a outro.

Assim, portanto, aquilo que é reto nas obras das demais virtudes, à qual tende a intenção da virtude como em seu próprio objeto, não é tomado senão por comparação ao agente, na medida em que é feito de uma certa maneira por este agente. Na obra da justiça, porém, o reto é constituído por comparação a outro, também independentemente de sua comparação para com o agente. Por causa disso, a justiça, entre as demais virtudes, é determinada pelo seu objeto, que é o justo.

8. Qual potência é sujeito da virtude da justiça [Summa, Ila/Ilae, q.58 a.4].

A potência que é sujeito de uma virtude é a potência cujo ato é retificado por esta virtude. A justiça, entretanto, não se ordena a dirigir algum ato cognoscitivo. De fato, não somos ditos justos pelo fato de corretamente conhecer algo. Portanto, o sujeito da justiça não é o intelecto ou a razão, que é potência cognoscitiva.

Somos ditos justos por retamente agirmos [em algo]. Ora, como os princípios próprios da ação são as forças apetitivas, é necessário que a justiça esteja em alguma força apetitiva como em seu sujeito. Existem, porém, dois apetites: a vontade, que está na razão, e o apetite sensível, que segue à apreensão dos sentidos, o qual se divide por sua vez em irascível e concupiscível.

[Ora, pertence à] justiça dar a cada um o que é de seu direito. Dar a cada um o que é de seu direito, porém, não pode provir do apetite sensível, porque a apreensão sensível não se pode estender à consideração da proporção de uma coisa a outra, o que é próprio da razão. De onde se conclui que a justiça não pode estar como em seu sujeito no irascível ou no concupiscível, mas somente na vontade.

9. Se a justiça é virtude moral [Summa Ila/Ilae, q.58, a4 ad3].

O sujeito da virtude moral é o racional por participação, que é o irascível e o concupiscível. [Ora, conforme mostrado, a justiça está na vontade como em seu sujeito. De onde parece concluir-se que a justiça não pode ser virtude moral].

[No entanto], é dito racional por participação não somente o irascível e o concupiscível, mas todo apetitivo, já que todo apetite obedece à razão. Ora, debaixo do apetitivo inclui-se a vontade. Portanto, a vontade pode ser sujeito de virtude moral,[de onde se conclui que a justiça é virtude moral].

10. Que a justiça e a injustiça podem ser ditos de modos diversos.

[A justiça e a injustiça podem ser ditos de modos diversos e equívocos]. Tanto a justiça como a injustiça podem ser ditos de modos diversos. Sua multiplicidade, porém, é escondida, porque [os diversos modos equívocos em que a justiça é dita] guardam entre si uma [certa] conveniência [que as fazem ser] muito próximas entre si. [Desta maneira, assim como] nas coisas que muito distam entre si mais se manifestará a equivocação se lhe impusermos o mesmo nome, por ser imediatamente aparente a muita diferença que existe entre eles, [assim também nas coisas que pouco distam entre si se manifestará a equivocação se lhe impusermos o mesmo nome].

11. O que são os modos equívocos e unívocos [Livro das Categorias, I].

As coisas são ditas equívocas quando têm somente em comum o nome, enquanto que a definição de sua essência é distinta. Por exemplo, um homem e um retrato podem ser ditos "animais", ainda que equivocadamente. Possuirão um mesmo nome, mas a definição da essência que corresponde ao nome é diferente.

As coisas são unívocas quando não somente levam o mesmo nome, mas também o seu nome significa o mesmo em cada caso e apresentam a mesma definição. Assim, um homem e um boi recebem o nome de animal. O nome é o mesmo em ambos os casos, e também o é sua definição essencial.

12. Os diferentes modos em que a justiça e a injustiça são ditos.

De um primeiro modo, o justo é dito o justo legal, isto é, aquele que é observador da lei. De um segundo modo, o justo é dito o igual, isto é, aquele que não quer nem mais ter do que são bens, e nem menos ter do que são males, desejando ter dos bens e dos males em igualdade. Assim, o justo é dito o legal e o igual, enquanto que o injusto é dito o ilegal e o desigual.

II. A JUSTIÇA LEGAL, QUE É VIRTUDE GERAL

1. Quais são as coisas estabelecidas pela lei e que dizem respeito à justiça legal.

[À lei pertence falar de tudo o que é útil a quem é principal na cidade]. As leis falam de tudo o que diz respeito a algo útil à comunidade, como ocorre nas formas corretas de governo, nas quais pretende-se o bem comum. Ou falam daquilo que diz respeito ao que é útil aos maiores da cidade, pelos quais a cidade é governada. Ou [ainda daquilo que diz respeito ao] que é útil ao senhor, como acontece nas formas de governo nas quais governa um rei, ou um tirano. Sempre, portanto, ao se fazerem as leis, tem-se por objetivo aquilo que é útil a quem é principal na cidade.

Ora, como toda a utilidade humana se ordena à felicidade como a um fim, daqui se segue que o justo legal é dito de tudo o que é factivo da felicidade e das coisas que à felicidade se ordenam, ou de modo principal, como as virtudes; ou instrumentalmente, como as riquezas e os demais bens exteriores, e [tudo] isto [na medida em que se relaciona] para com a comunidade política, à qual diz respeito a colocação das leis.

2. Como a lei preceitua as coisas que pertencem a cada virtude.

A lei preceitua fazer a obra da fortaleza, por exemplo, quando preceitua que os soldados não abandonem a batalha. Também preceitua as coisas que pertencem à temperança, por exemplo, quando preceitua que ninguém adultere. Semelhantemente, preceitua o que pertence à mansidão, quando preceitua que ninguém bata nos outros pela ira.

Se, portanto, em relação a isto, a lei é corretamente colocada, é dita uma lei correta. Senão será dita lei colocada sem [prévia] perscrutação da ciência, ou lei promulgada de improviso, isto é, que carece da devida providência.

3. A justiça legal inclui todas as virtudes.

À justiça legal pertence utilizar-se da virtude ao outro. Ora, qualquer virtude pode ser usada por alguém para o outro. De onde fica manifesto que a justiça legal não é uma virtude particular, mas à mesma pertence toda a virtude. E igualmente, a malícia contrária [à justiça legal] não é parte da malícia, mas toda a malícia.

4. As dificuldades de se colocar que a justiça possa ser virtude geral [Ila/Ilae, q.58 a8].

[Aristóteles coloca a justiça legal como sendo uma virtude geral, incluindo na mesma todas as virtudes]. [Não é assim, porém, que a justiça costuma ser colocada]. No Livro da Sabedoria a justiça é enumerada juntamente com a sobriedade, a prudência e a virtude. Ora, o que é geral não vem enumerado entre as espécies nela contidas. Da mesma maneira, a justiça é colocada como virtude cardeal, assim como a temperança e a fortaleza. A temperança e a fortaleza, porém, não são virtudes gerais, [de onde que se segue que não se vê porque a justiça não deveria sê-lo].

[Conclui-se daí que é necessário uma explicação melhor de como a justiça possa ser virtude geral].

5. Como pode dar-se que a justiça seja virtude geral [Ila/Ilae, q.58 a.5].

Compete à justiça, conforme explicado, ordenar o homem em relação a outro. Ora, isto pode se dar de duas maneiras. Primeiro, ao outro considerado singularmente; segundo, ao outro em comum, na medida em que aquele que serve a alguma comunidade serve a todos os homens que estão contidos naquela comunidade.

A justiça pode ser encontrada em ambos os casos segundo sua razão própria.

Pela segunda maneira, o bem de qualquer virtude, seja que ordene o homem a si mesmo, seja que ordene o homem a outras pessoas singulares, pode ser referido ao bem comum, ao qual se ordena a justiça. Isto acontece porque aqueles que estão numa comunidade se comparam à comunidade como a parte ao todo. Como a parte, aquilo que ela é o é do todo, qualquer bem da parte é ordenável ao bem do todo.

Segundo isto, portanto, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, na medida em que ordenam o homem ao bem comum, e quanto a isto a justiça pode ser dita virtude geral.

6. Porque a justiça geral é chamada justiça legal [Ila/Ilae q.58 a5].

Compete a esta justiça geral ordenar o homem ao bem comum. Ora, pertence à lei [também] ordenar o homem ao bem comum. De onde que a justiça geral segundo o modo acima explicado é dita legal, porque por ela o homem concorda com a lei que ordena os atos de todas as virtudes com o bem comum.



7. Solução da primeira dificuldade [Ila/Ilae q58 a5 ad 1].

Quando a justiça é enumerada entre outras virtudes, como no caso do Livro da Sabedoria, que enumera a sobriedade, a justiça, a prudência e a virtude, está se referindo à justiça não enquanto é geral, mas na medida em que é particular.

8. Solução da segunda dificuldade [Ila/Ilae q.58 a.5 ad 2].

[Há motivos para que a justiça possa ser virtude geral e a fortaleza e a temperança não]. A justiça, não obstante sendo uma virtude cardeal, assim como a fortaleza e a temperança, difere grandemente delas, entretanto, quanto ao seu sujeito. De fato, a temperança e a fortaleza estão no apetite sensitivo, a saber, no concupiscível e no irascível. Ora, o concupiscível e o irascível são forças apetitivas de bens particulares, assim como o sentido é cognoscitivo do que é particular. Já a justiça está no apetite intelectual como em seu sujeito, o qual pode ser do bem universal, que é objeto da apreensão do intelecto. Portanto, a justiça pode como muito mais razão ser virtude geral do que a temperança e a fortaleza.

9. No que difere a virtude e a justiça legal, já que a segunda inclui toda a primeira.

A virtude e a justiça legal são o mesmo segundo a substância, diferindo, porém, segundo a razão. [A justiça legal difere da virtude segundo a razão porque] é dita justiça por comparação a outro. Na medida, porém, que se trata de um hábito operativo de um tal bem, é dita virtude de modo simples.



10. Se a justiça legal é a mesma por essência com toda a virtude [Ila/Ilae q.58 a.6].

Aristóteles afirmou que toda a virtude e a justiça legal são o mesmo segundo a substância, diferindo apenas segundo a razão. Ora, o que difere somente segundo a razão, não difere segundo a essência. De onde que parece se concluir que a justiça legal é o mesmo por essência que toda a virtude.

[Para resolver essa questão, devemos notar primeiramente que] uma coisa pode ser dita geral de duas maneiras. De uma primeira maneira, por predicação. É desta maneira que animal é dito geral para o homem e para o cavalo. Segundo este primeiro modo, o geral é o mesmo por essência com aquilo para o que é geral, porque o gênero pertence à essência da espécie e cai debaixo de sua definição. De uma segunda maneira, uma coisa pode ser dita geral segundo a [força]. Deste outro modo, uma causa universal é dita geral para com todos os seus efeitos, como o sol o é para com todos os corpos, que são iluminados por sua força. De acordo com este segundo modo, não [é necessário] que o geral seja o mesmo por essência com as coisas para as quais é geral, porque a essência da causa e do efeito não é a mesma.

É de acordo com este segundo modo que a justiça legal é dita ser virtude geral, isto é, na medida em que ordena os atos das outras virtudes ao seu fim, que é mover por império todas as demais virtudes. Assim como a caridade pode ser dita virtude geral na medida em que ordena os atos de todas as virtudes ao bem divino, assim também a justiça legal é virtude geral na medida em que ordena os atos de todas as virtudes ao bem comum. Portanto, assim como a caridade, que diz respeito ao bem divino como ao seu objeto próprio, é uma virtude especial segundo a sua essência, assim também a justiça legal é uma virtude especial segundo a sua essência, que diz respeito ao bem comum como ao seu objeto próprio.

Qualquer virtude pode ser dita justiça legal na medida em que se ordena ao bem comum. Segundo este modo de dizer, a justiça legal será a mesma por essência com toda a virtude, diferindo apenas pela razão. E é deste modo que Aristóteles falava quando dizia que a justiça legal é a mesma segundo a substância com toda a virtude,

diferindo apenas pela razão.



11. *Que a justiça legal é excelentíssima entre todas as virtudes.*

É manifesto que a justiça legal é a mais brilhante entre todas as virtudes morais, na medida em que o bem comum tem primazia sobre o bem singular de uma pessoa. [Ila/Ilae q58 a12]. Além disso, como o nome de justiça importa numa igualdade, pertence à razão da justiça que seja em relação a outro, que já nada é igual a si mesmo, mas a outro [Ila/Ilae q58 a2]. De onde que a justiça ordena o homem em comparação a outro [Ila/Ilae q58 a5]. Daqui se segue que a própria justiça é uma virtude perfeita não de modo simples, mas em comparação a outro. Ora, ser perfeito por comparação a outro é melhor do que ser perfeito somente segundo si mesmo. Por causa [de tudo] isto é que muitas vezes se diz que a justiça [legal] é excelentíssima entre todas as virtudes, dizendo provérbio que nem a brilhantíssima estrela vespertina, nem a brilhantíssima estrela matutina fulgem assim como a justiça [Comentário à Ética, livro V, lectio II].



III. A JUSTIÇA PARTICULAR

1. A diferença entre a justiça particular e a justiça legal.

A justiça particular tem o mesmo nome de justiça que a justiça legal por suas definições coincidirem segundo o gênero, já que ambas estão naquilo que é para o outro.

Entretanto, a justiça legal se ordena a algo que é o bem comum, enquanto que a justiça particular se ordena ao outro que pertence a alguma pessoa particular.



2. A diferença entre a justiça particular e a justiça legal por parte da matéria.

A justiça particular é acerca das coisas segundo as quais se dá a comunicação entre os homens. Por exemplo, a honra, o dinheiro, as coisas que pertencem à saúde e as necessidades corporais, e outras tais. A justiça particular também não é apenas acerca das coisas exteriores, como também acerca da deleitação que se segue do lucro, pela qual alguém recebe o alheio além do que deve.

Já a justiça legal é universalmente acerca de toda a matéria moral, qualquer que seja o modo pelo qual alguém possa ser dito acerca de algo estudioso ou virtuoso.

3. *Que existe a virtude da justiça particular.*

Para mostrar a existência de uma justiça que é virtude particular, [Aristóteles a seguir] procurará mostrar que existe uma injustiça que é uma malícia particular. [O motivo disto está em que] muitas vezes podemos conhecer um hábito pelo seu hábito contrário.

Assim como nada existe no gênero que não esteja em alguma espécie, assim [também] tudo o que é feito segundo a injustiça legal [pode ser] reduzido a alguma malícia particular. Se alguém opera contra a justiça legal adulterando, isto se reduz ao vício da luxúria. Se algum soldado na batalha abandona o comandante do exército, [isto se reduz] à malícia da timidez. Se alguém bate desordenadamente no próximo, isto se reduz à malícia da ira. Se, entretanto, alguém enriqueceu-se desordenadamente roubando o que é alheio, isto não se reduz a nenhuma outra malícia, mas somente à injustiça. De onde que se conclui que há alguma injustiça particular, além da outra injustiça [geral] que é toda a malícia.

De onde se conclui que pela mesma razão há uma outra justiça particular além da justiça legal que é toda a virtude.

4. As paixões não são matéria da justiça particular [Ila/Ilae q.58 a9].

[Que as paixões não sejam matéria da justiça particular ficará evidente por dois motivos].

[O primeiro motivo consiste em que] o sujeito da justiça é a vontade, cujos movimentos e atos não são as paixões. De fato, somente os movimentos do apetite sensível são chamados de paixões. E por isso a justiça não será acerca das paixões, como a temperança e a fortaleza, as quais [tendo por sujeito] o irascível e o concupiscível, são acerca das paixões.

[O segundo motivo está em que] a justiça é acerca das coisas que são para o outro. Ora, pelas paixões interiores não nos ordenamos ao outro de maneira imediata. Por isso, a justiça não é acerca das paixões.



5. Primeira dificuldade acerca do fato das paixões não serem matéria da justiça particular [Ila/Ilae q58 a9 ad2].

Pela justiça, são retificadas as operações que se ordenam ao outro. Ora, tais operações não podem ser retificadas a não ser que as paixões sejam retificadas, já que da desordem das paixões provém a desordem nas operações acima. Assim, por causa da concupiscência do que é venéreo, se chega ao adultério, e por causa do amor do dinheiro supérfluo se chega ao furto. Portanto, não se vê porque a justiça particular não deva ser acerca das paixões.

[A esta dificuldade deve-se responder que] as operações exteriores são de uma certa forma algo intermediário entre as coisas exteriores, que são a sua matéria, e entre as paixões interiores, que são seus princípios. Ocorre às vezes existir defeito em uma delas sem que haja defeito na outra. Por exemplo, se alguém rouba o alheio não por ter cobiça, mas por vontade de prejudicar, ou inversamente, se alguém cobiça o alheio sem que todavia o queira roubar. A refiticação das operações, na medida em que tem o seu término na coisa exterior, pertence à justiça, enquanto que a retificação [das mesmas operações] na medida em que tem origem nas paixões, pertence às demais virtudes morais, que são acerca das paixões.

6. Segunda dificuldade acerca do fato das paixões não serem matéria de justiça particular [Ila/Ilae q.59 a.9 ad.3].

Assim como a justiça particular é em relação ao outro, assim também a justiça legal. Ora, a justiça legal é acerca das paixões, de outra forma não se estenderia_ a todas as virtudes, das quais algumas são manifestamente acerca das paixões. Portanto, [não se vê porque o mesmo] não devesse acontecer com a justiça particular.

[A esta segunda dificuldade deve-se responder que] o bem comum é o fim das pessoas singulares [vivendo] em comunidade, assim como o bem do todo é o fim de qualquer das partes. Já o bem de uma pessoa individual não é o fim de outra. Por isso, a justiça legal, que se ordena ao bem comum, mais se poderá estender_ às paixões interiores, pelas quais o homem de alguma forma se dispõe em si mesmo, do que a justiça particular, que se ordena ao bem de uma outra pessoa singular. [Mesmo assim], entretanto, a justiça legal se estende_ às demais virtudes de modo principal quanto às suas operações exteriores, na medida em que preceitua fazer a obra da fortaleza, a obra da temperança, a obra da mansidão, conforme diz o texto de Aristóteles.

7. A matéria da justiça particular [Ila/Ilae q.58 a.8].

[A matéria da justiça particular são as ações exteriores e as coisas exteriores]. Tudo o que pode ser retificado pela razão é matéria de virtude moral, a qual é definida pela razão reta. Ora, pela razão podem ser retificadas:

**A. As
paixões
interiores
da alma.**

**B. As
ações
exteriores.**

**C. As
coisas
exteriores
que caem
debaixo
do uso
humano.**

Pelas ações exteriores e pelas coisas exteriores, que os homens podem comunicar entre si, é tomada a ordenação de um homem a outro. Segundo, porém, as paixões interiores se considera a retificação do homem em si mesmo. Portanto, como a justiça se ordena ao outro, não será ela acerca de toda a matéria da virtude moral, mas somente acerca das ações e coisas exteriores segundo a razão especial de seu objeto, isto é, na medida em que segundo elas um homem se coordena a outro.

8. Levanta-se uma dificuldade [Ila/Ilae q58 a8 ad3].

A justiça dirige o homem suficientemente nas coisas que são para o outro. Mas por tudo o que é desta vida o homem pode ordenar-se ao outro. Logo, a matéria da justiça [particular] deveria ser geral, [abarcando toda a matéria da virtude moral], e não uma matéria especial, [como foi colocado ao se afirmar que a matéria da justiça particular são as ações e as coisas exteriores, excluindo as paixões da alma].

[A esta dificuldade respondemos que] as paixões interiores, que são parte da matéria moral, não se ordenam per se ao outro, o que pertence à razão especial da justiça. São os efeitos da paixões interiores da alma que são ordenáveis ao outro, a saber, as operações exteriores. De onde que não se segue que a matéria da justiça [particular] seja geral.

9. Que o termo médio da justiça [particular], determinado pela razão [Ila/Ilae q58 a10 ad 1], não é termo médio em relação a nós, e sim o termo médio da coisa [Ila/Ilae q58 a 10 ad 1].

Assim como já foi explicado, as outras virtudes morais [além da justiça] são principalmente acerca das paixões, cuja retificação é tomada em relação ao próprio homem de quem são [estas] paixões, na medida em que, a saber, [este homem] se ira ou cobiça [de modo] devido segundo as diversas circunstâncias. Portanto, o termo médio de tais virtudes não é tomado segundo a proporção de uma coisa a outra, mas somente por comparação ao próprio virtuoso. De onde que nestas virtudes o termo médio é somente segundo a razão em relação a nós.

Já a matéria da justiça é a operação exterior, segundo a qual [a operação], ou a coisa da qual nós usamos, possui uma devida proporção a outra pessoa. Por isso, o termo médio da justiça consiste em uma certa [proporção] da coisa exterior à pessoa exterior. De onde que a justiça tem o seu termo médio na coisa. Deve-se acrescentar, porém, que este termo médio [tomado na coisa e não em relação a nós] é também o termo médio [determinado pela] razão. De onde que se salva, com isto, a [natureza] da virtude moral da justiça.

10. Que a justiça tem lugar de proeminência entre todas as virtudes morais [Ila/Ilae q58 a12].

Se nos referimos à justiça legal, é manifesto que ela é a mais brilhante entre todas as virtudes morais, na medida em que o bem comum tem preeminência sobre o bem de uma pessoa singular. Por isso que Aristóteles afirmou que a justiça [legal] é uma virtude brilhantíssima, nem o brilho da estrela vespertina, ou da estrela matutina sendo tão admirável.

Se, entretanto, nos referimos à justiça particular, também ela terá preeminência entre as demais virtudes morais, por duas razões. Primeiro, por parte do sujeito, porque está numa parte mais nobre da alma, isto é, no apetite racional, isto é, a vontade. De fato, as demais virtudes morais estão no apetite sensitivo, ao qual pertencem as paixões, que são a matéria das demais virtudes morais. Segundo, por parte do objeto, porque as outras virtudes são louvadas somente segundo o bem próprio virtuoso. A justiça, porém, é louvada na medida em que o virtuoso se encontra bem para com o outro. E assim a justiça, de uma certa forma, é bem do outro.

11. Primeira objeção: a liberalidade parece ser virtude maior do que a justiça [Ila/Ilae q58 a.12 ad.1].

À justiça pertence dar ao outro o que é seu. À liberalidade, porém, pertence dar o que é próprio, o que é mais virtuoso. Portanto, a liberalidade deveria ser maior virtude do que a justiça.

Quanto a isto deve-se dizer que a liberalidade, ainda que dê do que é seu, todavia faz isto na medida em que considera o próprio bem da virtude. A justiça, entretanto, dá ao outro o que é seu na medida em que considera o bem comum. Além disso a justiça é observada para com todos. A liberalidade, porém, não pode se estender_ a todos. Finalmente, a liberalidade, que dá do que é seu, se fundamenta sobre a justiça, pela qual se conserva a cada um o que é seu.

12. Segunda objeção: a fortaleza parece ser mais nobre do que a justiça [Ila/Ilae q.58 a.12 ad 3].

A fortaleza diz respeito a coisas mais difíceis do que a justiça, isto é, acerca dos perigos de morte. Portanto, a fortaleza parece ser mais nobre do que a justiça.

Quanto a isto temos a dizer que a fortaleza é acerca de [coisas] mais difíceis, não porém acerca de [coisas] melhores [do que a justiça], sendo somente útil na guerra, enquanto que a justiça é útil na paz e na guerra.



IV. A DIVISÃO DA JUSTIÇA PARTICULAR

1. As duas espécies de justiça particular: a justiça distributiva e comutativa.

A primeira espécie de justiça particular é [a justiça distributiva], aquela que consiste na distribuição do que é comum, que é para se dividir entre aqueles que participam da comunidade civil, seja a honra, o dinheiro, ou qualquer outra coisa que pertença aos bens exteriores, ou também aos males, como trabalhos, gastos e semelhantes.

A segunda espécie de justiça particular é [a justiça comutativa], aquela que [está nas] comutações, segundo a qual algo é transferido de uma [pessoa] a outra, assim como a primeira espécie de justiça se tomava na medida em que algo é transferido do que é comum aos singulares.



2. As espécies comutativa e distributiva dividem [suficientemente] a justiça particular [Ila/Ilae q.61 a.1].

Conforme já explicado, a justiça particular se ordena a alguma pessoa singular, que se compara à comunidade assim como a parte ao todo. Ora, pode-se tomar para com alguma parte duas ordenações [diferentes]. A primeira, uma ordenação de parte a parte, [que no caso presente] é a ordenação de uma pessoa singular a outra pessoa singular. A justiça comutativa dirige esta ordenação, que consiste no que é feito mutuamente entre duas pessoas entre si. A segunda ordenação é a tomada do todo para com as partes, [que no caso presente] é a ordenação daquilo que é comum para com as pessoas singulares. A segunda ordenação é dirigida pela justiça distributiva, que é distributiva do que é comum segundo uma proporcionalidade. Portanto, existem duas espécies de justiça particular, a saber, a comutativa e a distributiva.

3. Levanta-se uma objeção: justiças comutativa e distributiva não seriam duas espécies diferentes [Ila/Ilae q.61 a.1 ad.5].

A unidade e a multiplicidade não diversificam a espécie da virtude. Ora, a justiça comutativa consiste em que algo é dado a um. A justiça distributiva em que algo é dado a muitos. Portanto, não podem as justiças comutativas e distributivas constituírem espécies diferentes.

Quanto a isto deve-se dizer que as justiças comutativa e distributiva não somente se distinguem segundo a unidade e a multiplicidade, mas segundo a diversidade da natureza da dívida: de fato, deve-se a alguém o que é comum de uma maneira diversa do que se deve a alguém o que é próprio.

4. Como o termo médio da justiça é tomado em cada uma de suas espécies.

Conforme já foi explicado, o injusto é o desigual, tanto segundo o mais como segundo o menos. Ora, onde quer que haja o mais e o menos, lá será necessário tomar o igual. Mas o igual é o termo médio entre o mais e o menos. De onde que, onde se encontra a igualdade, lá se encontra o termo médio. Portanto, como o justo é um certo igual, o justo é um termo médio.

O justo que consiste em comutação tem em comum com o justo que consiste em distribuição que o justo é o igual e o injusto o desigual. Diferem entre si, porém, na medida em que o igual na justiça comutativa é tomado segundo uma proporcionalidade aritmética, enquanto que o justo na justiça distributiva é tomado segundo uma proporcionalidade geométrica.

5. Como o termo médio é tomado na justiça distributiva.

O justo distributivo deve necessariamente consistir ao menos em quatro coisas: duas são homens, entre os quais se observa a justiça, e duas são coisas, pelas quais a eles fazemos justiça. Para que haja justiça, deverá haver igualdade entre a proporção que existe entre as pessoas às quais se faz justiça, e a proporção entre as coisas pelas quais se faz justiça, de tal maneira que aos que trabalherem igual, se pagam igual, e aos que trabalherem desigual, desigualmente se pagam.

[Este termo médio é segundo uma proporcionalidade geométrica]. A proporção é um hábito de uma quantidade a outra. A proporcionalidade é uma igualdade entre proporções. A proporcionalidade que é tomada segundo a igualdade entre proporções é dita proporcionalidade geométrica, para distingui-la da proporcionalidade aritmética, que será explicada adiante. De onde se segue que o termo médio na justiça distributiva é tomado segundo uma proporcionalidade geométrica.

6. Como o termo médio é tomado na justiça comutativa.

Que na justiça comutativa a igualdade é tomada segundo uma proporção aritmética, é manifesto porque ali não se considera a diversa proporção entre as pessoas. Nada, de fato, diferirá se for o bom ou o mau que comete adultério. A lei se imporá somente com a diferença do dano, de tal maneira que quem mais foi danificado mais será recompensado, qualquer que seja sua condição. Por exemplo, se de duas pessoas, uma é percutida e a outra percute, ou uma é morta e a outra mata, esta ação e paixão está dividida desigualmente, porque o que bate ou matou terá mais do bem pretendido, que foi o realizar a sua vontade, e assim está como em lucro, [cuja razão é ter mais de bem e menos de mal], enquanto que aquele que é batido ou é morto terá mais de mal, na medida em que é privada da incolumidade ou da vida contra a sua vontade, estando assim como em prejuízo, cuja razão é ter menos de bem e mais de mal. O juiz tentará remediar isto tirando do lucro e colocando no prejuízo, retirando algo do que bateu ou matou contra a sua vontade, e exibindo à honra o que foi percutido ou morto. O juiz, portanto, reduzirá à igualdade como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais, e aquele que quiser reduzi-la à igualdade deverá retirar da maior parte aquilo em que ela excede o termo médio de toda a linha, e colocá-la na menor parte, de tal maneira que o termo médio de toda a linha seja uma regra ou medida pela qual o desigual é reduzido ao igual. [De onde que o termo médio na justiça comutativa é tomado segundo uma igualdade da quantidade, e não da proporção].

7. Como o termo médio é tomado em ambas as justiças [Ila/Ilae q.61 a.12].

[Na justiça distributiva o termo médio é tomado do seguinte modo]. Na justiça distributiva damos algo a alguma pessoa particular, na medida em que o que é do todo é devido à parte. Ora, este tanto mais será devido quanto maior primazia a parte tiver no todo. Por isso, na justiça distributiva, tanto mais damos a alguém do bem comum, quanto maior primazia aquela pessoa tiver na comunidade. Portanto, na justiça distributiva o termo médio não é tomado segundo uma igualdade da coisa a coisa, mas segundo uma proporcionalidade das coisas às pessoas, de tal maneira que, assim como uma pessoa excede a outra, assim também a coisa é dada a uma pessoa excede aquela que é dada a outra pessoa. Por isso, este termo médio é segundo uma proporcionalidade geométrica, na qual o igual é tomado não segundo a quantidade, mas segundo a proporção.

[Na justiça comutativa o termo médio é tomado do seguinte modo]. Nas comutações devolve-se algo a alguma pessoa singular por causa de uma coisa sua que foi tomada, como é maximamente patente na compra e venda, na qual por primeiro encontramos a razão de comutação. E por isso é necessário igualar coisa a coisa, de tal maneira que quanto mais alguém tiver do que é de outro, tanto mais deverá restituir àquele de quem é. E assim a igualdade se faz segundo um termo médio aritmético, que é tomado segundo a quantidade.

8. A função do juiz.

[Recorrer ao juiz é o mesmo que recorrer ao justo]. Como o justo é um termo médio entre o lucro e o prejuízo, daqui provém que quando os homens duvidam deste termo médio, se refugiam ao juiz, o que é o mesmo como se se refugiassem ao que é justo, porque o juiz deve ser como que animado pelo [que é justo], [de tal maneira] que a sua mente seja totalmente possuída pela justiça.

9. Se o julgamento pertence à virtude da justiça ou às forças cognoscitivas do homem [Ila/Ilae q.60 a.1].

[O julgamento é ato da virtude da justiça]. O julgamento propriamente designa o ato do juiz enquanto juiz. Ora, a palavra juiz, em latim, "iudex", vem de "ius dicens", isto é, "o que diz o direito". O direito, porém, é objeto da justiça, como explicado no início deste livro. Por isso, o julgamento implica, segundo a acepção primária deste nome, a definição ou a determinação do justo ou do direito. Ora, que alguém defina algo corretamente nas obras virtuosas procede do hábito da virtude, assim como o casto [é quem] corretamente determina o que pertence à castidade. Por isso, o julgamento, que importa na correta determinação do que é justo, propriamente pertence à justiça. É daqui que Aristóteles diz que "os homens se refugiam ao juiz assim como a uma justiça [personificada]".

10. Levanta-se uma objeção: o julgamento parece ser ato da prudência, não da justiça [Ila/Ilae q.60 a.1. ad.1].

Diz Aristóteles no primeiro da Ética que "cada um julga corretamente aquilo que conhece", de tal maneira que isto parece querer dizer que o julgamento pertencerá às forças cognoscitivas do homem. Ora, a força cognoscitiva se aperfeiçoa pela prudência, [da qual se tratará no sexto livro da Ética]. Portanto, o julgamento mais parece dever pertencer à prudência do que à justiça, que, conforme já se explicou, está na vontade.

Quanto a isto devemos dizer que o nome de julgamento, que segundo sua acepção primária significa a correta determinação do justo, ampliou-se para significar a correta determinação em qualquer coisa, tanto no que é especulativo como no que é prático. Todavia, para qualquer julgamento duas coisas se requerem. Das quais a primeira é a própria virtude que profere o julgamento. Desta maneira, o julgamento será ato da razão, porque o dizer ou o definir algo o é da razão. A segunda é a disposição de quem irá julgar, pela qual este alguém possuirá idoneidade para corretamente julgar. Desta maneira, nas coisas que pertencem à justiça o julgamento procede da [virtude da] justiça, assim como nas coisas que pertencem à fortaleza o julgamento procede da [virtude da] fortaleza. Assim, portanto, o julgamento é um ato [da virtude] da justiça [na medida em] que [esta virtude] inclina a corretamente julgar, e é um ato da prudência [na medida em que] profere o julgamento.



V. A DIVISÃO DO DIREITO.

1. O que é o direito [Ila/Ilae q.57 a.1 ad.1]. Os diversos significados da palavra direito.

É costume que os nomes sejam distorcidos de seus primeiros significados para que possam significar outras coisas. Por exemplo, o nome medicina foi dado primeiro ao remédio pelo qual o enfermo recupera a saúde, sendo posteriormente alterado para que significasse a arte pela qual isto se faz. Da mesma maneira, o nome direito significava, primeiramente, a própria coisa justa, e neste sentido o direito é o objeto da [virtude da] justiça. Posteriormente, o nome direito foi alterado para significar a arte pela qual conhecemos o que é justo.



2. Que o direito de modo simples é o direito político.

O direito de modo simples é o direito político. O direito político é aquele que existe em uma comunidade que se ordena a que haja suficiência das coisas que pertencem à vida humana. Tal comunidade é a cidade, na qual devem encontrar todos o que é suficiente à vida humana.

[O direito político se distingue do direito dominativo e paterno]. O direito político, assim, está nos livres, e não nos servos, porque dos senhores aos servos não há direito político mas sim direito dominativo. De fato, o direito político consiste em pessoas das quais uma não esteja sujeita a outra por ordenação natural ou civil, assim como o filho ao pai, entre os quais não há direito político, mas direito paterno.

O direito político pode ser ou segundo a justiça distributiva ou segunda a justiça comutativa.



3. *Justifica-se porque não há direito político entre os que não são livres e iguais.*

Entre os que não são livres e iguais, não há direito político, que é o direito de modo simples, mas algum [tipo] de direito, isto é, dominativo ou paterno, que é direito [não de modo simples], mas segundo algo, na medida em que possuem alguma semelhança com o direito político. O motivo disto é que como o direito político é determinado pela lei, é necessário que esteja naqueles a quem se dá a lei. Ora, a lei não é dada de modo principal para os servos, que são mandados pelos senhores, nem para os filhos, que são mandados para os pais, mas para os livres e iguais.

4. Manifesta-se como o direito paterno e dominativo são direito por modo de semelhança, e não de modo simples.

O direito dominativo, que é do senhor ao servo, e o direito paterno, que é do pai ao filho não é o mesmo direito que o direito político. Ambos têm semelhança com o direito político na medida em que de alguma maneira [o justo dominativo e o justo paterno] o são em relação a um outro. [Mas não podem ser ditos direitos de modo simples], o que é manifesto por não poder haver injustiça de modo simples de homem para com aquilo que é seu, assim como nem também justiça, porque ambos, [o justo e o injusto], o são em relação a um outro. Ora, o servo é do senhor como uma possessão, e o filho, até que se torne grande e se separe do pai pela emancipação, é como uma certa parte do pai. E que não há injustiça para com si mesmo, é evidente porque ninguém faz eleição de fazer mal a si mesmo. De onde que fica patente que, falando de modo simples, não há justiça ou injustiça para com o filho ou o servo, [mas sim somente segundo algo].

5. O direito entre esposos.

Como a esposa está menos sujeita ao homem do que o servo ao seu senhor, ou o filho ao pai, por isso o direito que existe entre o homem e sua esposa tem mais razão de direito do que aquele que existe entre o pai e o filho e entre o senhor e o servo. O direito que existe entre o homem e sua esposa é o direito econômico, porque o homem preside na casa assim como o príncipe na cidade. Todavia, o direito econômico é diferente do político, assim como a casa é diferente da cidade.

6. A divisão do direito político.

O direito político é dividido em dois, o direito natural e o direito legal. O direito político é convenientemente dividido nestes dois direitos. De fato, os cidadãos se utilizam do direito que está impresso pela natureza na mente humana, e do direito que é colocado pela lei.

7. *Manifesta-se de duas maneiras o que é o direito natural.*

Segundo o efeito, o direito natural é aquele que tem em todo o lugar a mesma potência e virtude para induzir ao bem e afastar do mal. Isto acontece porque a natureza, que é causa deste direito, é a mesma em todo lugar para todos. Já o direito que é colocado por alguém da cidade ou por algum príncipe é virtuoso somente junto àqueles que estão sujeitos à jurisdição daquela cidade ou príncipe.

Segundo a causa, o direito natural é aquele que não se origina de alguma opinião humana, mas da natureza. Assim como nas ciências especulativas há algumas coisas naturalmente conhecidas, como os princípios indemonstráveis e as coisas que lhe são próximas, e outras descobertas pelo estudo do homem, assim também nas [ciências] operativas há alguns princípios naturalmente conhecidos como princípios indemonstráveis ou próximos a eles, como o de que o mal é para ser evitado, que a ninguém deve ser injustamente feito dano, não se deve roubar e outros semelhantes. Há outras coisas, porém, que são cogitadas pela indústria humana, que aqui nós chamamos de direito legal.

8. Como o direito natural de Aristóteles é dividido pelos juristas em direito natural e direito das gentes.

Deve-se considerar que o direito natural é aquele para o qual o homem é inclinado pela natureza. Ora, no homem encontra-se uma dupla natureza. A primeira, segundo a qual o homem é animal, que é comum ao homem e aos demais animais. A segunda, que é própria do homem enquanto homem, segundo a qual o homem distingue pela razão o que é torpe do que é honesto.

Os juristas chamam de direito natural aquilo que se segue à inclinação da natureza comum do homem e dos demais animais, assim como a união do macho e da fêmea, a educação dos [filhos] nascidos, e outros assim.

Já o direito que se segue à inclinação própria da natureza humana, na medida em que o homem é animal racional, os juristas chamam de direito das gentes, porque é utilizado por todas as gentes, [o qual diz, por exemplo], que os acordos devem ser observados, que os embaixadores enviados ao inimigo devem ser protegidos e outros tais.

Tanto o direito natural dos juristas, quanto o direito das gentes, estão incluídos dentro do direito natural de Aristóteles.

9. Que todo o restante do direito se origina do direito natural de duas maneiras.

A primeira maneira do direito ter origem do direito natural é como uma conclusão se origina a partir de seus princípios. Segundo esta primeira maneira, não pode originar-se a partir do direito natural o direito legal. Isto porque, existentes as premissas, a conclusão existe necessariamente. Ora, o direito natural é sempre e em todo o lugar, conforme já explicado, o que não é verdade do direito legal ou positivo. De onde que se conclui que qualquer coisa que provenha do direito natural como de uma conclusão seja também direito natural.

A segunda maneira do direito ter origem do direito natural o é por modo de determinação. Esta é a maneira pela qual o direito positivo ou legal se origina do direito natural. Por exemplo, que o ladrão deva ser punido, [pertence ao] direito natural, mas que deva ser punido através desta ou daquela pena, isto pertence ao direito positivo.

10. *Duas maneiras pelas quais o direito legal se origina do direito natural por modo de determinação.*

[O direito legal se origina do direito natural por modo de determinação. Isto, entretanto, pode se dar de duas maneiras].

De uma primeira maneira, o direito legal pode se originar do direito natural com mistura de erro humano.

De uma segunda maneira, o direito legal pode se originar do direito natural sem mistura de erro humano.

[Que o direito legal possa se originar do natural com e sem mistura de erro humano] é demonstrado por Aristóteles através de um exemplo. Pertence ao direito natural que se exibam honras pelos benfeitores, mas que se lhes exibam honras divinas e sacrifícios, provém de um erro humano.



11. Levanta-se uma objeção: não haveria direito natural, todo o direito sendo positivo.

Alguns acharam que todo o direito é colocado pela lei, de tal maneira que nada seria direito natural. A razão que para tanto se alegou foi a seguinte: tudo o que é segundo a natureza é imóvel, e em qualquer lugar onde esteja possui a mesma virtude, como é evidente no caso do fogo, que é o mesmo na Grécia e na Pérsia. Ora, isto não parece ser verdadeiro acerca do direito, porque todo o direito parece às vezes ser mutável. De fato, nada parece ser mais justo do que devolver o depositado ao depositante. Todavia, não se deve devolver o depósito ao furioso que depositou uma espada ou ao traidor da pátria que depositou dinheiro para comprar armas. De onde se conclui que nada parece ser naturalmente justo.

[Quanto a isto devemos dizer] que não é [verdade] que tudo o que é natural é imóvel universalmente, mas é verdade [apenas] em algumas [coisas]. [De fato], a natureza das coisas divinas, pelas quais se entendem as substâncias separadas e os corpos celestes, que os antigos chamavam de deuses, de nenhum modo são encontrados diferentemente. Já entre as humanas, que estão entre as coisas corruptíveis, há algo que é segundo a natureza, e todavia tudo o que está em nós é mutável, per se ou por acidente. Que os homens tenham dois pés pertence à natureza, que se utilize de uma túnica não pertence à natureza. [Todavia, às vezes acontece que encontramos um homem que não tenha dois pés; mas nem por isso ter dois pés não é algo que pertença à natureza do homem]. Assim também, todo [o direito entre os homens de alguma maneira é] móvel. Nem por isso, todavia, deixa de existir o direito natural.

12. A diferença da mobilidade entre o direito natural e o positivo.

Já que todo o direito é móvel, resta perguntar qual é [a mobilidade do] direito natural e qual é [a mobilidade do] positivo, já que ambos são semelhantemente móveis.

[Quanto à mobilidade do direito natural], as coisas que são naturais entre os homens são, em geral, da mesma maneira, diferindo somente em uma minoria. Da mesma maneira, as coisas que pertencem ao direito natural, como o depósito deve ser devolvido ao depositante, de modo geral deve ser observado, [a não ser em uma minoria de ocasiões]. Deve-se também observar que tudo o que é natural nos homens como algo pertence à própria natureza [ratio] humana, como por exemplo o fato do homem ser animal, de nenhum modo é mutável. Isso acontece porque as naturezas [rationes] das coisas mutáveis são imutáveis. Já o que se segue à natureza, por exemplo, as disposições, ações e movimentos são mutáveis na minoria [dos casos]. De uma maneira semelhante, as coisas que pertencem à própria razão [ratio] do direito [natural], de nenhuma maneira podem mudar, como por exemplo, que não se deve roubar. As coisas porém que se seguem [ao direito natural], são mutáveis em sua menor parte.

[Quanto à mobilidade do direito positivo], aquilo que pertence ao direito na medida em que é estabelecido entre os homens por causa de alguma utilidade não é o mesmo em todo o lugar, assim como não se impõe em todo o lugar a mesma pena para o ladrão.

VI. QUESTÕES DIVERSAS ACERCA DA JUSTIÇA

1. Como a [virtude da] justiça é um termo médio.

Após ter mostrado que o justo é um termo médio, Aristóteles mostra em seguida que a [virtude] da justiça é também um termo médio, [mas não como as demais virtudes morais, que são termo médio entre duas malícias].

[Que a virtude da justiça é um termo médio pode ser mostrado do seguinte modo]. De tudo o que já foi dito, é manifesto que a operação justa, que é a operação da [virtude da] justiça, é um termo médio entre fazer o injusto e padecer o injusto, dos quais fazer o injusto é ter mais do que é a si devido, e padecer o injusto é ter menos do que a si é devido por ser disto privado por alguém. O ato da justiça, porém, é fazer o igual, que é o termo médio entre o mais e o menos. De onde fica manifesto que a operação justa é um termo médio entre fazer o injusto e padecer o injusto.

[Mas a virtude da justiça não é termo médio entre duas malícias]. A [virtude da] justiça não é um termo médio do mesmo modo que as demais virtudes morais, que são termo médio entre duas malícias, como por exemplo, a liberalidade, que é termo médio entre a iliberalidade e a prodigalidade. A [virtude da] justiça não é termo médio entre duas malícias. O seu ato é um termo médio entre fazer o injusto e padecer o injusto, dos quais fazer o injusto pertence à malícia, que é a injustiça, mas padecer o injusto não pertence a nenhuma malícia, sendo mais uma pena.

2. O que é a [virtude da] justiça.

A justiça é um hábito, segundo o qual aquele que é justo, é dito ser operativo do justo, e isto segundo a eleição, porque as virtudes morais são hábitos eletivos.

A injustiça, ao contrário, é um hábito segundo a eleição operativa do injusto, o que pode acontecer por superabundância das coisas úteis ou defeito das nocivas.

3. A *justificação e a injustificação.*

O injusto é alguma coisa que é contra a justiça, ou segundo a natureza ou segundo a ordenação humana, como o furto. Mas quando alguém isto opera, por exemplo, roubando, é chamado injustificação, [que é a] execução da injustiça.

De modo semelhante, a justificação é quando alguém opera o justo, [ou o direito], que é natural ou pela ordem da lei.

4. Como alguém, fazendo o injusto, pode ser ou não injusto.

Sucedem que alguém fazendo alguma coisa injusta, ainda não seja injusto. Portanto, devemos investigar quais injustificações, isto é, operações do que é injusto são necessárias para que aquele que faz o injusto seja injusto. [Para tanto, primeiro se recapitulará alguma coisa acerca do voluntário e da eleição do Livro III]. [Depois mostraremos: como alguém pode fazer o que é injusto, e não obstante isso, não haver injustificação, como alguém pode fazer o que é injusto, haver injustificação, mas apesar disso, este alguém não ser injusto, como pode haver injustificação e o operante ser injusto].

5. O voluntário e a eleição. Recapitulação do Livro III.

[O voluntário]. Se fizermos atenção às causas, diremos que algo é voluntário por remoção das coisas que causa o involuntário. Ora, o involuntário é feito por causa da violência e da ignorância. Portanto, o voluntário é aquilo cujo princípio está dentro com ciência das circunstâncias.

[A eleição]. O gênero da eleição é o voluntário, de onde que toda eleição é um certo voluntário, não porém, todo voluntário é eleição. Não todo voluntário é elegível, mas apenas o voluntário pré aconselhado. O conselho é ato da razão, de onde que importa que a eleição seja com [um] ato da razão e do intelecto. A eleição é ato do apetite racional que é chamado de vontade: é [um] desejo aconselhável.

Do que foi exposto, podemos concluir que de três maneiras pode se dar um prejuízo acerca das comunicações dos homens entre si.

De um primeiro modo, por ignorância e involuntariamente. De um segundo modo, voluntariamente, mas sem eleição. De um terceiro modo, voluntariamente, e com eleição.



6. Como se pode dar o justo ou o injusto sem que haja justificação ou injustificação.

Alguém faz o injusto ou o justo de tal maneira que haja injustificação ou justificação quando este alguém opera o injusto ou o justo querendo. Mas quando alguém os opera não querendo, não há ali operar o injusto a não ser talvez por acidente, na medida em que ocorre além da intenção do operante que aquilo que é feito é justo ou injusto. De fato, dizemos fazer per se, e não por acidente, aquilo que temos a intenção de fazer. Por isso, a justificação, isto é, a operação justa, e a injustificação, operação injusta, é determinada pelo voluntário e involuntário. De onde fica claro que, se não ocorre o voluntário por parte do operante, haverá o injusto por parte do operado, mas não haverá injustificação quanto à espécie da operação.

7. Como se pode dar o injusto e a injustificação, e apesar disso, o operante não ser injusto.

Quando alguém provoca algum dano ou prejuízo, sabendo-o, mas não se pré-aconselhando, isto é, sem deliberação, então haverá uma certa injustiça, como quando alguém agride a outro pela ira ou outras paixões, não sendo naturais e necessárias ao homem, assim como a concupiscência da bebida e comida em extrema necessidade, que desculpam do roubo da coisa alheia. Aqueles que, portanto, por causa das sobreditas paixões causam dano e prejudica aos outros, pecam e fazem algo injusto, e os seus atos são injustificações. Todavia, não por causa disso são eles próprios injustos e maus, porque não provocam o dano e a injúria por causa da malícia, mas por causa das paixões. Tais são aqueles que são ditos pecar por enfermidade.

8. Como se dá a injustificação com injustiça do operante.

Quando alguém, por eleição, provoca dano e injúria em outro, então é injusto e mau. E de modo semelhante, alguém é dito justo quando por eleição opera o justo.

9. Se a injustiça é sempre padecida involuntariamente, ou pode sê-lo voluntariamente.

É manifesto que alguns padecem injustiças não o querendo, como aqueles que são injuriados através de palavras, ou aqueles que são roubados. Porém, devemos investigar se além deste modo de padecer injustiça, isto é, involuntariamente, se é possível que alguém padeça injustiça querendo-o, ou se isto não é verdade, e se todo padecimento de injustiça é involuntário.

10. Argumentos que parecem mostrar que a injustiça pode ser padecida voluntariamente.

Per se e de modo simples, fazer o injusto não é outra coisa senão que alguém querendo faça dano, entendendo-se neste querendo que saiba que esteja causando dano, como esteja causando o dano, e outras circunstâncias assim.

É manifesto que o incontinente querendo causa dano a si mesmo, na medida em que ele, querendo, opera aquilo que ele sabe ser a si nocivo. Se, portanto, o padecer a injustiça se segue ao fazer a injustiça, seguir-se-á que o incontinente padecerá voluntariamente a injustiça [feita por] si mesmo. De onde parece concluir-se que nem todo o padecer injustiça é involuntário.

Sucedem também que algumas pessoas, por incontinência, sabendo e querendo são lesadas por outras, como quando alguém, apaixonado por uma meretriz, permite ser espoliado pela mesma. Portanto, parece acontecer que alguém querendo, padeça a injustiça. Assim, nem todo o padecer injustiça seria involuntário.

11. Solução da questão: a injustiça é sempre padecida involuntariamente.

A definição anteriormente colocada do que é fazer o injusto não é correta. Deve-se acrescentar que fazer o injusto é causar dano a alguém, conhecendo as circunstâncias [sem] a vontade deste alguém. Segundo esta definição, ainda que por acidente alguém possa ser lesado, o padecer a injustiça querendo-o, todavia ninguém pode padecer per se injustiça querendo-o, pelo fato que per se fazer o injusto é causar dano a alguém [sem] a vontade deste alguém.



12. Resposta aos argumentos anteriormente apresentados.

[Ao argumento do incontinente que causa dano a si mesmo deve-se responder que] ninguém quer por completa vontade padecer o injusto, nem também o incontinente. O incontinente opera o que é nocivo para si para além de sua vontade. De fato, ele tem per se a vontade do bem, mas pela concupiscência é trazido ao mal. E isto se demonstra pelo fato que, como a vontade o é do bem aparente, ninguém quer aquilo que não julga ser bom. O incontinente, quando não está dominado pela paixão, não julga ser bom o que faz, de onde que, de modo absoluto, não quer aquilo, operando, todavia, aquilo que ele julga não dever operar, por causa da concupiscência que está no apetite sensitivo.

[Ao argumento do apaixonado pela meretriz que se deixa espoliar deve-se dizer que] falando per se, não padece o injusto aquele que querendo dá do que é seu. Tal pessoa não padece o injusto pelo fato que está em poder do homem que ele dê do que é seu, enquanto que padecer o injusto não está em poder daquele que padece o injusto, sendo necessário existir alguém que faça o injusto. Por isso, portanto, padecer o injusto é involuntário, fazer o injusto é voluntário, porque o princípio da ação está no agente, o que pertence à natureza do voluntário, enquanto que o princípio da paixão não está no paciente, mas em outro, e isto pertence à natureza do involuntário.





13. Que ninguém pode fazer a injustiça a si mesmo.

Aquele que faz o injusto segundo a justiça particular tem mais para si do que deve, enquanto que aquele que padece o injusto tem menos. Se, portanto, alguém faz o injusto para si mesmo, seguir-se-ia que a uma e mesma pessoa se tiraria algo de seu que se acrescentaria a si mesmo, que são coisas opostas. Portanto, é impossível que a mesma pessoa faça o injusto e padeça o injusto de si mesmo. Além disso, [se alguém pudesse fazer injustiça a si mesmo, como fazer a injustiça é sempre algo voluntário], daqui se seguiria que ele padeceria o injusto também voluntariamente, o que já foi demonstrado anteriormente ser impossível. E esta é a própria raiz do porque ninguém pode fazer injustiça a si mesmo, isto é, que é impossível alguém voluntariamente padecer injustiça.

[Quanto às pessoas que se suicidam], as pessoas que se matam fazem realmente uma certa injustiça. Esta injustiça, porém, é feita à cidade, que é privada de um cidadão, e não a si mesmas.



14. Como alguém pode praticar injustiça contra si mesmo, metaforicamente falando.

[Metaforicamente e por semelhança pode dar-se injustiça do indivíduo para consigo mesmo]. Segundo uma certa metáfora e semelhança ocorre não que haja o justo e o injusto de todo o homem para [com] si mesmo, mas que haja uma certa espécie de [direito] entre algumas partes do homem entre si. Não há, todavia, entre elas, [um direito] completo, mas somente um direito dominativo ou dispensativo, isto é, econômico. Isto porque a parte racional da alma parece estar para a parte irracional da mesma, que se divide em irascível e concupiscível, segundo uma razão de domínio ou dispensação, pela razão dominar e governar a parte irascível e concupiscível. Assim, pode acontecer uma certa injustiça do homem para consigo mesmo quando alguém padece por causa de seus próprios apetites, como quando alguém pela ira ou concupiscência faz alguma coisa contra a razão. Ocorre nestes casos o justo e o injusto assim como ocorre entre o imperante e aquele que é imperado. Porém, não é o verdadeiro direito, porque não o é entre dois, mas trata-se de uma semelhança de direito, na medida em que a diversidade da alma se assemelha à diversidade das pessoas.

15. Como não é fácil alguém tornar-se injusto.

[É fácil fazer a injustiça, mas não é fácil tornar-se injusto]. Muitos estimam que fazer o injusto é algo de imediato e pronto, de onde que [concluem] ser fácil que alguém seja habitualmente injusto. Mas isto não é assim. De fato, é fácil e em poder imediato do homem, que alguém faça o que é injusto, como por exemplo, adulterar com a esposa de_ seu vizinho, bater no próximo, tirar o dinheiro da mão dos outros, ou pagar a alguém para assassinar um outro. Mas que os homens façam isto com protidão e deleitavelmente, isto não é fácil, nem está de modo imediato em poder do homem, mas a isto se chega por um longo costume.

16. Como o conhecimento do direito é de maior dificuldade que o da Medicina.

Algumas pessoas não julgam ser de grande sabedoria que alguém conheça o justo e o injusto, por causa disto, que não é difícil entender as coisas que são ditas pela lei, que é o direito positivo. Mas estas pessoas se enganam, porque estas coisas, consideradas de modo simples, não são o direito a não ser por acidente. O verdadeiro direito é operar e distribuir, isto é, atribuir, de modo correto, os negócios e as pessoas. Acomodar convenientemente os negócios e as pessoas, é mais trabalhoso e difícil do que conhecer o que é sanativo, em que consiste toda a arte da Medicina. De fato, é maior a diversidade das coisas voluntárias nas quais consiste a justiça, do que a das complexões em que consiste a saúde.



VII. A EPIEIKEIA.

1. Considerações iniciais.

Depois de se ter determinado acerca da justiça em geral, devemos agora determinar acerca da epieikeia, que é diretiva do direito positivo.

Por epieikeia designamos um certo hábito, enquanto que por epieikes designamos o seu objeto.



2. O significado do nome epieikes.

Epieikes vem do grego epi, que significa acima, e icos, que significa obediente. [De onde que com isso se quer dizer que] pela epieikeia alguém obedece de um modo mais excelente, na medida em que observa a intenção do legislador aonde as palavras da lei destoarem.



3. Se o epieikes e o direito legal são a mesma coisa. Considerações iniciais.

Se considerarmos atentamente, o epieikes e o direito legal não parecem ser o mesmo, porque às vezes o epieikes [discorda] do direito legal. Porém, por outro lado, o epieikes não parece pertencer a um gênero diferente do direito [legal].

[Uma razão a favor da diferença entre o epieikes e o direito legal seria a seguinte]. Às vezes louvamos o epieikes e o homem que o opera, como sendo algo melhor, com o que mostramos que o epieikes é algo melhor do que o direito [legal]. De onde que parece se concluir que o epieikes não é, de modo simples, o mesmo que o direito [legal].

[Uma razão contra a diferença entre o epieikes e o direito legal seria que], por outro lado, não parece ser conveniente louvar o epieikes como algo melhor do que o direito [positivo]. Isto porque, como foi explicado no livro II, o bem acontece de uma [única] maneira. Ora, neste caso, ou o direito [positivo] não seria bom, ou o epieikes, que difere do direito legal, não seria bom. Ou então, se ambos são bons, deveriam ser a mesma coisa.

Assim concluímos que há dúvidas acerca do epieikes por causa do que foi dito: porque por um lado parece que não é o mesmo que o direito legal, e por outro parece que é o mesmo.



4. A relação entre o epieikes e o direito legal.

[O epieikes dirige o direito legal e está contido no direito natural]. O epieikes é um certo direito, e é melhor do que o direito [legal]. Conforme já explicado, o direito utilizado pelos cidadãos se divide em natural e legal. O epieikes é melhor do que o direito legal, mas está contido debaixo do direito natural. Desta maneira, o epieikes é um certo direito, mas não é o direito legal, [sendo] um certo [dirigir] o direito legal, e isto acontece porque o epieikes está contido debaixo do direito natural do qual tem origem o direito legal. O [epieikes] é, assim, como uma regra superior dos atos humanos [Ila/Ilae q.20 a.2].



5. Porque o direito legal necessita ser dirigido pelo epieikes.

[A causa porque o direito legal necessita de direção é que toda lei é dada universalmente]. De fato, como os [casos] particulares são infinitos, não podem ser abarcados pelo intelecto humano, de tal maneira que a lei [trate de todos os casos] particulares. Assim, é necessário que a lei seja dada de modo geral, por exemplo, [dizendo] que todo aquele que cometer homicídio seja morto.

Em algumas coisas o nosso intelecto é capaz de dizer algo verdadeiro de modo universal, como nas coisas necessárias nas quais não podem se dar defeitos. Já em outras não é possível que diga algo verdadeiro de modo universal, como nas coisas contingentes, das quais, ainda que o que se diga seja verdade na maioria [dos casos], todavia em [uma] minoria [de casos não o será].

[Ora], os fatos humanos, acerca dos quais se dão as leis, pertencem a este segundo [caso]. Porque, portanto, nestes tais, é necessário que o legislador fale universalmente por causa da impossibilidade de abarcar os [casos] particulares, o legislador toma aquilo que acontece na maioria [dos casos], não ignorando, todavia, que numa minoria [dos casos] acontecerá haver pecado. Se ocorre pecado em alguns destes casos por causa da observância da lei, todavia nem por isso a lei deixa de ser correta, porque este pecado não o será da parte da lei que foi razoavelmente colocada, nem da parte do legislador que falou segundo a condição da matéria. [Ora], já que a lei propõe as coisas de modo universal, e em alguns casos não é útil observá-la, será correto que alguém dirija aquilo em que a lei é deficiente. Porque o próprio legislador, se estivesse presente onde o tal caso estivesse acontecendo, desta [outra] maneira determinaria e dirigiria, e se já o soubesse desde o princípio, o teria colocado na lei, não o fazendo [apenas por] não poder abarcar todos os casos particulares.

Daqui se entende o que é o epieikes. É um certo [direito] e melhor do que o direito legal, e sua natureza é que seja diretiva da lei aonde a lei está em deficiência por causa de algum caso particular. E por causa disso é necessário que depois de dada a lei haja ainda o julgamento pelo qual o dito universal da lei se aplique ao [caso] particular.



6. Características do homem epieikes.

[O homem epieikes não é rígido na punição]. O homem epieikes não é diligente executor da justiça quanto às punições, como aqueles que são rígidos em punir, mas diminui as penas embora tenha a lei do seu lado para punir. [Isto porque] o legislador não tem intenção per se nas penas, mas apenas como um certo remédio dos pecados. Por isso, o que é epieikes não acrescenta mais da pena do que é necessário para coibir os pecados.



LIVRO VI

I. A DIVISÃO DA PARTE RACIONAL POR ESSÊNCIA DA ALMA

1. Introdução ao Livro VI.

No livro segundo foi explicado que nas virtudes morais importa escolher o termo médio e afastar-se da superabundância e do defeito. Este termo médio, porém, é determinado segundo a razão reta.

Portanto, assim como dividimos as virtudes morais em suas espécies, devemos agora também dividir a razão reta, isto é, a virtude intelectual, que é a retidão da razão, em suas espécies.

Desta maneira, como já tínhamos dividido as virtudes da alma em morais e intelectuais, após termos tratado das morais, trataremos agora no livro sexto das virtudes intelectuais segundo as quais a própria razão é retificada.



2. *Subdivide-se a parte da alma que é racional por essência.*

A parte racional da alma se divide em racional por essência e racional por participação.

Conforme já foi explicado, há duas partes da alma, uma que possui razão, e outra que é irracional. Conforme também explicado, a parte que possui razão por essência, é aperfeiçoada pelas virtudes intelectuais, enquanto que a parte que é irracional, participando, todavia, da razão, é aperfeiçoada pelas virtudes morais.

A parte racional por essência da alma se divide em científica e raciocinativa.

Como no livro VI trataremos das virtudes intelectuais que aperfeiçoam a parte racional [por essência] da alma, será necessário dividir a razão, não como principal intenção, mas na medida em que isto for suficiente aos nossos propósitos. Supomos, portanto, que a parte racional [por essência] da alma se divide em duas. A primeira, pela qual especulamos os entes necessários, cujos princípios não podem ser de outra maneira. A segunda, pela qual especulamos o contingente.

A primeira parte, pela qual especulamos o necessário, pode ser chamada de científica, porque a ciência é do necessário. A segunda parte, [pela qual especulamos o contingente], pode ser chamada de raciocinativa, na medida em que raciocinar e aconselhar-se é tomado como sendo o mesmo. De fato, denominamos pelo termo conselho uma certa inquisição, assim como um raciocínio, que se dá acerca do que é contingente, que são as únicas coisas acerca das quais tomamos conselho, já que ninguém toma conselho daquilo que não pode ser de outra maneira.

3. Demonstração da divisão da parte racional da alma em científica e raciocinativa.

A objetos que diferem pelo gênero é necessário que se adaptem diversos gêneros de partes da alma. Isto porque o conhecimento existe nas diversas partes da alma na medida em que estas partes apresentam uma certa semelhança para com as coisas conhecidas. Não se quer dizer com isto que a coisa conhecida em ato esteja na natureza da potência cognoscente, como afirmava Empédocles, ao dizer que conhecemos a terra pela terra [que em nós existe], o fogo pelo fogo [que em nós existe] e assim por diante. Quer se dizer, isto sim, que qualquer potência da alma, segundo sua propriedade, está proporcionada para que conheça tais [e tais coisas], assim como a visão para conhecer as cores, e o ouvido para conhecer os sons. Ora, é evidente que o contingente e o necessário diferem pelo gênero. De onde se conclui que há diversos gêneros de partes da alma racional pelas quais conhecemos o necessário e o contingente.



4. Levanta-se uma série de objeções à divisão da parte racional da alma e sua demonstração.

Tanto a divisão da parte racional da alma em científica e raciocinativa, como a demonstração que Aristóteles dá dessa divisão levantam uma série de dúvidas, [colocadas a seguir].

[Primeira dúvida]. No livro III do De Anima, distingue-se o intelecto em duas partes, o intelecto agente e o intelecto possível. Ora, tanto o intelecto agente como o possível, segundo sua natureza, tem a tudo [por objeto de inteligência]. Portanto, será contra a natureza de ambos os intelectos se colocarmos que há uma parte da alma que entende as [coisas] necessárias e outra que entende o que é contingente.

[Segunda dúvida]. O verdadeiro necessário e o verdadeiro contingente parecem estar entre si como o perfeito e o imperfeito no gênero do verdadeiro. Ora, pela mesma potência da alma conhecemos o perfeito e o imperfeito no mesmo gênero, assim como pela visão [conhecemos] o que é lícido e tenebroso. Portanto, com muito mais razão a nossa potência intelectual conhecerá o necessário e o contingente.

[Terceira dúvida]. O intelecto se encontra mais universalmente para com o inteligível do que o sentido para com o sensível. De fato, quanto mais alta é uma [força], tanto mais será ela unida. Ora, o sentido da visão [o é] do que é incorruptível, isto é, os corpos celestes, e do que é corruptível, isto é, os corpos inferiores, aos quais proporcionalmente parecem corresponder o necessário e o contingente. Muito mais, portanto, a mesma potência intelectual conhecerá o necessário e o contingente.

[Quarta dúvida]. A própria demonstração que Aristóteles dá não é eficaz. De fato, nem toda diversidade de gênero do objeto requer uma diversidade de potências, porque neste caso não enxergaríamos pela mesma potência visiva as plantas e os animais. Somente requererá uma diversidade de potências uma diversidade de objetos que digam respeito a uma [diversidade] de [natureza] formal do objeto, como por exemplo, se existissem diversos gêneros de cor ou de luz, então neste caso deveria haver diversas potências visivas. Ora, o objeto próprio do intelecto é a [quididade ou

essência], a qual é comum a todas as substâncias e acidentes, ainda que não do mesmo modo. De onde que é pela mesma potência intelectual que conhecemos as substâncias e os acidentes. Portanto, pela mesma razão, a diversidade de gênero entre o necessário e o contingente não requer diversas potências intelectivas.

4. Solução das dúvidas: de que modo a parte racional da alma é dividida em científica e racionativa.

Todas as dúvidas levantadas são facilmente resolvíveis se considerarmos que o contingente pode ser conhecido de duas maneiras. De uma primeira maneira, segundo razões universais. De uma segunda maneira, na medida em que é algo particular.

[O primeiro modo de conhecimento do contingente explica-se do seguinte modo]. As razões universais do que é contingente são imutáveis, e segundo isto delas podem se dar demonstrações e o seu conhecimento pertence às ciências demonstrativas. De fato, a ciência natural não é somente das coisas necessárias e incorruptíveis, mas também das coisas corruptíveis e contingentes. De onde fica claro que [o conhecimento do que é] contingente considerado desta maneira pertencerá à mesma parte da alma intelectual à qual pertence o [conhecimento do] necessário, que Aristóteles denomina de científica.

[O segundo modo de conhecimento do contingente ocorre porque], de um segundo modo, o que é contingente pode ser tomado na medida em que é algo de particular, e assim será algo variável e não cairá sobre ele o intelecto a não ser mediante as potências sensitivas. De onde que entre as partes da alma sensitiva é colocada uma potência que é dita razão do particular, ou força cogitativa. É neste sentido que Aristóteles fala do contingente, [e não no sentido precedente]. E de fato, [neste sentido], o que é contingente cai debaixo do conselho e da operação.

[Podemos concluir que] por causa disso, a diversas partes da alma racional pertencerá dizer do necessário e do contingente, assim como do universal especulável e do particular operável.



II. A OBRA PRÓPRIA DO INTELLECTO CIENTÍFICO E RACIOCINATIVO

1. Que é necessário investigar a obra própria das duas divisões da parte da alma que é racional por essência.

Tendo já colocado que há duas partes [na alma] que possuem razão, às quais se atribuem as virtudes intelectuais, devemos agora investigar qual é o hábito ótimo destas duas partes, porque tal hábito será necessariamente a virtude de ambas [estas partes]. Ora, conforme já explicado, a virtude de cada coisa se determina [por sua relação] para com a obra própria [desta coisa], a qual é aperfeiçoada [pela] virtude. E dizemos ser ótimo aquele hábito pelo qual otimamente se aperfeiçoa alguma obra. Portanto, devemos investigar primeiramente qual é a obra própria [da parte científica e raciocinativa de que é racional por essência na alma], [para então investigarmos por quais hábitos estas obras são aperfeiçoadas, que serão as virtudes intelectuais].

2. *As duas obras próprias do homem.*

Duas obras são ditas serem próprias do homem: o conhecimento da verdade e a ação. [A primeira], na medida em que o homem é [como] que conduzido por algo, e a segunda na medida em que ele age como senhor de suas próprias ações.



3. Como o sentido, o intelecto e o apetite se relacionam para com as obras próprias do homem.

Devemos excluir o sentido tanto do conhecimento da verdade como da ação. É manifesto que o conhecimento da verdade não pertence ao sentido, e quanto à ação, o sentido não é princípio de nenhum ato humano de maneira tal que através do sentido o homem possa ter domínio sobre sua ação. Isto também [se torna] evidente, [se considerarmos] que os animais possuem sentido, mas não têm em comum com o homem a ação, porque não possuem domínio de seus atos, não agindo por si mesmos, mas sendo movidos pelo instinto da natureza.

O conhecimento da verdade não pertence ao apetite [do mesmo modo como não pertence ao sentido].

[O conhecimento da verdade pertence a ambas as razões, a científica ou especulativa, e a raciocinativa ou prática. No primeiro caso, porém, trata-se da verdade absoluta, e no segundo da verdade prática].

A razão absolutamente considerada, isto é, a razão especulativa, nada move, porque nada diz quanto ao que se deve perseguir ou fugir, e assim não é princípio de nenhuma ação. Já a razão prática, que se ordena a algum particular operável assim como a um fim, pode ser princípio de ação. [Isto porque os atos do intelecto, conforme explicado no De Anima, são a apreensão e o julgamento]. [Pela apreensão, inteligimos o indivisível e incompleto, como homem ou boi. Nesta operação não pode haver nem verdade nem falsidade]. [Pelo julgamento, combinamos coisas incomplexas anteriormente separadas, e aqui], em julgando, o intelecto possui dois atos, a afirmação, pela qual o intelecto consente com o verdadeiro, e a negação, pela qual discorda do falso. A estes dois atos correspondem proporcionalmente no apetite, a prossecução, pela qual o apetite tende ao bem e nele permanece, e a fuga, pela qual se afasta do mal. Segundo estes, o intelecto, [juntamente com o apetite], pode ser princípio de ação, na medida em que aquilo que o intelecto afirma ser bom o apetite prossegue, e aquilo que o intelecto nega ser bom o apetite foge. E, de fato, nas virtudes morais os atos do intelecto e do apetite concordam entre si. A virtude moral, como explicado no livro segundo, é um hábito eletivo. A eleição, por

sua vez, como explicado no livro terceiro, é um apetite pré aconselhado, e o aconselhar é o ato de uma parte da razão. Porque, portanto concorrem à eleição a razão e o apetite, se a eleição deve ser boa, o que é requerido pela natureza da virtude moral, será necessário que a razão seja verdadeira e o apetite seja reto, de tal maneira que o mesmo que a razão afirma o apetite prossiga. Esta razão, que concorda com o apetite reto, é a razão prática.



4. O relacionamento do intelecto especulativo para com a verdade.

O bem e o mal do intelecto especulativo consiste de modo simples no verdadeiro e no falso, de tal maneira que o verdadeiro absoluto é o seu bem, e o falso absoluto é o seu mal. De fato, dizer o verdadeiro e o falso é obra pertencente a ambos os intelectos, especulativo e prático. Porém, o bem do intelecto prático, conforme adiante se dirá, é a verdade, mas não a verdade absoluta.

5. O relacionamento do intelecto prático para com a verdade.

O bem do intelecto prático não é a verdade absoluta, mas a verdade concorde com o apetite reto, conforme mostrado que assim [nas] virtudes morais [os atos do apetite e do intelecto entre si] concordam.

Quanto a isto, deve-se dizer que o apetite pode ser do fim ou das coisas que se relacionam para com o fim. Ora, o fim é determinado no homem pela natureza. Já as coisas que se relacionam para com o fim, não são em nós determinadas pela natureza, mas devem ser investigadas pela razão. A medida da verdade na razão prática é a retidão do apetite em relação ao fim. Segundo isto é que se determina a verdade da razão prática, isto é, segundo a sua concordância com o apetite reto. Porém, a própria verdade da razão prática é a regra da retidão do apetite, acerca das coisas que se relacionam para com o fim. Segundo esta o apetite é dito reto, isto é, se persegue aquilo que diz a razão verdadeira.

Segundo a distinção precedente, devemos dizer que a eleição, que é um apetite aconselhado, é princípio dos atos humanos por modo de causa eficiente, e não por modo de causa final. De fato, a eleição é apetite das coisas que se relacionam para com o fim, [e não do fim]. São princípios da eleição, o apetite e a razão que se ordenam a algum fim, de onde que a razão que propõe o fim, e o apetite que tende a um fim, se comparam à eleição por modo de causa. De onde que se conclui que a eleição depende do intelecto e do hábito moral, que aperfeiçoa a força apetitiva, de tal maneira que não se pode dar sem estes ambos.

6. Conclusão.

Conclui-se de tudo o que foi dito que o conhecimento da verdade é a obra própria de ambas as partes do intelecto, isto é, da prática ou racionativa, ou da especulativa ou científica. De onde que serão virtudes de ambas estas partes do intelecto aqueles hábitos pelos quais acontecerá que se diga a verdade, que é o bem de [ambas] as partes intelectivas.



III. AS VIRTUDES INTELLECTUAIS PRINCIPAIS

1. As virtudes intelectuais principais.

Já foi dito que as virtudes intelectuais são hábitos, pelos quais a alma diz o verdadeiro. Ora, há cinco [hábitos] em número pelos quais a alma sempre diz o verdadeiro ou afirmando ou negando, que são a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o intelecto. De onde fica patente que estas cinco são virtudes intelectuais. Há ainda outras virtudes intelectuais adjuntas à prudência, que são tratadas no fim deste livro VI. Estas cinco são pois, virtudes intelectuais principais.



2. Uma divisão esquemática das cinco virtudes intelectuais principais.

[Com palavras esparsas pelo texto do comentário à Ética, São Tomás elaborou uma divisão esquemática das cinco virtudes intelectuais apresentadas por Aristóteles]. As virtudes intelectuais aperfeiçoam a parte intelectual da alma. Elas podem aperfeiçoar o intelecto humano acerca dos primeiros princípios ou acerca do que é proveniente destes princípios.

As virtudes que aperfeiçoam o intelecto acerca do que é proveniente dos princípios são a ciência, que aperfeiçoam o intelecto acerca do necessário, e a arte e a prudência, que aperfeiçoam o intelecto acerca do contingente.

As virtudes que aperfeiçoam o intelecto acerca dos primeiros princípios são o intelecto, que aperfeiçoam o intelecto acerca dos princípios da demonstração e a sabedoria, que aperfeiçoam o intelecto acerca dos princípios dos entes.



3. A suspeita e a opinião não são virtudes intelectuais.

Devemos excluir do número das virtudes intelectuais a suspeita, pela qual [temos] conjecturas de alguns fatos particulares, e a opinião, pela qual temos conjecturas de algumas [coisas] universais. Embora através da suspeita e da opinião às vezes se diga o verdadeiro, todavia acontece que por elas se diga o falso, que é o mal do intelecto, assim como o verdadeiro é o bem do intelecto. Ora, como é contra a razão da virtude que seja princípio do mau ato, fica evidente que a suspeita e a opinião não podem ser ditas virtudes intelectuais.



IV. A CIÊNCIA

1. A matéria da ciência.

[A ciência o é do que é eterno, e não do contingente]. A matéria da ciência fica manifesta pelo fato de que [é necessário] conhecer com certeza, [e que não se trata de um conhecimento] por meio de semelhanças, pelas quais conhecemos o que é sensível [do qual às vezes] dizemos estar certo. A natureza certa da ciência provém [do fato de que] aquilo que [pela ciência] sabemos não pode ser de outra maneira. [Este modo de] certeza não pode ser possuído acerca do que é contingente, porque do contingente só pode haver certeza enquanto [estiver] caindo debaixo do sentido. Faltando, porém, a vista ou o sentido, ficará então escondido [a nós] se [este contingente] é ou não é. Assim fica evidente que tudo o que é [conhecível por ciência] o é por necessidade, de onde que se conclui que a ciência o é do eterno, porque tudo o que é de modo simples por necessidade, é eterno. [De fato], tais coisas não se geram nem se corrompem. Tais são, portanto, as coisas das quais é a ciência.

Pode, todavia, existir alguma ciência do que é gerável e corruptível, como por exemplo, a ciência natural. Isto se dá, entretanto, não segundo as coisas particulares que estão submetidas à geração e à corrupção, mas segundo as razões universais que são por necessidade e sempre.



2. A causa da ciência.

[A ciência provém de algo pré conhecido]. Toda ciência é ensinável, conforme explicado na Metafísica, onde se diz que um sinal da ciência é o poder ensinar. Pela mesma razão, toda ciência pode ser aprendida por quem está em potência à mesma. Ora, o que está em potência é reduzido ao ato por aquilo que está em ato. De onde que toda doutrina ou disciplina [se origina] a partir de algo pré conhecido, conforme explicado na Analítica Posterior.

Há dois modos pelos quais uma doutrina pode originar-se de algo já conhecido. O primeiro, por indução, pela qual somos induzidos a conhecer algum princípio ou algo universal ao qual chegamos pela experiência dos singulares. [O segundo], através do silogismo proveniente de princípios universais pré conhecidos através do modo precedente da indução. Assim, portanto, fica evidente que há alguns princípios dos quais o silogismo procede que não podem ser certificados através do silogismo, porque senão se prodeceria até o infinito [na busca dos] princípios do silogismo. De onde que fica que o princípio do silogismo é a indução.

Todavia, nem todo silogismo faz ter ciência, mas somente o silogismo demonstrativo, que é o que conclui o necessário a partir de [premissas] necessárias. De onde fica manifesto que a ciência é um hábito demonstrativo, isto é, causado por demonstração, observadas todas as coisas que são demonstradas acerca da ciência na Analítica Posterior. É necessário, para que alguém tenha ciência, que os princípios a partir dos quais ele sabe, de algum modo sejam mais acreditáveis e conhecidos do que as conclusões [da ciência].



V. A ARTE E A PRUDÊNCIA

1. Há dois hábitos que aperfeiçoam o intelecto acerca do contingente.

O contingente pode ser dividido em dois, isto é, no agível e no factível. A natureza desta divisão já tinha sido determinada no nono livro da Metafísica, aonde se explica a diferença entre a actio e a factio. Actio é a operação que permanece no próprio agente, tal como ver, intelegir e querer. Factio é a operação que transita à matéria exterior para formar algo a partir dela, como edificar e cortar.

Porque, portanto, os hábitos se distinguem segundo os seus hábitos, conseqüentemente haverá um hábito que é ativo com a razão que é a prudência, e haverá outro hábito [diverso] que é factivo com a razão, que é a arte.



2. O que é a arte.

Nós vemos que a edificativa é uma certa arte, e ainda mais, que é um hábito factivo de algo com a razão. Nenhuma arte é encontrada à qual isto não convenha, isto é, que seja um hábito factivo com razão, e nem tampouco pode ser encontrado um tal hábito factivo, isto é, com razão, que não seja arte. De onde fica manifesto que a arte é o mesmo que um hábito factivo com razão verdadeira.

[A diferença da arte para com a prudência se fundamenta em que], como a ação e a factio são diferentes entre si, é necessário que a arte seja diretiva da factio e não da ação, cuja diretiva é a prudência.

3. Quem é o prudente e o que é a prudência.

Parece pertencer ao prudente que ele possa, por faculdade [deste] hábito, bem aconselhar-se acerca do próprio bem [e do que lhe é] útil, não em algum negócio particular, como por exemplo, no que diz respeito à saúde ou à força corporal, mas acerca das coisas que são boas e úteis para que toda a vida humana seja boa.

Como a prudência não é ciência, que é hábito demonstrativo, acerca do necessário, e não é arte, que é hábito factivo com razão, resta que a prudência seja hábito ativo com verdadeira razão, não acerca do factível, que são exteriores ao homem, mas acerca dos bens e dos males do próprio homem.

4. Explica-se como a prudência é acerca dos bens e males do homem.

É evidente que o fim de uma factio é sempre diverso da própria [operação de fazer], assim como, [por exemplo], o fim da operação de edificar é o edifício construído. De onde fica claro que o bem da própria factio não está no faciente, mas na coisa feita. Assim, portanto, a arte, que é acerca das factio, não é acerca dos bens e dos males do homem, mas acerca de bens e males das coisas artificiais.

Já o fim da ação nem sempre é algo diverso da própria ação. Às vezes a [própria] boa operação é fim da mesma. Todavia, isto não acontece sempre, porque outras vezes uma ação pode ordenar-se a outra como a um fim. Por exemplo, a ação de considerar os efeitos pode ordenar-se à ação de considerar as causas. [Assim, daqui concluímos que o fim da ação ou é a própria ação ou outra ação, que são operações que permanecem no agente, conforme já anteriormente explicado. De onde que o fim de uma ação sempre está no próprio agente].

[Conclui-se, portanto, que a prudência é acerca dos bens do homem]. [Para cada coisa o seu] fim é o bem [desta coisa]. Desta maneira fica evidente que o bem da ação está no próprio agente. De onde que a prudência, que é acerca das ações, é dita ser acerca dos bens do homem.

5. Como a temperança salva a prudência.

A temperança em grego tem um nome que significa "salvadora da prudência". A temperança, de fato, na medida em que modera as deleitações e as tristezas do tato, salva a estimação dos fins por causa dos quais se fazem os operáveis. Os fins em vista dos quais são feitos os operáveis são princípios dos operáveis, por se acharem em relação aos operáveis assim como os princípios para com as demonstrações. Ora, quando há uma veemente deleitação ou tristeza, parecerá ao homem que o ótimo é aquilo pelo qual conseguirá a deleitação e fugirá da tristeza. Assim, corrompido o julgamento da razão, não parecerá ao homem verdadeiro o fim que é princípio da prudência acerca do operável existente, nem apetecerá [este fim], nem lhe parecerá que é necessário escolher e operar todas as coisas por causa do verdadeiro fim, mas sim por causa do deleitável. De fato, qualquer malícia, isto é, hábito vicioso, corrompe o princípio na medida em que corrompe a reta estimação do fim. Ora, esta corrupção é maximamente impedida pela temperança. De onde que se conclui que a prudência necessita da temperança como uma salvadora de seus princípios.

6. O modo pelo qual a temperança salva a prudência mostra que a prudência o é apenas dos agíveis.

Conforme foi explicado, a temperança salva a prudência na medida em que ela modera as deleições e as tristezas do tato, salvando a estimação [do intelecto] acerca dos fins por causa dos quais se fazem os operáveis. Ora, esta estimação [do intelecto] que é salva_ pela temperança o é acerca dos agíveis que são bens e males do homem, [e não acerca de outros]. Isto fica evidente porque o deleitável e o triste que são moderados pela temperança não corrompem e pervertem as estimações que são acerca do que é operável. De onde se vê que a prudência o é apenas dos agíveis, e não de outros.

7. A primeira diferença entre a arte e a prudência. A arte não é necessariamente acompanhada das demais virtudes morais, a prudência sim.

Possuída a arte, para que se retifique o seu uso, requer-se ainda a virtude moral. De fato, pode acontecer que alguém possua a arte pela qual possa construir uma boa casa, não o querendo, todavia, por causa de alguma malícia. Mas a virtude moral, como por exemplo, a justiça, faz com que o artífice se utilize corretamente de sua virtude.

Já o uso da prudência [já adquirida] não requer nenhuma virtude moral. Conforme já foi explicado, os princípios da prudência são os fins, acerca dos quais conservamos a retidão do julgamento através das virtudes morais. De onde que a prudência, que é acerca dos bens humanos, necessariamente possui a si adjuntas as virtudes morais como salvadoras de seus princípios, o que não se dá com a arte, a qual, depois de já adquirida, ainda requer a virtude moral que retifique o seu uso.

8. A segunda diferença entre a arte e a prudência.

[É melhor artista quem peca voluntariamente do que quem peca involuntariamente]. Se alguém peca na arte por vontade própria, é considerado melhor artífice do que se o fizesse não espontaneamente, porque então isto pareceria proceder da imperícia da arte.

[Na prudência ocorre o contrário]. Acerca da prudência é menos louvado quem peca querendo do que o que peca não o querendo, assim como acontece acerca das virtudes morais. Isto se dá porque requer-se para a prudência a retidão do apetite acerca dos fins, para que com isto se salvem os princípios [da prudência].

Destas diferenças fica evidente que a prudência não é arte, a qual é como que consistindo somente na verdade da razão. A prudência, [ao contrário], é virtude ao modo das virtudes morais, requerendo a retidão do apetite.



9. Qual é o sujeito da prudência.

Sendo duas as partes da alma racional, da qual uma é dita científica e a outra raciocinativa, ou opinativa, é evidente que a prudência é virtude da segunda delas, isto é, da opinativa, [que é o seu sujeito]. De fato, a opinião é acerca das coisas que acontecem se darem de modos diversos, assim como a prudência.

10. Como, apesar de coincidir quanto ao sujeito, a prudência difere das demais virtudes intelectuais por não ser somente com a razão.

[À diferença de outras virtudes intelectuais, a prudência requer a retidão do apetite]. Embora a prudência esteja [no intelecto prático] como em seu sujeito, por causa do que é dita virtude intelectual como outras que o são somente com a razão, como a arte e a ciência, porque requer a retidão do apetite.

Sinal disto é que o hábito que está somente na razão pode ser trazido ao esquecimento, assim como a arte e a ciência, a não ser que seja hábito natural, como o intelecto. A prudência, porém, não se dá ao esquecimento por falta de costume, [somente] sendo abolida pela cessação do apetite reto, o qual, enquanto permanece, continuamente é exercido nas coisas que são da prudência, de tal maneira que chegar-se ao esquecimento não é possível.



VI. A VIRTUDE DO INTELLECTO

1. Que não há ciência, arte, prudência nem sabedoria acerca dos princípios da demonstração.

Aquilo do que a ciência é, é demonstrável. Ora, os primeiros princípios da demonstração são indemonstráveis, porque se assim não fosse, prosseguir-se-ia até o infinito. Portanto, não há ciência acerca dos princípios da demonstração.

A arte e a prudência são acerca de coisas que podem se dar de modos diversos, o que não pode acontecer com os princípios da demonstração. Portanto, não há arte nem prudência acerca dos princípios da demonstração.

A sabedoria, que é uma virtude intelectual a ser tratada em seguida, possui demonstrações das primeiras causas dos entes. Ora, os princípios são indemonstráveis, conforme já explicado. De onde que também a sabedoria não é acerca dos princípios da demonstração.



2. *Que a virtude do intelecto é acerca dos princípios das demonstrações.*

Se as virtudes intelectuais são estes hábitos: a ciência, a prudência, a arte, a sabedoria e o intelecto, e nenhum dos quatro primeiros podem ser acerca dos princípios indemonstráveis, como é evidente pelo que foi anteriormente explicado, segue-se que destes princípios seja o intelecto.

Entendemos aqui por intelecto, não a própria potência intelectual, mas um certo hábito pelo qual o homem, em virtude da luz do intelecto agente, conhece naturalmente os princípios indemonstráveis.



VII. A VIRTUDE DA SABEDORIA

1. O que é dito sabedoria, tomado num sentido particular.

[Num sentido particular, a sabedoria é a certíssima dentre as artes]. Entre as artes, damos o nome de sabedoria às certíssimas entre as artes, as quais, conhecendo as primeiras causas no gênero de algum artifício, dirigem as demais artes que são acerca do mesmo gênero [de artifício]. Assim como a arte arquitetônica dirige os trabalhadores braçais.

De onde que, neste sentido particular, a sabedoria nada mais é do que a virtude da arte, isto é, o que é o último e perfeitíssimo na arte, pela qual alguém alcança o que é último e perfeitíssimo na arte.



2. O que é a sabedoria, tomada simplesmente.

Assim como aquele que é sábio em algum artifício é certíssimo naquela arte, assim a sabedoria simplesmente tomada é certíssima entre todas as ciências, na medida em que alcança os primeiros princípios dos entes, os quais são conhecidíssimos em si mesmos, embora alguns deles, isto é, os imateriais, são menos conhecidos em relação a nós, enquanto que os princípios universalíssimos são também mais conhecidos em relação a nós, como aqueles que pertencem ao ente enquanto ente.

3. Que à sabedoria compete dizer a verdade acerca dos primeiros princípios das demonstrações.

Porque a sabedoria é certíssima, e os princípios das demonstrações são mais certos do que as conclusões, é necessário que o sábio não somente saiba as coisas que são concluídas a partir dos princípios das demonstrações, acerca das quais considera, mas também que diga a verdade acerca dos primeiros princípios, [sem que, entretanto], os demonstre. De onde que se dizia no quarto livro da Metafísica que a este sábio pertence disputar contra os que negam tais princípios.

4. Como a sabedoria é intelecto e ciência.

Do que foi dito, devemos concluir que a sabedoria, na medida em que diz a verdade acerca dos princípios, é intelecto; na medida em que sabe aquilo que se conclui a partir dos princípios, é ciência. Todavia, distingue-se da ciência tomada de modo comum, por causa da eminência que possui entre as outras ciências. De fato, a sabedoria é uma certa virtude entre todas as ciências.

VIII. A PRINCIPAL DENTRE TODAS AS VIRTUDES INTELECTUAIS

1. A sabedoria é a principal entre todas as virtudes intelectuais.

A sabedoria é principal entre todas as virtudes intelectuais. A sabedoria não é uma ciência qualquer, mas cabe a ela dirigir todas as demais ciências, na medida em que todas as outras dela supõem os seus princípios.

2. Levanta-se uma objeção: a prudência ou a política parecem ser as principais virtudes intelectuais.

Alguns atribuíram a principalidade entre todas as ciências à política, pela qual governa-se uma multidão, ou à prudência, pela qual alguém governa a si mesmo, fazendo mais atenção à utilidade, do que à dignidade da ciência. Ora, as ciências especulativas, conforme explicado no princípio da Metafísica, não são buscadas como úteis para algo, mas como algo honorável por si mesmo.

[A estes arguerntos devemos dizer que] é [muito] inconveniente que alguém julgue a prudência ou a política ser ciência ótima entre as ciências. Isso não poderia ser, a não ser que o homem fosse a mais excelente das coisas que estão no mundo. De fato, entre as ciências, uma é melhor e mais honorável do que outra, pelo fato de ser [ciência] de coisas melhores e mais honoráveis. Ora, que o homem seja a mais excelente entre todas [as coisas] que há no mundo é [coisa] falsa, porque há outras coisas que segundo a sua natureza são muito mais divinas por causa de sua excelência, do que o homem. E, se [quanto a isto], calarmos de Deus e das substâncias separadas, os quais não caem debaixo dos sentidos, também entre as coisas que são manifestíssimas aos sentidos, há os corpos celestes que são melhores do que o homem, tanto se os compararmos com o corpo, como se compararmos as substâncias moventes à alma humana. De onde que se conclui que nem a política, nem a prudência, que são acerca das coisas humanas, são as mais excelentes entre as ciências.



3. Como o exemplo de alguns filósofos mostra que a prudência é acerca dos bens humanos, enquanto a sabedoria é acerca de coisas melhores do que o homem.

Porque a prudência é acerca dos bens humanos, e a sabedoria acerca das coisas melhores do que o homem, daqui é que os homens chamaram Anaxágoras e um outro filósofo chamado Tales, e outros semelhantes, de sábios, não porém de prudentes, já que os homens os viam ignorar o que é útil a si mesmos, e afirmam que eles conheciam coisas inúteis e admiráveis, como que excedentes a notícia comum dos homens, e coisas difíceis que necessitam de cuidadosa inquirição, e divinas, por causa da nobreza da natureza [delas]. Aristóteles menciona de modo especial o exemplo de Tales e Anaxágoras, porque foram de modo especial repreendidos acerca disto.

[O exemplo mencionado de Tales é o seguinte]. Saindo Tales de casa para considerar acerca dos astros, prendeu-se numa armadilha. Chorando por causa disso, disse- lhe uma velhinha: "Tu na verdade, ó Tales, que não podes ver o que está diante dos teus pés, dizes conhecer as coisas que estão no céu?"

[Quanto a] Anaxágoras, tendo sido nobre e rico, abandonou os seus bens paternos e dedicou-se à especulação das [coisas] naturais, não se interessando das políticas, de onde era repreendido como negligente. E lhe diziam: "Não te interessas de tua pátria?": ao que ele respondia: "A minha pátria é de grande interesse", apontando para o céu.

[Pode-se concluir que a prudência é acerca dos bens humanos, a sabedoria acerca das coisas divinas]. Por isso os homens dizem que estes filósofos conheciam o inútil, porque não investigavam acerca dos bens humanos, por causa do que também não eram chamados de prudentes. E que a prudência é acerca dos bens humanos, [mostra-se porque] aos prudentes maximamente parece pertencer a obra de bem aconselhar. Ora, é acerca dos bens humanos que acontece os homens aconselharem- se. Ninguém, de fato, aconselha-se acerca do necessário, que é o impossível de se dar de modo diferente, que são as coisas divinas acerca das quais os sábios já mencionados consideravam. Nem também pode haver conselho das coisas que não se ordenam a algum fim, que é o bem operável,

acerca dos quais consideram as ciências especulativas, mesmo se forem acerca do corruptível. Será, porém, bom aconselhador de modo simples, e por conseguinte, prudente, aquele que raciocinando pode alcançar o que seja ótimo para o homem operar.



IX. A PRINCIPAL DENTRE AS VIRTUDES INTELECTUAIS NO QUE DIZ RESPEITO ÀS COISAS HUMANAS

1. Que existe uma virtude intelectual que é principal no que diz respeito às coisas humanas.

Embora a sabedoria, que de modo simples, é a principal entre todas as [virtudes intelectuais], não consista no conhecimento das coisas humanas, todavia existe alguma [virtude] principativa e dominativa no gênero das coisas humanas.

2. A diferença entre a política e a prudência.

A prudência e a política são o mesmo hábito segundo a substância, porque ambos são a reta razão das coisas agíveis acerca dos bens e males humanos. Diferem, entretanto, segundo a razão. Porque a prudência é a reta razão acerca dos agíveis acerca do bem e do mal de um homem, enquanto que a política é acerca do bem e do mal de toda a multidão civil.

3. A divisão da política.

Distinguem-se na política duas partes. A primeira é chamada legislativa [legis positiva]. É a reta razão segundo a qual os príncipes fazem leis corretas. A segunda [parte da política] é chamada pelo nome comum de política, a qual consiste acerca dos singulares operáveis. As leis, de fato, se comparam às obras humanas assim como o universal ao particular, de onde que, enquanto a legislativa é preceptiva, a política é ativa e conservativa das coisas que são colocadas pela lei. Daqui é que também as sentenças pertencem à parte política, já que as sentenças nada mais são do que a aplicação da razão universal ao particular operável.

4. O que é dito comumente prudência, e suas espécies.

Embora a política seja prudência, todavia maximamente parece ser prudência aquilo que é acerca de um somente, isto é, acerca de si mesmo. Esta razão governativa de si mesmo retém para si o nome comum de prudência, porque as demais partes da prudência têm nomes próprios, pelos quais são chamados. Uma delas é dita [prudência] econômica, isto é, a prudência dispensativa da casa, outra é dita [prudência] legislativa, que é a prudência em fazer as leis, outra, [finalmente], é a [prudência] política, isto é, a prudência na execução das leis.

5. Que todas as espécies de prudência não estão somente na razão.

Deve-se considerar que a prudência [e todas as suas espécies] não estão somente na razão, mas têm algo no apetite. Todas [as espécies de prudência] das quais se faz menção, somente [serão] espécies da prudência na medida em que não consistam somente na razão, mas tenham algo no apetite. De fato, na medida em que estejam somente na razão, são ditas ciências práticas, como a Ética, a Econômica e a Política.

6. A principal dentre as virtudes intelectuais no que diz respeito às coisas humanas.

[A prudência legislativa é a principal virtude intelectual no que diz respeito às coisas humanas]. Como o todo é mais principal do que a parte, e por consequência a cidade o é mais do que a casa, e a casa do que um homem, é necessário que a prudência política seja mais principal do que a econômica, e esta mais principal do que aquela [prudência] que é diretiva de si mesma. E, [dentro das partes da prudência política], a [prudência] legislativa é mais principal, de onde que, de modo simples, ela é a principal [virtude intelectual] acerca dos agíveis humanos.

7. *Que a prudência não é somente acerca do universal, mas também acerca do singular.*

Foi dito que a obra do prudente é bem aconselhar. Ora, em aconselhando-se, pode-se pecar de duas maneiras. De uma primeira maneira, acerca do universal, de uma segunda maneira, acerca do particular. De onde que é necessário que a prudência seja diretiva tanto do universal como do singular.

8. Os jovens podem tornar-se doutos em matemática, mas não se tornam prudentes.

É sinal de que a prudência não é somente acerca do universal, mas também acerca do particular, que os jovens se tornem doutos em matemática e geometria e se tornem sábios no que pertencem a estas ciências, mas não parece que se tornem prudentes. A causa disso está em que a prudência é acerca dos singulares que se nos fazem conhecidos por experiência. Ora, os jovens não podem ser experientes, porque para a experiência requer-se uma multidão de tempo.

9. Porque os jovens podem se tornar matemáticos, mas não metafísicos ou físicos.

[Os jovens não se tornam físicos] porque as coisas matemáticas são conhecidas por abstração dos sentidos, dos quais é a experiência. Portanto, para o conhecimento destas coisas não se requer uma multidão de tempo. Mas os princípios naturais, que não se abstraem dos sentidos, são considerados por experiência, para a qual se requer [uma] multidão de tempo.

[Os jovens não se tornam metafísicos porque], quanto à sabedoria, deve-se acrescentar [também] que os jovens não acreditam nas [coisas] metafísicas, isto é, não as atingem pela mente, ainda que o digam pela boca. Não lhes é imanifesto o que sejam as coisas matemáticas, porque as razões das coisas matemáticas são coisas imagináveis, enquanto que as metafísicas são puramente inteligíveis. Ora, os jovens podem facilmente alcançar as coisas que caem debaixo da imaginação, mas aquelas que excedem o sentido e a imaginação a mente [deles] não as atinge, porque ainda não possuem o intelecto exercitado a tais considerações, quer por causa da brevidade do tempo, quer por causa de grandes mutações da natureza.

10. A ordem correta pela qual as crianças devem ser instruídas.

A ordem correta de ensinar as crianças será instruí-las primeiro na lógica, porque a lógica ensina o modo de toda a filosofia. Segundo, devem ser instruídos nas matemáticas, porque estas nem necessitam de experiência, nem transcendem a imaginação. Terceiro, nas coisas naturais, as quais, ainda que não excedam o sentido e a imaginação, requerem todavia, a experiência. Quarto, nas coisas morais, que requerem a experiência e uma alma livre de paixões, conforme explicado no livro primeiro. Quinto, nas coisas divinas e pertencentes à sabedoria que transcendem a imaginação e requerem um intelecto robusto.

X. DA UTILIDADE DA SABEDORIA E DA PRUDÊNCIA

1. *Considerações iniciais.*

Após o filósofo ter determinado acerca das virtudes intelectuais, ainda resta resolver certas dúvidas sobre a utilidade das mesmas. E, como todas as virtudes intelectuais podem ser reduzidas à sabedoria e à prudência como a princípios, Aristóteles levantará certas dúvidas que alguém poderia ter acerca de como e para que a sabedoria e a prudência sejam úteis.

2. *Dúvida acerca da utilidade da sabedoria.*

Tudo o que é útil nas coisas humanas tem valor para a felicidade, que é o último fim da vida humana, para a qual de nada parece valer a sabedoria. De fato, a sabedoria não parece especular nenhuma das coisas pelas quais o homem se torna feliz, porque a felicidade é pelas operações das virtudes, conforme no livro primeiro foi declarado. Ora, a sabedoria não é considerativa de nenhuma operação, já que é dos primeiros princípios dos entes. Assim, portanto, parece que a sabedoria não seja útil ao homem.

3. Dúvida acerca da utilidade da prudência.

A prudência é considerativa das operações humanas pelas quais o homem se torna feliz. Mas não por isso o homem possui estas obras. De fato, não parece que alguém seja operativo das coisas que são segundo algum hábito, pelo fato que as conheça, mas sim por ter o hábito que é a estas coisas.

Isto fica [particularmente] evidente nas coisas corporais, onde pelo fato de que o homem possua a ciência da medicina, nem por isso será mais operativo das coisas que pertencem à saúde humana. Porque elas não consistem somente em fazer [algo], mas em ser [este algo] proveniente de algum hábito interior. De fato, acontece às vezes que alguém, tendo notícia da arte [da medicina], opere alguma obra do homem são, mas não na medida em que proceda do hábito da saúde.

Como, portanto, as virtudes são hábitos, a obra das virtudes na medida em que delas procedem e que conduzem à felicidade não podem ser mais operadas pelo homem pelo fato que ele possua notícia delas pela prudência. De onde que a prudência não é operativa do bem, [e assim não parece ser] necessária [ao homem].

4. Uma possível resposta à dúvida sobre a utilidade da prudência, que é falsa.

[Ao levantar-se a dúvida sobre a utilidade da prudência, argumentou-se através de uma comparação, dizendo que assim como o homem não é mais operativo das obras da saúde pelo fato de conhecê-las através da arte da medicina, assim também] o homem virtuoso não é mais operativo das obras da virtude por possuir elas conhecimento pela prudência. Todavia, pode-se a isto responder [que nem por isso a prudência é inútil] porque ela é necessária para que o homem se torne virtuoso, [o que pode ser melhor mostrado pela mesma comparação com a Medicina feita acima]. [Trata-se, de fato, do mesmo que acontece com a arte da] medicina, a qual, se não é necessária para que o [homem] são execute as obras [que são próprias] da saúde, todavia, [nem por isso ela é inútil], porque ela é necessária para que o homem se torne são. De onde que se conclui que [a prudência é inútil e necessária], mas não para [executar] as obras da virtude, e sim para tornar-se virtuoso.

Segundo a resposta acima, a prudência [somente] seria necessária àqueles que não possuem ainda a virtude. Mas, se ela fosse verdadeira, também para estes a prudência não seria necessária. De fato, em nada difere para que alguém se torne virtuoso, se os mesmos possuem a prudência ou são persuadidos por outros que a possuem, já que através disso o homem teria [recurso] suficiente para tornar-se virtuoso. E isto é evidente no caso da saúde. De fato, se desejamos nos tornar sãos, não por causa disso procuraremos aprender medicina, mas será suficiente para nós utilizar o conselho dos médicos. Portanto, pela mesma razão, para que nos tornemos virtuosos, não é necessário que nós mesmos tenhamos a prudência, mas é suficiente que sejamos instruídos pelos prudentes.

5. Responde-se às dúvidas acerca da utilidade da sabedoria e da prudência.

Quanto ao que foi levantado, devemos responder que na verdade a sabedoria e a prudência fazem alguma coisa para a felicidade. [Isto não ficou evidente, em parte porque] o exemplo induzido [da medicina] não era conveniente. De fato, a sabedoria e a prudência não se relacionam para com a felicidade assim como a arte da medicina para com a saúde, mas sim mais como a saúde para com a obra sã. De fato, a arte da Medicina está para com a saúde assim como uma certa obra externamente operada, mas a saúde faz a obra sã assim como um certo uso do hábito da saúde. Ora, a felicidade não é obra externamente operada, mas é operação procedente do hábito da virtude. De onde que, como a sabedoria é uma espécie de virtude comum, [ou traduzindo melhor, uma espécie de virtude geral], segue-se que pelo próprio fato que alguém tenha sabedoria e opere segundo a mesma, seja feliz. E a mesma razão pode ser dada da prudência. Mas aqui Aristóteles fala [mais expressamente] da sabedoria, porque em sua operação consiste uma felicidade mais poderosa, [potior felicitas], assim como será explicado no livro décimo.

6. Responde-se mais particularmente às dúvidas acerca da utilidade da prudência.

Quanto à objeção levantada contra a utilidade da prudência, devemos dizer de modo especial que está errada a afirmação pela qual se dizia que pela prudência não somos operativos das operações da virtude. Isto é errado, porque a obra da virtude é aperfeiçoada segundo ambas estas coisas, isto é, segundo a prudência e segundo a virtude moral. De fato, duas coisas são necessárias na obra da virtude. A primeira, é que o homem tenha uma reta intenção do fim, o que é feito pela virtude moral, na medida em que esta inclina o apetite para o fim devido. A segunda é que o homem [se encontre corretamente] acerca das coisas que [se relacionam] para com o fim, o que é feito pela prudência, a qual é bem aconselhante, julgante e preceptiva das coisas que se relacionam para com o fim. Assim, à obra da virtude concorrem a prudência, que é perfectiva do que é racional por essência, e a virtude moral, que é perfectiva da [parte] apetitiva [da alma], que é racional por participação.



XI. COMO A PRUDÊNCIA NÃO PODE EXISTIR SEM A VIRTUDE MORAL, E A VIRTUDE MORAL NÃO PODE EXISTIR SEM A PRUDÊNCIA

1. Como a prudência não pode existir sem a virtude moral.

[Para que o homem seja virtuoso, requer-se a virtude moral e um outro princípio operativo]. Já foi dito que a virtude moral faz a eleição reta quanto à intenção do fim, enquanto que as coisas que são feitas por causa do fim não pertencem à virtude moral, mas a uma outra potência, isto é, a um outro princípio operativo que encontra os caminhos que conduzem ao fim. Desta maneira, tal princípio [operativo] é necessário para que o homem seja virtuoso.

Há, assim, um princípio operativo, que é chamado dinótica, que significa engenhosidade ou indústria, que é tal que por ela o homem pode operar as coisas que se ordenam à intenção que o homem pressupõe, seja boa ou má, alcançando o fim através destas coisas que são operadas. Se a intenção é boa, tal engenhosidade é louvável. Se a intenção é má, é chamada de astúcia que soa como algo mau, assim como a prudência soa como algo bom.

A prudência não é de todo a mesma coisa que a dinótica. Todavia, [a prudência] não pode existir sem a dinótica, mas na alma, a este princípio cognoscitivo que é a dinótica, o hábito da prudência não é feito sem a virtude moral, que se relaciona sempre para com o bem, conforme foi explicado. E a razão disto é evidente, porque assim como os silogismos especulativos têm seus princípios, assim também é princípio dos demais operáveis que tal fim seja bom e ótimo, qualquer que seja o fim pelo qual alguém opere. Assim, ao que é temperante é ótimo e é um princípio alcançar o termo médio na concupiscência do tato. Mas isto somente parecerá ótimo ao virtuoso que possui o correto julgamento acerca dos fins, já que a virtude moral faz a reta intenção acerca do fim, enquanto que a malícia, oposta à virtude, perverte o julgamento da razão e faz mentir acerca dos fins, que são princípios acerca [do que é] prático. Ora, ninguém pode corretamente silogizar se errar acerca dos princípios. Como, portanto, pertence ao prudente corretamente silogizar dos operáveis, torna-se manifesto que é impossível ser prudente aquele

**que não é virtuoso, assim como não pode ter ciência aquele que
errar acerca dos princípios da demonstração.**



2. O que são as virtudes naturais.

As virtudes naturais são pressupostas pelas virtudes morais, que são as virtudes perfeitas. Que existem as virtudes naturais é evidente pelo fato que os costumes singulares das virtudes ou dos vícios parecem existir em alguns homens naturalmente. De fato, imediatamente desde o seu nascimento alguns homens parecem ser justos, ou temperantes ou fortes por disposição natural, pela qual são inclinados à obra da virtude.

Estas virtudes naturais podem [originar-se] de três [modos]. Primeiro, por parte da razão, existindo nela por natureza os primeiros princípios dos operáveis humanos, como por exemplo, que a ninguém se deve maltratar, e assim por diante. Segundo, por parte da vontade, que é por si mesma naturalmente movida ao bem inteligido, como a um objeto próprio. Estes dois primeiros [modos] são comuns a todos os homens. [Finalmente, de um terceiro modo, as virtudes naturais podem originar-se] da parte do apetite sensitivo, na medida em que por uma complexão natural alguns são dispostos à ira, outros a concupiscências ou a outras paixões, alguns mais e outros menos.

3. Como a virtude moral não pode existir sem a prudência.

[A virtude moral está para a natural assim como a prudência para a dinótica]. A virtude moral, que é a virtude perfeita, está para com a virtude natural assim como a prudência está para a dinótica, as quais, conforme explicado, ainda que não sejam inteiramente o mesmo, todavia têm alguma semelhança entre si, [a prudência não podendo existir sem a dinótica, acrescentando-lhe, entretanto, que a prudência não se pode realizar sem a virtude moral, a qual não é necessária à dinótica].

Embora alguns sejam naturalmente fortes ou justos, todavia requer-se naqueles que são naturalmente tais algo para que estas virtudes [naturais] existam em nós segundo um modo mais perfeito, porque estes hábitos naturais [mostram-se] ser nocivos a não ser que esteja presente a discricção do intelecto. Assim como no movimento corporal, se o corpo é movido fortemente sem estar a vista a dirigi-lo, aquele que é movido é fortemente lesado, assim também se alguém possuir uma forte inclinação à obra de alguma virtude moral e não use discricção à obra daquela virtude moral, acontecerá uma grave lesão, ou do próprio corpo, assim como naquele que é inclinado à abstinência [de alimento] sem discricção, ou nos [bens] exteriores, como naquele que é inclinado à libealidade, e assim por diante nas demais virtudes. Mas, se a tal inclinação o intelecto [coexiste] na operação, de tal maneira que se opera com [a] discricção, então [a operação] muito diferirá segundo a excelência da bondade. E o hábito, que será semelhante a tal operação feita com discricção, será própria e perfeitamente virtude, que é [a virtude] moral.

Assim como, portanto, na parte operativa da alma há duas espécies de princípios operativos, que são a dianótica e a prudência, assim também na parte apetitiva, há duas espécies, que são a virtude natural e a virtude moral, e esta última não pode existir sem a prudência, conforme foi mostrado.

4. *Duas opiniões dos filósofos sobre a natureza da virtude moral que chegaram próximos à verdade.*

Por causa da afinidade entre a virtude moral e a prudência, Sócrates afirmou que todas as virtudes morais eram prudências.

Outros filósofos definiram a virtude colocando-a no gênero dos hábitos, e dizendo que [estes hábitos] seriam segundo a razão reta.

O dito de Sócrates estava em algo correto e em algo pecava. Na medida em que afirmava que todas as virtudes morais eram prudência, errava, já que as virtudes morais e a prudência estão em partes diferentes da alma. Mas acertava, na medida em que dizia que a virtude moral não pode existir sem a prudência.

Quanto aos filósofos que afirmaram que as virtudes morais seriam hábitos segundo a razão reta, estes filósofos de alguma maneira adivinharam que a virtude é um hábito tal que é segundo a prudência. Todavia, a [definição] deles é ainda deficiente.



5. O que Aristóteles entende precisamente por virtude moral.

[A definição de Aristóteles se situa num termo médio entre a de Sócrates e a dos demais filósofos]. Os filósofos [que afirmaram a virtude moral ser um hábito segundo a razão reta pecaram] por deficiência [nesta afirmação], porque a virtude moral não somente é tal que seja segundo a razão reta. De fato, se somente isto fosse, alguém poderia ser moralmente virtuoso sem que possuísse a prudência, sendo instruído pela razão de uma outra pessoa. Por isso é necessário, além disto, dizer que a virtude moral é um hábito [segundo a razão reta] e com a razão reta, que é a prudência. Desta maneira, fica evidente que os demais filósofos disseram de menos. Já quanto a Sócrates, este disse mais do que devia, estimando que todas as virtudes morais fossem razão, e não com a razão, que [aqui deve ser entendido] como sendo a prudência. Entre os que disseram menos do que deviam, afirmando que a virtude moral seria somente segundo a razão, e [os que disseram mais do que deviam, afirmando que a virtude moral seria a razão], Aristóteles se situa num termo médio, colocando a virtude moral ser segundo a razão e com a razão.

Assim fica evidente, de tudo o que foi dito, que não é possível algum homem ser bom segundo a virtude moral, sem a prudência, nem também ser prudente sem a virtude [moral].



6. Se é possível possuir alguma virtude moral sem as demais.

Pareceria que as virtudes morais possam ser separadas entre si, de tal maneira que uma virtude possa ser possuída sem a outra. De fato, vemos que um mesmo homem não é inclinado a todas as virtudes, mas um à liberalidade, outro à temperança, e assim por diante. Isto acontece porque é fácil alguém ser conduzido àquilo ao que é naturalmente inclinado. Porém é difícil conseguir algo contra o impulso da natureza. Segue-se, portanto, que o homem que está naturalmente disposto a uma virtude e não a outra, alcançará esta virtude à qual está naturalmente disposto, enquanto que esta outra, à qual não está naturalmente disposto, de maneira alguma alcançará. [De onde que se conclui que é possível possuir alguma virtude moral sem possuir as outras].

[A esta questão deve-se dizer que] o que foi dito é correto no que diz respeito às virtudes naturais, mas não quanto às virtudes morais. Isto porque nenhuma das virtudes morais pode ser possuída sem a prudência, e assim, quando a prudência, que é uma [só] virtude, existe em alguém simultaneamente existirão com ela todas [as virtudes morais], das quais nenhuma [existiria] se a prudência não [existisse]. Desta maneira, se houvesse diversas prudências acerca das matérias das diversas virtudes morais, assim como há diversos gêneros de coisas artificiais, não haveria impedimento para uma virtude moral existir sem que uma outra existisse, cada uma delas tendo a prudência a si correspondente. Mas isto não pode ser, porque os princípios da prudência são os mesmos para toda a matéria moral, e portanto, por causa da unidade da prudência, todas as virtudes são conexas entre si.

7. Conclusão. A utilidade e a operatividade da prudência.

De tudo o que foi dito conclui-se que a prudência, mesmo que não fosse operativa, seria necessária ao homem por ser perfectiva de uma certa parte da alma. Conclui-se, além disso, porém, que a prudência é operativa, porque para a operação das virtudes é necessária a eleição reta, a qual não se pode dar sem a prudência e a virtude moral, porque a virtude moral ordena [o homem] para [com] o fim, enquanto que a prudência dirige [o homem] acerca das coisas que se [relacionam] para [com a consecução do] fim.

XII. AS VIRTUDES ADJUNTAS À PRUDÊNCIA.

1. O que a virtude da eubulia não é.

Eubulia [em grego] significa bom aconselhamento.

A eubulia não é ciência, o que fica patente porque os que possuem ciência já não investigam acerca das coisas das quais têm ciência, possuindo notícia certa acerca delas. A eubulia, porém, sendo um certo conselho, se dá com uma certa inquisição. Aquele que, de fato, se aconselha, investiga e raciocina. De onde se conclui que a eubulia não é ciência.

A eustéquia, que é a boa conjecturação, é sem inquisição da razão e é veloz. Ela se dá em algumas pessoas que, por causa da sutilidade de espírito, da bondade da imaginação e da pureza dos órgãos sensitivos, possuem um pronto julgamento do intelecto ou da parte sensitiva para estimar corretamente de alguma coisa. Cooperam também para isto a muita experiência. Ora, estas duas coisas faltam à eubulia. A eubulia, conforme explicado, se dá com a inquisição da razão, e por outra parte, não é veloz, ao contrário, os bons aconselhantes mais se aconselham por muito tempo, para que diligentemente inquiram tudo o que pertence ao negócio. De onde fica claro que a eubulia não é a eustéquia.

Não somente toda a opinião não é eubulia, como também nem alguma opinião é eubulia. Isso fica patente pela mesma razão que acima foi colocada sobre a ciência. Ainda que, de fato, o opinante não esteja certo, [como ocorre na ciência], todavia ele já se determinou a uma [coisa], o que não acontece ao que se aconselha.



2. O que é a eubulia.

Aquele que se aconselha mal, é dito pecar no aconselhar-se, enquanto que aquele que se aconselha bem, é dito aconselhar-se corretamente. Este último é o eubúleo. De onde fica manifesto que a eubulia é uma certa retidão do conselho.

Não toda a retidão de conselho é eubulia. De fato, não é a retidão do conselho nas coisas más, mas somente nas boas. O incontinente e o mau às vezes alcançam pelo seu raciocínio o caminho pelo qual podem cometer o pecado, [mas isto não é a eubulia].

[Uma segunda condição da eubulia consiste no seguinte]. Como nos operáveis acontece às vezes que se chega a um fim bom através de algo mau, acontece que alguém aconselhando-se alcança aquilo que é necessário fazer, mas não através de algo [correto], como quando alguém rouba para com isso dar aos pobres. Esta não é a verdadeira eubulia, segundo a qual alguém alcança o fim que importa, mas através de um caminho [correto].

[Uma terceira condição da eubulia consiste em que] às vezes acontece que alguém gaste muito tempo no aconselhar-se; de tal maneira que às vezes perde com isso a oportunidade de executar aquilo de que tomou conselho. Outras vezes acontece que alguém muito velozmente e com grande precipitação se aconselha. Tanto uma quanto a outra não são a verdadeira eubulia.

[Temos ainda uma quarta condição para a eubulia]. Acontece existir [pessoas] que se aconselham bem de modo simples em relação ao fim de toda a vida. Acontece também existirem outras pessoas que retamente se aconselham a algum fim particular. A eubulia de modo simples será aquela que dirige o conselho ao fim comum da vida humana. A eubulia que dirige o conselho a algum fim particular não é eubulia de modo simples, mas uma certa eubulia.

De tudo o que foi dito pode se [definir] a eubulia [dizendo que]

***A ebulia é
a retidão do
conselho ao
fim bom de
modo
simples por
vias
convenientes
por um
tempo
conveniente.***



3. A virtude da synesis.

A synesis, pela qual dizemos algumas pessoas serem sensatas, é o contrário da assynesis, segundo a qual dizemos algumas [pessoas] serem insensatas.

A synesis não é nenhuma das ciências particulares, porque a synesis é de coisas as quais alguém pode duvidar e aconselhar-se. Assim, a synesis não pode ser ciência.

[A synesis também não é opinião]. Não há ninguém que não possua alguma opinião. Se, portanto, toda opinião fosse synesis, seguir-se-ia que todos os homens seriam sensatos.

[Podemos relacionar a eubulia, a synesis e a prudência do seguinte modo]. Embora a synesis seja, assim como a prudência, acerca do que é aconselhável, todavia não são inteiramente o mesmo. Para que isso fique manifesto, deve-se considerar que nas [coisas] especulativas, onde não há ação, há somente duas obras da razão, que são encontrar investigando, e julgar acerca do que [foi] encontrado. Na razão prática há estas duas obras, [e mais uma outra terceira]. A investigação, [na razão prática], é o conselho, que pertence à eubulia. O julgamento do que é aconselhado pertence à synesis, [já que], de fato, são ditos sensatos aqueles que podem bem julgar acerca do que é de se agir. Todavia, a razão prática não permanece aqui; antes, prossegue ulteriormente ao que se deve agir. E por isso é necessário uma terceira obra como que final e completiva, que é ordenar que se proceda ao ato, e isto propriamente pertence à prudência. De onde que se diz que a prudência é preceptiva, na medida em que seu fim é determinar o que se deve agir. A synesis, entretanto, é somente julgativa. Assim concluímos que a prudência é mais eminente do que a synesis, assim como a synesis é mais eminente do que a eubulia. De fato, a investigação se ordena ao julgamento assim como a um fim, e o julgamento à ordem ou preceito, [assim como ao seu fim].

4. A virtude da gnome.

[A gnome é o correto julgamento do objeto da epiekeia]. [A virtude da gnome se relaciona para com a synesis assim como a epiekeia para com a justiça legal]. De fato, o direito legal é determinado segundo aquilo que acontece na maior parte [dos casos]. Mas o epieikes é diretivo do direito legal, pelo fato de necessariamente a lei ser diferente na minoria das circunstâncias. Assim também a synesis implica na retidão do julgamento acerca das coisas que na maior parte [das vezes] acontecem, enquanto que a gnome implica na retidão do julgamento acerca da direção do direito legal. É por isso que se diz que a virtude que chamamos de gnome é o alcançar a retidão da sentença, que nada mais é do que o reto julgamento daquilo que é objeto da epiekeia.



5. Que há um outro objeto do intelecto, que é acerca dos princípios dos operáveis.

[Já foi anteriormente explicado como há um hábito denominado] intelecto, pelo qual o homem conhece os princípios das demonstrações, cujo conhecimento não pode ser retirado do homem, [o qual conhece por natureza estes princípios indemonstráveis em virtude da luz do intelecto agente].

[Há um outro hábito também denominado intelecto, acerca dos princípios dos operáveis]. [Ao lado do intelecto que é hábito segundo o qual o homem conhece os princípios das demonstrações, há um outro hábito também denominado intelecto, pelo qual o homem conhece os princípios dos operáveis].

[Uma primeira diferença que há entre o intelecto que é acerca dos princípios das demonstrações e o que é acerca dos princípios dos operáveis está em que o primeiro] é acerca do universal, enquanto que o segundo é acerca do singular e do contingente. Isto acontece porque o intelecto o é dos princípios, e estes singulares dos quais se diz haver intelecto são princípios por modo de causa final. E que estes singulares possam ter razão de princípio fica evidente porque a partir destes singulares, [no que é operável], se alcança o universal. De fato, por causa desta erva ter restituído a saúde a este homem, aceitou-se que esta espécie de erva tem força curativa.

[A segunda diferença entre estes hábitos está em que, embora sendo ambos hábitos naturais, o são de modos diferentes]. [O intelecto acerca dos princípios das demonstrações é um hábito natural por sê-lo totalmente pela natureza]. Já o intelecto acerca dos princípios dos operáveis, por ser intelecto acerca dos singulares, e sendo os singulares conhecidos de modo próprio pelo sentido, necessita, de algum modo, das virtudes sensitivas. Assim, destes princípios e extremos, é necessário que o homem tenha não somente um sentido exterior, mas também interior, que é a força cogitativa ou estimativa, que é dita razão do particular. Ora, estas virtudes sensitivas operam pelos órgãos corporais, [de tal maneira que] o hábito do intelecto acerca dos princípios dos operáveis é um hábito natural, não à maneira do que é acerca dos princípios das demonstrações, que é] totalmente pela natureza, mas pelo fato de que, por disposição natural do corpo, algumas [pessoas] são

prontas a este hábito, [de modo que] por uma pequena experiência já se tornam perfeitos nele.

É sinal de que este hábito esteja em alguns segundo a natureza o fato de estimarmos que são consequência da idade dos homens, segundo a qual a natureza corporal se transmuta. Há, de fato, uma idade, que é a idade senil, que por causa da quietação das transmutações corporais e animais, o homem possui intelecto e gnome, como se a natureza fosse causa deles.

Assim se conclui que o intelecto que é dos princípios dos operáveis, se adquire pela experiência, pela idade, e se aperfeiçoa pela prudência. Consequência disto é o ser necessário ouvir as coisas que opinam e anunciam acerca dos agíveis os homens experientes, os velhos e os prudentes. Embora estes homens não nos forneçam demonstrações, todavia devem ser [procurados] não menos do que as próprias demonstrações, e até mesmo mais. Isto porque tais homens, pelo fato de possuírem experiência [de coisas vistas], isto é, um reto julgamento acerca dos operáveis, enxergam os princípios dos operáveis, [os quais] princípios são mais certos do que as conclusões das demonstrações.





LIVRO VII

I. A CONTINÊNCIA E A INCONTINÊNCIA

1. O que são a malícia, a incontinência e a bestialidade.

Das coisas que são para se fugir acerca dos costumes, há três espécies que são a malícia, a incontinência e a bestialidade.

[O que é a incontinência]. Tendo sido explicado no livro VI que a boa ação não o é sem a razão prática e o apetite reto, pervertendo-se alguma destas duas coisas, [a ação tornar-se-á] algo a se fugir aos costumes. Se há perversidade por parte do apetite, de tal maneira que a razão prática permanece reta, haverá a incontinência, que é quando alguém possui um reto julgamento acerca do que se deve fazer ou evitar, mas por causa da paixão do apetite é trazido ao contrário.

[O que é a malícia]. Se, porém, a perversidade do apetite toma tanta força de tal maneira que domine a razão, a razão seguirá aquilo a que o apetite corrompido incline, assim como um certo princípio estimando aquilo como um fim ótimo. De onde que se operará a perversidade por eleição. Esta disposição é dita malícia.

[O que é a bestialidade]. A perversidade poderá acontecer de uma tal maneira que não se saia fora dos limites da vida humana. Quando isto acontece, ela é dita de modo simples incontinência ou malícia humana, assim como uma doença corporal humana, na qual pode-se salvar a natureza humana. Porém, a contemperância dos afetos humanos pode corromper-se também de tal maneira que se progride além dos limites da vida humana até a semelhança dos afetos de algum animal, como do leão ou do porco. [Quando isto acontece, a perversidade é então] chamada de bestialidade.



2. As disposições contrárias à malícia, à incontinência, à bestialidade.

A malícia é contrariada pela virtude.

A incontinência é contrariada pela continência.

À bestialidade é convenientemente dito opor-se a virtude que excede o modo comum dos homens, o que pode ser chamado de heróica ou divina. De fato, os gentios chamavam de heróis as almas dos homens insignes mortos, os quais diziam ser deificados. À evidência disto deve-se considerar que a alma humana é um termo médio entre as substâncias superiores e divinas, com as quais [tem em comum] o intelecto, e os animais brutos com os quais [tem em comum] as potências sensitivas. Assim como, portanto, os afetos da parte sensitiva do homem às vezes se corrompem até à semelhança dos animais, isto sendo chamado bestialidade acima da humana malícia e incontinência, assim também a parte racional do homem às vezes se aperfeiçoa e se forma além do modo comum da perfeição humana, como que à semelhança das substâncias separadas, isto sendo chamado de virtude divina acima da virtude humana e comum.

3. A matéria e o modo de se haver acerca dela da incontinência .

Alguém não é dito continente ou incontinente de modo simples acerca de tudo, mas acerca de determinada matéria, acerca da qual alguém é dito temperante ou intemperante, isto é, acerca das concupiscências e deleições do tato.

Mas alguém não é dito continente ou incontinente somente por relação a alguma determinada matéria, [que no caso são as deleições e concupiscências do tato], porque assim o temperante e o intemperante seriam os mesmos que o continente e o incontinente. Alguém será dito incontinente pelo fato de se encontrar de um certo modo acerca de determinada matéria. O intemperante é conduzido ao pecado por eleição, como que julgando que sempre deve aceitar o deleitável a si presentemente oferecido. Já o incontinente não julga isso, todavia, porém, aceita o deleitável quando lhe é apresentado.

4. A opinião de Sócrates, segundo a qual todo o pecado acontece por ignorância.

Alguns filósofos afirmaram não ser possível que alguém que esteja julgando corretamente, de tal maneira que tenha ciência, seja incontinente. De fato, o mais forte não é vencido pelo mais débil. Como, portanto, a ciência é algo de fortíssimo no homem, pareceria que, existindo a ciência no homem, ela domine e impere sobre a parte sensível como a uma serva. Este foi o julgamento de Sócrates, de onde que totalmente insistia neste argumento, como [se] a incontinência não [existisse]. Sócrates julgava que ninguém que estimasse corretamente operaria algo que não fosse o ótimo, e que todo o pecado acontece por causa da ignorância.



5. Responde-se à opinião de Sócrates através de duas distinções.

De duas maneiras dizemos alguém ter ciência. De uma primeira maneira, é dito ter ciência aquele que possui o hábito mas não o usa, como por exemplo, o geômetra que não considera as coisas da geometria. De uma segunda maneira, é dito ter ciência aquele que usa a sua ciência, considerando as coisas que são desta ciência. Ora, em muito difere que alguém faça aquilo que não deve possuindo o hábito da ciência mas não o usando, ou possuindo o hábito e utilizando-o especulando. De fato, é duro que alguém aja contra aquilo que em ato especula, não parecendo, entretanto, duro que alguém aja contra aquilo que habitualmente sabe mas não considera.

Dois são os modos de proposição dos quais se utiliza a razão prática, que são a proposição universal e a proposição singular. Ora, nada parece proibir que alguém opere contra aquilo de que tem ciência, conhecendo por ciência tanto a proposição universal como a singular, mas que em ato considera somente o universal e não o particular. Isto [acontece] porque as operações são acerca do singular, de onde que, se alguém não considera o singular, não é admirável se fizer diferentemente.

Segundo, portanto, estes modos diversos de se ter ciência, em tanto difere o impossível que a Sócrates parecia, que nenhum inconveniente haverá em que alguém aja incontinentemente possuindo ciência, no universal e também no singular, mas em hábito e não em ato. Seria, entretanto, inconveniente, que alguém agisse incontinentemente se tivesse ciência em ato do singular.



6. Responde-se à opinião de Sócrates através de uma terceira distinção.

Mesmo que alguém possua a ciência em hábito e não em ato, ainda assim nisto podemos encontrar uma certa distinção. Algumas vezes tratar-se-á de um hábito desatado, de tal maneira que possa imediatamente sair ao ato em o homem o querendo. Outras vezes tratar-se-á de um hábito atado, de tal maneira que não possa sair ao ato. [Quando isto acontece, o homem] de alguma maneira parecerá possuir o hábito e de alguma maneira parecerá não possuí-lo, como é evidente no que dorme, no maníaco ou no embriagado.

[A terceira distinção pode aplicar-se ao caso dos incontinentes considerando] que os homens estão dispostos como no segundo caso [dos hábitos atados] quando estão nas paixões. Vemos, de fato, que a ira e a concupiscência do que é venéreo e outras paixões tais manifestamente transmutam o corpo exterior, por exemplo, aquecendo o corpo. E às vezes tais paixões tanto [tomam força] que alguns são conduzidos à insanidade. E assim fica evidente que os incontinentes estão dispostos de modo semelhante aos que dormem, aos maníacos ou aos ébrios, os quais possuem o hábito da ciência prática atado nos singulares.

7. Uma objeção em relação ao que foi dito quanto à aplicação da terceira distinção ao caso da incontinência.

Alguém poderia objetar contra o que foi dito que os incontinentes algumas vezes fazem declarações científicas e em coisas singulares. De onde que parece não ser verdade que possuem os hábitos atados.

[Quanto a isto devemos responder dizendo que] pelo fato que estes digam os sermões da ciência não é sinal que possuem o hábito desatado. O que pode ser provado através de dois exemplos. Dos quais o primeiro é que também aqueles que estão nas paixões preditas, como por exemplo, os ébrios e os maníacos, proferem com a voz demonstrações, por exemplo, demonstrações geométricas, e recitam as palavras de Empédocles, um dos antigos filósofos mais difíceis de se entender. O segundo exemplo é o das crianças quando aprendem pela primeira vez, as quais juntam os sermões que pela palavra proferem, mas ainda não o sabem, de tal maneira que suas mentes os entendam. Para isto, de fato, se requer que aquilo que o homem ouve se torne para ele como que conatural, por uma perfeita impressão dos mesmos no intelecto, para o que o homem necessita de tempo, no qual o intelecto, através de múltiplas meditações, se firme naquilo que [recebe]. Assim também acontece no incontinente. Ainda que ele diga não é bom para mim agora perseguir tal deleitação, todavia não sente assim no coração. De onde que se deve estimar que os incontinentes dizem tais palavras como que simulando-as, porque de uma maneira sentem no coração, e de outra proferem com a boca.

8. Mostra-se o processo pelo qual a razão é atada quanto ao singular nos incontinentes.

Segundo o processo natural da ciência prática, neste processo se dão duas [proposições]. A primeira é universal, por exemplo, que tudo desonesto deve ser evitado. A segunda é uma [proposição] singular acerca das coisas que são conhecidas de modo próprio segundo o sentido, como por exemplo, isto é desonesto. Destas [duas proposições] é necessário que se siga uma conclusão. No que é especulativo, a alma somente diz a conclusão, mas no que é factível ela imediatamente opera a conclusão, a não ser que haja algo que [a] impeça. É [deste modo que este silogismo acontece no homem] temperante, já que ele não possui concupiscência que repugna a razão proponente que todo desonesto deve ser evitado. Este [silogismo também se dá] de modo semelhante [no] intemperante, cuja razão não repugna a concupiscência proponente que inclina a que tudo o que é deleitável seja tomado.

No incontinente a razão não é totalmente obstruída pela concupiscência, já que no universal o incontinente possui ciência verdadeira. Seja, portanto, que por parte da razão se proponha uma universal proibindo comer o que é doce desordenadamente, dizendo, por exemplo, que nenhum doce deve ser comido fora de hora. Por parte da concupiscência, porém, se coloca que todo doce é deleitável, o que é querido por se pela concupiscência. Ora, como no que é particular a concupiscência ataca a razão, [a proposição singular não é tomada segundo a razão], de tal maneira que se diga ["isto é um doce] fora de hora", mas é tomada segundo a concupiscência, de tal maneira que se diz "isto é doce". De onde que assim se seguirá a conclusão da operação.

9. *Que os animais não podem ser ditos incontinentes.*

Da explicação de como se dá o processo seguido pela ciência prática no homem se pode concluir que os animais não [podem] ser ditos continentos ou incontinentes, porque não possuem opinião universal movente que seja contrariada pela concupiscência, sendo somente movidos pela fantasia e pela memória dos singulares.

10. A matéria da continência e da incontinência.

Os continentes e os incontinentes, os perseverantes e os moles são ditos acerca das deleitações e das tristezas, [que é a matéria geral da continência e da incontinência].

[Dentro desta matéria, uma distinção deve ser feita nas deleitações humanas]. Dentre as coisas que dão deleitação ao homem, algumas são necessárias à vida humana, enquanto outras, porém, não são necessárias, sendo segundo se elegíveis, embora nelas possa se dar superabundância ou defeito. Entre as coisas necessárias estão as que pertencem à comida, à bebida e ao que é venéreo, e outras coisas corporais acerca dos quais já foi colocada a temperança e a intemperança. Entre as coisas elegíveis segundo se, mas não necessárias, estão a vitória, a honra, as riquezas e outros tais bens deleitáveis.

[A incontinência acerca dos bens não necessários não é incontinência de modo simples]. Aqueles que acerca dos bens não necessários estudam super excelentemente para além da razão correta [o modo de conseguí-los], não são ditos incontinentes de modo simples, mas [incontinentes] com alguma adição, por exemplo, incontinentes das riquezas ou de lucro, ou de honra, ou de ira, etc.

Aqueles que se encontram mal acerca dos prazeres corporais acerca dos quais é a temperança e a intemperança, mas não de tal maneira que perseguem a superabundância da deleitação e fogem das tristezas por eleição, mas que para além da eleição reta que possuem, e para além do intelecto correto que há neles, perseguem e fogem das deleitações e das tristezas, tais são ditos incontinentes não com alguma adição, mas [incontinentes] de modo simples.



11. Duas consequências do que foi dito.

[Em primeiro, a intemperança não difere da incontinência pela matéria, mas pelo modo]. A matéria da incontinência e da intemperança, e da continência e da temperança é a mesma, mas não de tal maneira que [incontinência e intemperança, e continência e temperança] sejam a mesma coisa. De alguma forma, estas coisas são acerca do mesmo, dos prazeres e tristezas corporais, mas não do mesmo modo. O temperante e o intemperante o é com eleição, enquanto que o continente e o incontinente sem eleição.

[Em segundo, a intemperança é mais vituperável do que a incontinência]. Do que foi dito fica evidente também que mais peca e é mais vituperado o intemperante, pelo fato de mais pecar perseguindo as deleitações supérfluas e fugindo de tristezas moderadas, sendo pior do que o homem que peca nestas coisas por causa da concupiscência veemente, como o é o incontinente. Aquele que, de fato, sem a concupiscência peca, o que faia se lhe sobreviesse uma forte concupiscência tal como a dos jovens, ou uma forte tristeza acerca da indigência do que é necessário?





12. A divisão dos deleitáveis.

Dentre as coisas que são deleitáveis, algumas são deleitáveis segundo a natureza, enquanto outras são deleitáveis não segundo a natureza.

Das coisas que são deleitáveis segundo a natureza, algumas são deleitáveis a todos que possuem sentido, como por exemplo, o doce, que é deleitável a todos os que possuem gosto. Já outros são naturalmente deleitáveis por causa de algumas diferenças entre os animais e os homens, de tal maneira que alguns alimentos são naturalmente deleitáveis aos animais que comem carne, e outros aos animais que comem frutas. E do mesmo modo entre os homens, que aos coléricos são deleitáveis as coisas naturalmente frias que temperam a sua complexão, enquanto que aos fleumáticos são deleitáveis as coisas quentes.

Das coisas que são deleitáveis não segundo a natureza, algumas assim se tornam por causa de algumas doenças corporais supervenientes, ou também por causa de tristezas animais, pelas quais a natureza se transmuta a outra disposição. Coloca Aristóteles como exemplo uma certa pessoa da qual se lia que tendo-se tornado maníaca, sacrificou a própria mãe para comê-la, e depois matou o criado para comer-lhe o fígado. Dentre as coisas deleitáveis não segundo a natureza, outras se tornam tais por causa de um mau costume, que se torna como uma certa natureza, assim como alguns que, pelo costume se deleitam em arrancar de si os pelos, ou roer as unhas, ou comer carvão e terra. Finalmente, há outras coisas deleitáveis não segundo a natureza que se tornam tais por causa de naturezas viciosas, como por exemplo, alguns homens que possuem complexões naturais corruptas e perversas, por causa da qual se assemelham aos animais. Nestes homens há tanto apreensão da imaginação como afetos do apetite sensível perversíssimos, porque tais forças, sendo atos dos órgãos corporais, são necessariamente proporcionados à complexão corporal. Exemplo disto foi um certo homem que abria as barrigas das mulheres grávidas, para que pudesse devorar as crianças concebidas no útero. Também semelhantes a estes são alguns homens silvestres que viviam perto do mar do Ponto, que comiam carnes cruas e carnes humanas, ou outro cruelíssimo tirano, que se deleitava nos sofrimentos dos homens. Estes, portanto, que se

deleitam em tais coisas, são como que semelhantes aos animais.



13. Que acerca do que é deleitável não segundo a natureza não há incontinência de modo simples, mas segundo algo.

Ninguém dirá razoavelmente que as pessoas nas quais a natureza bestial é causa de deleitações inaturais sejam incontinentes de modo simples. Isto porque foi dito acima que os animais não são ditos continentes nem incontinentes, porque não possuem opinião universal, mas apenas fantasia e memória do singular. Ora, tais homens, que por causa da natureza perniciosa são semelhantes aos animais, possuem alguma apreensão universal, mas muito pequena, por causa de que a razão está neles oprimida por causa da malícia da complexão, assim como o está manifestamente oprimida nos enfermos por causa da disposição corporal. Ora, aquilo que é [tão] pequeno parece ser como [se] nada [fosse]. E por isso tais homens não são ditos incontinentes de modo simples, nem continentes, como por exemplo, se alguém possui junto a si uma criança e tenha concupiscência de comê-la, e todavia não o faz. Tais homens são ditos incontinentes ou continentes somente segundo algo, na medida em que permanece neles algo do julgamento da razão.

Aristóteles coloca aqui o exemplo das mulheres, nas quais, em geral, a razão é pouca por causa da imperfeição da natureza corporal. É por isto que, em geral, não conduzem os seus afetos segundo a razão, sendo mais [elas próprias] conduzidas pelos seus afetos, por causa do que raramente são encontradas mulheres sábias e fortes. E por causa disso as mulheres não podem ser ditas de modo simples continentes ou incontinentes.



14. As duas espécies de incontinência.

A incontinência se divide em debilidade e praevolatio.

Alguns incontinentes são tais que, sobrevindo a concupiscência se aconselham [sobre o que devem fazer], mas não permanecem no que se aconselharam, por causa das paixões pelas quais são vencidos. Esta [espécie] de incontinência é dita debilidade.

Outros incontinentes são conduzidos pela paixão sem que se aconselhem, mas assim que sobrevém a concupiscência imediatamente a seguem. Este tipo de incontinência é dita praevolatio, [que vem de praevolare, que significa voar adiante], por causa de sua velocidade pela qual se antecipa ao conselho. Se, porém, se aconselhassem, não seriam conduzidos pela paixão.



15. Três razões que mostram que a intemperança é pior do que a incontinência.

[Em primeiro], o intemperante não é de se arrepender, porque peca por eleição na qual permanece por ter elegido as deleitações corporais como fim. Todo incontinente, porém, facilmente se arrepende, cessando a paixão pela qual era vencido. De onde que fica evidente que o intemperante é insanável, enquanto que o incontinente é sanável. Porque, portanto, o intemperante é mais insanável, pode-se concluir que é pior, assim como é pior a doença corporal que é incurável.

[Em segundo], a malícia, isto é, a intemperança, se assemelha àquelas doenças que existem no homem de modo contínuo. Mas a incontinência se assemelha às doenças que não continuamente invadem o homem, como a epilepsia. E isto porque a intemperança e qualquer malícia é contínua. Possui, de fato, um hábito permanente pelo qual faz eleição do mal. Mas a incontinência não é contínua, porque o incontinente é movido a pecar somente por causa da paixão que rapidamente passa. Assim, a incontinência é como uma certa malícia não contínua. Ora, o mal contínuo é pior do que o mal não contínuo. Portanto, a intemperança é pior do que a incontinência.

[Em terceiro], a incontinência e a malícia, dentro da qual está contida a intemperança, são de gêneros diferentes. De fato, a malícia está escondida à [pessoa] na qual existe, estando ele enganado, estimando ser bom aquilo que faz. Mas a incontinência não está escondida à [pessoa] na qual existe, já que ele sabe pela razão ser mau aquilo para o qual é conduzido pela paixão. Ora, o mais escondido é mais perigoso do que o mal não escondido. Portanto, a intemperança é pior do que a incontinência.



16. Porque o intemperante não é de se arrepender, enquanto o continente se arrepende facilmente.

[Quer-se explicar melhor o que já foi dito ao se colocar a primeira de três razões de porque a intemperança é pior do que a incontinência]. O incontinente persegue a superabundância das deleições corporais, fora da ordem da reta razão, não porque esteja disposto de tal maneira que esteja persuadido que tais deleições sejam para se seguir como se [fossem] boas. Já o intemperante está persuadido que tais deleições são para se fazerem eleição, como algo bom per se, e disto [está persuadido] por causa de uma disposição que possui por hábito. Daqui é que aquele que não está persuadido que as deleições sejam boas per se por disposição habitual, mas somente por causa da paixão, isto é, o incontinente, que possui um falso julgamento destas coisas quanto ao particular, facilmente se afasta de sua crença ao cessar a paixão. Aquele, porém, que por habitual disposição julga as deleições corporais serem elegíveis per se, isto é, o intemperante, não facilmente se afasta de sua credulidade.

A razão disto é que a virtude e a malícia dizem respeito aos princípios dos operáveis, os quais a malícia corrompe, enquanto que a virtude salva. Ora, o princípio nas ações é o fim por causa do qual alguém age, o qual de tal maneira se encontra para o que é agível, assim como os primeiros princípios nas demonstrações matemáticas. De fato, assim como na matemática os princípios não são ensinados através de razões, assim nem nos operáveis o fim é ensinado através de razões. É o homem, que por hábito da virtude, seja natural, seja adquirida pelo costume, alcança o correto julgamento acerca dos princípios dos agíveis que é o fim. Aquele, portanto, que tem um julgamento correto do fim acerca das deleições corporais, de tal maneira que nestas [coisas] estima como sendo o bem e o fim o termo médio, e como sendo mal a superabundância, é temperante. Já aquele que tem o julgamento contrário por causa do hábito da malícia, é intemperante. Ora, é evidente que aquele que erra acerca dos princípios não pode ser facilmente revogado do erro, porque não se dão razões ao se ensinarem os princípios. E por isto não é de se arrepender, a não ser talvez na medida em que, por longo costume contrário, seja tirado o hábito cansativo do erro.





17. Se pode ser continente aquele que permanece na razão, seja ela falsa ou correta.

[Pretende-se agora investigar] se pode ser dito continente aquele que permanece em qualquer razão, seja correta seja falsa, ou em qualquer eleição, seja correta ou falsa, ou se somente é dito continente quem permanece na razão e eleição reta. A mesma coisa pode-se dizer do incontinente.

Somente por acidente pode ser dito continente ou incontinente quem permanece ou não permanece em qualquer razão. Per se falando, será continente ou incontinente quem permanece ou não permanece na razão e na eleição verdadeira.



18. Como se pode permanecer na razão vituperavelmente.

Há algumas pessoas que permanecem grandemente em sua opinião, aos quais chamamos de pertinazes, porque é difícil persuadí-los de algo. E se de algo fossem persuadidos, não facilmente mudariam desta persuasão.

Os pertinazes apresentam alguma coisa de semelhante com os continentes, por apresentarem em excesso aquilo que é do continente, assim como o pródigo tem alguma coisa de semelhante com o liberal, e o audaz para com o forte. De fato, os pertinazes permanecem em sua opinião mais do que devem, enquanto que os continentes na medida em que devem. Diferem, porém, os pertinazes, em muito dos continentes, porque os continentes não se afastam da razão por causa da paixão da concupiscência, mas, quando necessário, é bem persuadível por outra razão melhor induzida. De onde que o continente é louvável, porque não é vencido pela concupiscência, mas pela razão. Já os pertinazes não mudam de sua opinião por causa de alguma razão induzida, mas são vencidos pelas concupiscências. Assim, portanto, os pertinazes são vituperáveis, porque, não permitindo serem vencidos pela razão, são todavia vencidos pela paixão.

[Outras características dos pertinazes são as seguintes]. Os homens pertinazes são ditos homens de própria sentença, ou de próprio sentido. São indisciplinados, porque não querem ser instruídos por outrem. São também agrestes, porque na medida em que querem seguir sempre o próprio sentido, não facilmente podem viver em companhia dos outros. São ditos homens de própria sentença ou de próprio sentido, por procurarem alguma enorme deleitação, e fugirem de alguma grande tristeza, e [por isto] mais se assemelham aos incontinentes do que aos continentes, porque é próprio do incontinente e do mole apetecer abundantemente as deleições e fugir das tristezas.

19. Como é possível afastar-se da razão louvavelmente.

Há algumas pessoas que não permanecem naquilo em que lhes parece [que segundo a razão deveria permanecer], não por causa da incontinência, mas por causa do amor à virtude. Assim é que se narra num livro escrito por Sófocles que Neoptolemus não permaneceu naquilo em que lhe pareceu [que segundo a razão deveria permanecer], não porém por incontinência, embora isto fizesse por alguma deleitação, não má, mas boa. De fato, apetecia como a um bem dizer a verdade e isto lhe era deleitável. [Ora, aconteceu que] foi persuadido por Ulisses que dissesse a mentira por utilidade da pátria, não permanecendo, porém, nesta persuasão por amor à verdade. Nem por isso, todavia, [Neoptolemus] foi incontinente, porque nem todo aquele que opera algo por deleitação é intemperante, mau ou incontinente, mas somente aquele que opera algo por causa de uma deleitação torpe.

20. Como a continência é um termo médio.

Encontramos alguns homens dispostos de tal modo que gozam das deleições corporais menos do que devem, e isto não por causa de um fim bom, mas por repugnância [fastidium], por causa da qual não permanece na razão, segundo a qual é necessário usar de tais deleições. Já os incontinentes não permanecem na razão por causa do que gozam de tais deleições mais do que é necessário. De onde que o continente é um termo médio entre estes dois.

Se parece que somente a incontinência é contrária à continência, apesar da continência possuir dois hábitos contrários, isto acontece porque um destes contrários se dá somente muito poucas vezes, [que é o de usar das deleições menos do que é necessário]. Por causa desta mesma razão é que a temperança parece ter por contrário somente a intemperança, porque a insensibilidade não é manifesta, acontecendo apenas em uma minoria de casos.

21. Que não é possível o mesmo homem ser simultaneamente prudente e incontinente.

Não é [possível] que o mesmo homem seja simultaneamente prudente e incontinente. [Disto Aristóteles dá duas razões].

[A primeira razão está em que], conforme foi explicado no livro VI, a prudência existe simultaneamente com a virtude moral. Desta maneira, se alguém é prudente será simultaneamente [amante cuidadoso das] virtudes morais. Mas o incontinente não é [amante cuidadoso das] virtudes morais, porque [se o fosse] não seria afastado [da razão] pelas paixões. Portanto, alguém não pode ser simultaneamente prudente e incontinente.

[Quanto à segunda razão], uma pessoa não é dita prudente somente por ter ciência, mas também por ser prática, isto é, operativa. De fato, está dito no livro VI, que a prudência é preceptiva das obras, e não somente consultiva e julgativa. Ora, o incontinente é deficiente [justamente] no ser prático, pois não opera segundo a razão correta. Portanto, conclui-se que o prudente não pode ser incontinente.



22. Proximidade e diferença do incontinente ao prudente.

O incontinente está próximo do prudente segundo algo, isto é, segundo a razão, porque ambos possuem razão correta. Diferem, porém, segundo a eleição, na medida em que o prudente a segue, e o incontinente não a segue. Isto não quer dizer que o incontinente seja sciente em hábito e especulante, isto é, considerando em ato os particulares elegíveis. [Quanto a isto], o incontinente se encontra como aquele que dorme ou o que tomou muito vinho, nos quais o hábito da razão está atado, conforme já explicado.

23. O sujeito da continência e da incontinência.

De tudo o que foi dito, podemos [concluir] qual seja o sujeito da continência e da incontinência. Não pode ser dito que o sujeito de ambos seja o concupiscível, porque a [continência e a incontinência] não diferem segundo as concupiscências, já que tanto o continente quanto o incontinente as tem más. Nem tampouco o sujeito da [continência e incontinência] pode ser a razão, porque ambas possuem a razão correta. Resta, portanto, que o sujeito de ambos seja a vontade, porque o incontinente peca querendo-o, conforme já foi explicado, enquanto que o continente querendo permanece na razão.

24. Comparação do incontinente e do intemperante a uma cidade.

O incontinente se assemelha à cidade em que tudo o que é necessário foi previsto, e que possui boas leis, mas [em que] nenhuma delas é utilizada. Assim também o incontinente não utiliza a razão correta que possui.

Já o [homem] mau, por exemplo, o intemperante, se assemelha à cidade que se utiliza das leis, porém [de leis] más. De fato, o [homem] mau se utiliza de [uma] razão perversa.

II. AS DELEITAÇÕES E AS TRISTEZAS

1. A primeira de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca das deleições.

A alguns [filósofos] pareceu que nenhuma deleição fosse boa, nem per se, nem por acidente. E se acontece que alguma coisa deleitável seja [um] bem, todavia o bem e a deleição nesta coisa não são o mesmo. [Estes filósofos foram levados a esta conclusão movidos pelas razões dadas a seguir].

A primeira razão provém da definição de deleição que estes filósofos colocavam, dizendo que a deleição é uma geração sensível na natureza. De fato, na medida em que algo se gera sensivelmente na nossa natureza, como algo a nós conatural, por isto nos deleitamos, como é evidente ao se tomar alimento e bebida. Porém, nenhuma geração está no gênero dos fins, ao contrário, a geração é mais [uma] via [em direção] ao fim, assim como a edificação não é a casa. Ora, o bem possui razão de fim. Portanto, nenhuma geração, e por conseguinte, nenhuma deleição, pode ser [um] bem.

[A segunda razão é a seguinte]. A prudência não é impedida por nenhum bem. É impedida, porém, pelas deleições, e isto tanto mais quanto maiores forem [as deleições], de onde [inclusive] parece que impeça [a prudência] per se e não por acidente, assim como é evidente nas deleições venéreas, que são máximas, que tanto impedem a razão que ninguém que esteja [em ato] nestas deleições pode inteligir algo em ato, pois toda a intenção da alma é trazida à deleição. Portanto, [conclui-se daí que] a deleição não é algum bem.

2. A segunda de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca da deleitação.

Outros filósofos disseram que algumas deleições são boas, mas muitas são más, de tal maneira que não toda deleitação é [um] bem. [Isto se lhes manifestava] por existirem algumas deleições torpes, e também outras que são nocivas, de onde que concluía que nem todas as deleições são boas.

3. A terceira de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca da deleitação.

Já outros filósofos afirmaram que ainda que se todas as deleições fossem boas, não se daria, porém, que alguma deleitação fosse o ótimo. De fato, o fim é o que é o ótimo. A deleitação, porém, não é fim, sendo mais uma certa geração, [conforme já foi explicado que outros filósofos colocaram]. Portanto, a deleitação não pode ser o ótimo.

4. Como, ainda que as deleições fossem movimento e geração, conforme afirmavam alguns antigos filósofos, daí não se seguiria que elas não fossem boas.

O bem é dito de duas maneiras. De uma primeira maneira, o que é bem de modo simples. De uma segunda maneira, o que é bem em relação a uma pessoa. Ora, como todas as coisas tendem ao bem, conseqüentemente a natureza e os hábitos se ordenam ou ao bem de modo simples, ou ao bem em relação a uma pessoa. Assim, supondo que as deleições sejam movimentos e gerações, conforme os antigos filósofos colocavam, como os movimentos e as gerações procedem de certas naturezas e hábitos, é necessário, por conseguinte, que se relacionem para com [estas naturezas e hábitos] do mesmo modo [como acima explicado], isto é, que alguns deles sejam bens de modo simples e outros bens em relação a uma pessoa.



5. Uma distinção entre as deleições que o são verdadeiramente e per se e as que o são por acidente.

O bem pode sê-lo de duas maneiras. De uma primeira maneira, aquilo que é por modo de operação, como a consideração. De uma segunda maneira, aquilo que é por modo de hábito, como a ciência. Destes, a operação é como o bem perfeito, porque é perfeição segunda. O hábito, entretanto, é como o bem imperfeito, porque é perfeição primeira.

[A estes dois modos de ser do bem se seguem dois modos de ser da deleição]. [Do que foi anteriormente exposto, de fato], segue-se que a deleição verdadeira e perfeita consiste no bem que está na operação. As ações ou movimentos, porém, que são constitutivas de hábitos naturais, são deleitáveis, mas o são por acidente. De fato, ainda não possuem a razão de bem, porque precedem até o próprio hábito que é a perfeição primeira, mas segundo sua ordenação a este bem, possuem razão de bem e de deleitável.

É evidente que uma operação deleitável que é com concupiscência não é operação de um hábito perfeito, porque na perfeição do hábito não permanece algo para se ter concupiscência do que pertence àquele hábito. De onde é necessário que uma tal operação proceda de algum princípio habitual ou natural que o seja com tristeza, porque não é sem tristeza que alguém tem concupiscência da perfeição natural que ainda não possui. [De onde se vê como tais operações são deleitáveis de modo imperfeito].

Que nem todas as operações deleitáveis sejam como as [explicadas no item precedente] é patente porque são encontradas algumas deleições que o são sem tristeza e concupiscência, assim como é evidente da deleição que é acerca das operações de especulação. De fato, tal deleição não é com alguma indigência da natureza, antes, é procedente da perfeição da natureza, por exemplo, de uma razão perfeita pelo hábito da ciência.

Assim, portanto, são deleições verdadeiramente e per se aquelas que são acerca de operações provenientes de hábitos, ou naturezas e formas já existentes. Aquelas deleições, porém, que são constitutivas de hábitos e natureza, não são verdadeiramente e de modo simples deleições, mas [são deleições] por acidente.



6. O erro dos filósofos que colocaram que nenhuma deleitação seria o ótimo.

[A opinião dos filósofos que afirmaram que, ainda que se todas as deleições fossem boas, nenhuma delas] seria o ótimo, alguma outra coisa sendo melhor do que a deleitação, [não é correta]. Tais filósofos afirmaram isto porque o fim é melhor do que a geração, e a deleitação era colocada como sendo uma geração. Ora, ao suporem que as deleições fossem gerações, supuseram falazmente. De fato, do que ficou explicado, fica claro que nem todas as deleições são gerações ou com gerações, sendo tais somente aquelas que são constitutivas de hábitos com tristezas e concupiscência. Algumas deleições, porém, são operações, do que possuem razão de fim, porque a operação é perfeição segunda, conforme explicado. De onde fica claro que não é necessário que todas as deleições não sejam fins, mas somente aquelas deleições que seguem às operações que conduzem à perfeição da natureza, que são com concupiscência.

7. A definição de deleitação.

De tudo o que foi dito deve-se também remover a definição de deleitação que foi posta por alguns filósofos, que não afirmaram bem ao dizer que a deleitação é [uma] geração sensível, conforme já explicado. Isto convém às deleições imperfeitas. Porém, deve-se mais dizer segundo aquilo que convém às deleições perfeitas, isto é, que a deleitação seja uma operação de [um] hábito conatural já existente. Portanto, no lugar da [definição dos filósofos mencionados], colocamos esta definição de deleitação:

***"Deleitação
é
operação
não
impedida
do hábito
que é
segundo a
natureza,
isto é, que
é
[conforme]
a natureza
do que a
tem."***

De fato, o impedimento da operação causa dificuldade em operar, o que exclui a deleitação.

8. Como a opinião dos filósofos segundo a qual algumas deleições são boas mas muitas são más é apenas parcialmente verdadeira.

Demonstrar que algumas deleições são más porque há algumas [coisas] deleitáveis que provocam a doença, é o mesmo que se concluíssemos que há alguns remédios maus, porque causam dano ao dinheiro que neles são gastos. O que se deve dizer é que ambos, isto é, as [coisas] deleitáveis e os remédios, são maus por uma parte, isto é, na medida em que as [coisas] deleitáveis causam dano à saúde, e os remédios causam dano ao dinheiro, mas não são maus enquanto remédios ou deleitáveis. Porque se assim fosse, pela mesma razão se poderia concluir que a especulação da verdade seria má, porque às vezes causa dano à saúde.

9. Como também não é certo que a deleitação causa impedimento à prudência.

Quanto a isto deve-se dizer que a deleitação própria, isto é, aquela que provém de cada hábito, não causa impedimento nem à prudência nem a nenhum outro hábito. Somente causam impedimento as deleitações alheias a cada hábito. Antes, ao contrário, as deleitações próprias ajudam a cada [hábito], assim como a deleitação pela qual alguém se deleita na especulação e no aprendizado faz o homem mais especular e aprender. Assim, não se segue que a deleitação seja má para alguém.

10. Que a deleitação é um bem.

Todos reconhecem que a tristeza é de modo simples algo mau e para se fugir. Mas [que a tristeza seja assim pode ainda se dar] de dois modos. Certas tristezas são más de modo simples, assim como a tristeza que é do bem. Já outras são más segundo algo, na medida em que são impeditivas do bem, porque também a tristeza que é do mal impede a alma para que não opere o bem pronta e rapidamente. Ora, é manifesto que para aquilo que é mau e de se fugir encontramos dois contrários. O primeiro é mau e de se fugir. O outro é aquilo que é bom. Por exemplo, a timidez que é má é contrariada pela fortaleza como bem e pela audácia como mal. Ora, a tristeza é contrariada pela deleitação, assim como [por um] bem, de onde que se conclui que é necessário que a deleitação seja um bem.

11. *Que existe alguma deleitação que é o ótimo.*

Para qualquer hábito existem algumas operações que não são impedidas. Ora, a felicidade é operação não impedida, ou de todos os bons hábitos, ou de algum deles, como é evidente pelo que foi dito no livro primeiro. De onde que é necessário que tais operações não impedidas sejam apetecíveis per se. Ora, operação não impedida é deleitação, como já foi dito. De onde concluímos que há alguma deleitação que é ótima, que é aquela na qual consiste a felicidade, ainda que muitas deleitações sejam más de modo simples.



12. Como o homem feliz necessita de bens corporais e exteriores.

Já que a felicidade é [uma] operação não impedida, o homem feliz necessitará de bens corporais, por exemplo, saúde e integridade, e de bens exteriores, para que por defeito nestas coisas o [homem] feliz não seja impedido em sua operação. Assim, aqueles que dizem que se o homem é virtuoso é feliz, mesmo se circundado e submetido a grandes infortúnios, não dizem nada de razoável, tanto se o afirmam querendo, como que assentindo pelo intelecto a esta afirmação, tanto se o afirmam não querendo, como que coagidos pela razão contra o que lhes parece.

[Vamos considerar, porém, o que isto não significa]. Pelo fato da felicidade necessitar de bens [exteriores], a alguns pareceu que felicidade seria o mesmo que [estes] bens, o que não é verdade. E isto não é verdade porque a própria super excelência de bens exteriores é impeditiva de felicidade, na medida em que as pessoas por elas são impedidas às obras das virtudes, nas quais consiste a felicidade.



13. Um segundo argumento para se concluir que existe alguma deleitação que é o ótimo.

O fato de que todos buscam a deleitação é um sinal que de alguma maneira a deleitação seja o ótimo. De fato, aquilo em que todos ou a maioria consentem, não pode ser inteiramente falso. E a razão disto é porque a natureza não falha nem em todos e nem na maioria, mas apenas na minoria, de onde que, aquilo que é encontrado em todos ou na maioria parece dar-se por inclinação da natureza, a qual não inclina nem ao mal nem ao falso. E assim [dá-se a entender] que a deleitação, à qual concorre o apetite de todos, seja algo ótimo.

Alguém poderia objetar que nem todos apetezem a mesma deleitação. [Quanto a isto podemos] dizer que este [fato não desmerece o argumento], porque todos os homens apetezem a mesma deleitação segundo o apetite natural, não todavia segundo o julgamento próprio. De fato, nem todos estimam de coração nem afirmam pela boca ser ótima a mesma deleitação. Todavia, todos são naturalmente inclinados à mesma deleitação assim como [à] ótima, por exemplo, à contemplação da verdade inteligível, segundo a qual todos os homens desejam saber por natureza. E isto acontece porque todos têm em si mesmos algo de divino, [o que significa] a inclinação da natureza, que depende do primeiro princípio, ou também a própria forma, que é princípio desta inclinação.

14. A razão porque alguns opinaram que a deleitação não é um bem ou o ótimo.

[Opina-se comumente que a deleitação não é um bem ou o ótimo] porque as deleições corporais tomaram para si o nome de deleitação, por causa de que somos mais freqüentemente inclinados às mesmas, por serem adjuntas às coisas necessárias à vida e porque todos participam das nossas, por serem sensíveis e conhecidas por todos. E porque somente estas são conhecidas universalmente, por causa disso somente estas foram julgadas deleições. E como estas deleições não são ótimas, alguns estimam que a deleitação não seja o ótimo.

[Esta opinião, porém, apresenta três inconvenientes]. O primeiro é que se a deleitação e a operação deleitável não é um bem, segue-se que o [homem] feliz não vive deleitavelmente. O segundo [inconveniente] é que se a deleitação não é um bem, então viver na tristeza não é um mal. [Finalmente], o terceiro [inconveniente] é que [se, conforme foi dito, a deleitação é uma operação], e a virtude é operativa do bem, as operações do homem virtuoso não serão deleitáveis, de onde se seguiria que a vida do homem virtuoso não seria deleitável.

15. *Que nem toda deleitação corporal é boa.*

Acerca das deleições corporais, deve-se dizer que algumas são grandemente elegíveis, isto é, as que são naturalmente boas, enquanto que há outras que não são boas, que são as deleições corporais acerca das quais alguém se torna intemperante. Isto acontece porque as deleições corporais são boas, não absolutamente, mas até um certo ponto. [Esta distinção tem origem no seguinte:] como toda deleitação se segue a algum hábito e movimento ou operação, se deste hábito, movimento ou operação não pode haver superabundância do melhor, isto é, super excesso por bem, será necessário que nem da deleitação conseqüente pode haver excesso. Assim é que não podendo haver super excesso do melhor na operação da contemplação da verdade, porque quanto mais alguém contempla a verdade, tanto melhor será, daqui se segue que a deleitação que lhe segue é absolutamente boa, e não somente até uma certa medida. Se, porém, do hábito e movimento ou operação houver super excesso de melhor, assim também se dará com a deleitação conseqüente. Ora, é manifesto que acerca dos bens corporais pode haver superabundância do melhor, sendo sinal disto que alguém é dito mau por buscar a superabundância destes bens, ainda que com isto não cause dano a mais ninguém. De onde fica claro que a deleitação corporal é boa até uma certa medida, sua superabundância sendo má.

16. Porque a maioria das pessoas escolhe mais as deleições corporais.

[Quer-se explicar] por que as deleições corporais parecem ser a muitas pessoas mais elegíveis do que as demais deleições, sendo estas boas absolutamente, enquanto que as corporais são boas somente até uma certa medida. [Aristóteles] coloca quanto a isto duas razões.

Uma primeira razão do por que as deleições corporais parecem ser mais elegíveis é porque expulsam a tristeza, e isto porque a deleição corporal por causa de sua superabundância é remédio contra a tristeza. De fato, não é qualquer deleição que remove a tristeza, mas a [deleição] veemente, de onde que os homens procuram a deleição superabundante e corporal, pela qual a tristeza é contrariada.

Uma segunda razão está em que, pelo fato das deleições corporais serem veementes, são buscadas por aqueles que não podem gozar de outras deleições, isto é, pelos homens que vivem somente nos sentidos e não percebem as deleições intelectuais. Daqui vem que tais homens [até] preparam para si uma certa sede de tais deleições, na medida em que espontaneamente se incitam à concupiscência delas, assim como aqueles que comem [coisas] salgadas para que tenham concupiscência da bebida.



17. *Que todos os homens necessitam do alívio da deleitação.*

Não é reprovável que alguns usem das deleitações corporais não possuindo outras, já que necessitam dela como remédio contra tristezas. De fato, muitas vezes a tristeza advém ao homem por causa dos movimentos e operações naturais. Sempre, de fato, um animal em vigília está em trabalho, e o trabalho é contristativo, como nô-lo atestam os livros de ciência natural, os quais dizem que ver e ouvir continuamente causam tristeza, na medida em que [ver e ouvir] é trabalhoso. É por esta razão que o animal necessita da quietude do sono, mas nós não percebemos esta tristeza, porque já estamos acostumados a padecê-la continuamente. Todavia, ver e ouvir, ainda que tenham trabalho e tristeza natural por parte dos órgãos corporais, tem, entretanto, deleitação animal por razão do conhecimento sensível.

Nos jovens, por causa do crescimento, há muitos movimentos dos espíritos e dos humores, assim como também acontece ao embriagado de vinho. E por isso, por causa de tal trabalho, os jovens maximamente buscam a deleitação.

18. *Porque as deleições intelectuais são melhores segundo a verdade da coisa.*

As deleições intelectuais são melhores segundo a verdade da coisa porque tais deleições não possuem tristeza contrária à qual expulsam; de onde que [também] não possuem superabundância pela qual possam ser tornadas viciosas. De fato, tais deleições são acerca de coisas que são deleitáveis segundo a sua natureza e não por acidente.

São deleitáveis por acidente as [coisas] que deleitam enquanto medicativas. Porque, de fato, enquanto alguém padece uma saudificação, pode ocorrer que a [parte] sã [do corpo] ali opere algo, por causa [do que] parece que esta operação seja deleitável. E daqui é que quando estas deleições são buscadas além da necessidade do remédio, são deleições desordenadas.

São deleitáveis segundo a natureza as [coisas] que fazem as operações de tal natureza. De fato, existe uma operação própria de qualquer natureza, que é a sua perfeição. Por isso é que a operação da razão é deleitável ao homem.

19. Como a mesma coisa não pode ser sempre delectável ao homem.

Uma mesma coisa não pode ser sempre delectável ao homem, a razão disto sendo o fato de nossa natureza não ser simples, mas composta, transmutável de uma [coisa] em outra, na medida em que está sujeita à corrupção. Por isso, se o homem faz alguma ação a si delectável segundo alguma disposição sua, esta delectação não será natural ao homem segundo uma outra sua disposição. Por exemplo, contemplar é natural ao homem em razão do intelecto, mas não natural ao homem em razão dos órgãos da imaginação, os quais trabalham ao contemplar. E por isso a contemplação não é sempre delectável ao homem. A mesma coisa acontece no consumo de alimento, que é natural ao [que tem fome], mas não natural para o corpo já satisfeito. Aproximando-se, porém, o homem à disposição contrária, então aquilo que antes era delectável segundo a disposição precedente, ainda não lhe parece tristeza, porque ainda não alcançou totalmente a disposição contrária, nem lhe parece delectável, porque já em sua maior parte se afastou de sua outra disposição.

Se a natureza de alguma coisa que se deleita fosse simples e imutável, a mesma ação lhe seria delectabilíssima. Por exemplo, se o homem fosse somente intelecto, sempre se deleitaria na contemplação. Daqui é que, por Deus ser simples e imutável, sempre goza uma mesma e simples delectação, que a tem na contemplação de si mesmo. De fato, a operação que causa a delectação não consiste somente no movimento, mas também na imobilidade, assim como é evidente na operação do intelecto. E a delectação que é sem movimento é maior do que aquela que está no movimento, porque aquela que está no movimento o é em tornar-se, aquela, porém, que está no repouso é em ser perfeito.



LIVRO VIII

I. A AMIZADE

1. A amizade, tema dos Livros VIII e IX da Ética.

Após o filósofo ter determinado acerca das virtudes morais e intelectuais, e acerca da continência, que é um certo imperfeito no gênero da virtude, aqui em seguida determina acerca da amizade, que se fundamenta sobre a virtude, assim como um certo efeito da virtude.





2. Razões pelas quais a consideração da amizade pertence à filosofia moral.

A primeira razão pela qual pertence à filosofia moral tratar da amizade, está em que a consideração das virtudes pertence à filosofia moral. Ora, a amizade é uma certa virtude, na medida em que é hábito eletivo, conforme adiante se mostrará, ou pelo menos a amizade o é com a virtude, na medida em que a virtude é a causa da verdadeira amizade.

[A segunda razão pela qual a consideração da amizade pertence à filosofia moral está em que] pertence à filosofia moral a consideração de todas as coisas que são necessárias à vida humana, entre as quais a amizade é maximamente necessária, na medida em que ninguém [corretamente] disposto escolheria viver possuindo todos os demais bens exteriores sem os amigos.

De fato, aqueles que maximamente possuem bens exteriores, isto é, os ricos, os príncipes e os poderosos, a estes são maximamente necessários os amigos. Primeiro, para o uso destes bens, porque os bens da fortuna de nenhuma utilidade são se com eles a ninguém fazemos benefício. Ora, os benefícios maximamente e louvabilissimamente se fazem aos amigos. Segundo, para a conservação de tais bens, que não podem ser conservados sem os amigos, [e na medida em que] quanto maior é a fortuna, tanto menos é segura. Porém, não somente na fortuna são úteis os amigos, mas também na pobreza, porque na pobreza os homens julgam os amigos serem um refúgio.

De modo semelhante, a amizade é necessária aos jovens na medida em que pelos amigos sejam [afastados] do pecado. Já aos mais velhos, os amigos são úteis para servi- los por causa dos defeitos corporais. Eles próprios, porém, [por estarem] na perfeita idade, são úteis para a execução das boas obras. Assim, quando estes dois se unem, são mais poderosos. Na obra da especulação intelectual, na medida em que um enxerga o que o outro não pode ver, e na obra da ação exterior, na qual maximamente um é auxiliado pelo outro.

Assim fica patente que pertence à filosofia moral a consideração da amizade, por ser coisa a todos necessária.

[A terceira razão pela qual a consideração da amizade pertence à filosofia moral está em que] a amizade concorre para o bem civil, ao qual se ordena a filosofia moral]. As cidades parecem conservar-se pela amizade. Daqui é que os legisladores mais se preocupam em conservar a amizade entre as cidades, mais até do que a justiça, acerca da qual às vezes deixam de aplicar as penas para que não se origine a discórdia. E isto é patente, porque a concórdia se assemelha à amizade. Ora, como toda a filosofia moral se ordena ao bem civil, seguem-se pertencer à filosofia moral considerar acerca da amizade.

[A quarta razão pela qual a consideração da amizade pertence à filosofia moral está em que os amigos não necessitam da justiça, mas os justos necessitam da amizade]. Se algumas pessoas forem amigas, em nada necessitarão da justiça propriamente dita, porque terão tudo como [coisa] comum. Isto porque o amigo é um outro si mesmo, e não há justiça para si mesmo, [pertencendo à razão da justiça o ser a um outro, conforme explicado no livro V]. Porém, se houver pessoas que sejam justas, ainda necessitarão da amizade entre si. Portanto, muito mais pertencerá à filosofia moral considerar acerca da amizade do que da justiça.

Finalmente, [a quinta razão pela qual a consideração da amizade pertence à filosofia moral está em que] a amizade não deve ser considerada somente por ser algo necessário à vida humana, mas também porque é um certo bem, isto é, louvável e honesto.



3. As três [coisas] que caem debaixo da eleição humana. [Texto baseado nos livros II e IV].

Três [coisas] caem debaixo da eleição humana: o bem honesto, o útil e o deleitável. A deleitação é encontrada em todos os animais, porque não somente é segundo a parte intelectiva, mas também segundo a sensitiva. Já o útil e o honesto pertencem somente à parte intelectiva, porque o honesto é o que é feito segundo a razão, enquanto que o útil importa em uma ordenação de algo em outro, e ordenar é próprio da razão. A deleitação se segue a todas as coisas que caem debaixo da eleição: o honesto é deleitável ao homem na medida em que é conveniente à razão, e o útil é deleitável por causa da esperança do fim. Não ocorre, porém, o inverso, que todo deleitável seja útil ou honesto, como é manifesto nas deleições sensíveis. O honesto e o deleitável são apetecíveis per se. O honesto é segundo o apetite racional. O deleitável segundo o apetite sensível. O útil se refere a estes ambos. O honesto é aquilo que é apetecido pelo apetite racional segundo se, é o bem simpliciter, [isto é, de modo simples].

4. A primeira condição da amizade: que o amor da amizade seja por causa do bem honesto, do deleitável ou do útil.

[Consideremos, primeiramente, o objeto da amizade]. Não se ama com amor de amizade a qualquer coisa indiferentemente. Não se ama, por exemplo, o mal enquanto tal. Com amor [de amizade] amamos o amável, que é o bem per se, isto é, o bem honesto, ou o deleitável ou o útil.

O bem útil é aquele pelo qual se chega ao bem honesto e deleitável, que são amáveis por si mesmos, como fins. O [bem] útil, porém, é amável por causa de um outro, assim como [algo que se ordena] a um fim.

O bem e o deleitável, tomados [num sentido] comum, não se distinguem entre si pelo sujeito, mas pela razão. Algo é dito bem na medida em que é em si perfeito e apetecível. [Este mesmo algo] é dito deleitável na medida em que nele o apetite repousa.

Aqui, porém, o verdadeiro bem do homem é dito na medida em que lhe convém segundo a razão. O deleitável é dito na medida em que lhe é conveniente segundo o sentido.



5. A segunda condição da amizade: o amor de amizade não pode ter por objeto os inanimados.

Sendo três [coisas] aquelas por causa das quais o homem ama, isto é, o bem, o deleitável e o útil, naquele amor em que o homem ama os inanimados, como por exemplo, o vinho e o ouro, não há amizade. E isto por dois motivos.

Primeiro, porque em tal amor não pode haver a reciprocidade que é requerida à amizade. De fato, o vinho não ama o homem, assim com o homem ama o vinho.

Segundo, porque não amamos os inanimados de tal maneira que haja em nós a vontade do bem [destes] inanimados. E se alguém disser que o homem quer [o bem do vinho], porque quer que o vinho se conserve, deve-se considerar que o homem quer que o vinho esteja são para que o beba, de maneira que não quer a saúde do vinho, na medida em que é bem do vinho, mas na medida em que é bem para si mesmo. E isto é contra a natureza da amizade. De fato, dizemos que é necessário querer bem ao amigo por causa dele, e não por causa do bem do amante.

6. A terceira condição da amizade: o amor de amizade necessita ser recíproco.

Se alguém quiser o bem de alguma outra [pessoa] por causa [desta outra pessoa], dizêmo-lo benévolo, mas não dizemos estas [duas] pessoas serem amigos, se o amado [também] não quiser o bem do amante por causa [do amante]. Isto porque dizemos a amizade ser uma benevolência na qual o amante é amado, possuindo uma certa comutação de amor segundo a forma da justiça comutativa.

7. A quarta condição da amizade: o amor de amizade não pode ser escondido.

Para completar a razão da amizade deve-se dizer que ela é uma benevolência mútua não escondida: muitos, de fato, são benévolos a algumas pessoas a quem nunca viram, na medida em que por ter ouvido delas falar julgam-nos ser epieikes, isto é, virtuosas, ou úteis a si. E pode ser até que a mesma coisa aconteça com algumas [destas pessoas] para com aquele que é assim benévolo. Tais homens, portanto, são benévolos entre si, mas não podem ser ditos amigos, estando-lhes oculto como se acham um para o outro.

8. A definição da amizade.

**Das quatro condições precedentemente colocadas da amizade
conclui-se a definição da amizade. Pertence à natureza da amizade
que**

***Pela
amizade
algumas
pessoas se
queiram
bem
mutuamente,
e que isto
não lhes
seja oculto,
e que seja
por causa
do bem, do
deleitável,
ou do útil.***

9. *As três espécies de amizade.*

Conforme foi explicado, há três amáveis, que são o bem, isto é, o [bem] honesto de modo simples, o deleitável e o útil. Estes três amáveis diferem entre si pela espécie, não como três espécies dividindo por igual um gênero, mas na medida em que se encontram [entre si] como o anterior e o posterior. Ora, como os atos se diferenciam segundo a diferença dos objetos, segue-se por consequência que o amor de amizade segundo estes três [amáveis] diferem pela espécie, de tal maneira que haja uma espécie de amor de amizade pelo qual se ama algo por causa do bem, outra pela qual se ama algo por causa do deleitável, e outra por causa do útil. E porque o ato da amizade é o amor de amizade, consequentemente haverá também três espécies de amizade, iguais em número aos amáveis. A primeira delas é a amizade por causa do honesto, que é o bem de modo simples. A segunda é a amizade por causa do deleitável. A terceira, por causa do útil.

Em cada uma destas espécies de amizade se salva a natureza da amizade que foi anteriormente colocada, porque segundo cada uma destas três espécies pode haver amor recíproco não oculto. E segundo estas três espécies os amigos podem se querer bem mutuamente segundo o que amam. Por exemplo, se se amam por causa da virtude, querem para si mutuamente o bem da virtude. Se se amam por causa do útil, querem para si mutuamente bens úteis. E se se amam por causa da deleitação, [bens] deleitáveis.

10. Que as amizades útil e deleitável são amizades por acidente.

Naqueles que se amam mutuamente por causa da utilidade, um não ama o outro por causa dele mesmo, mas na medida em que do outro recebe para si algum bem. Coisa semelhante acontece naqueles que se amam por causa da deleitação, aonde um não ama o outro por ser [bem] disposto, como por exemplo, por ser eutrapelus , que é o comportar-se virtuosamente acerca das brincadeiras, mas somente na medida em que é a si deleitável. Assim, nestas amizades não se ama aos amigos segundo o que ele em si mesmo é, mas segundo aquilo que lhe é contingente, isto é, na medida em que ele é útil ou deleitável. De onde que se conclui que tais amizades não são amizades per se, mas por acidente.

11. Como as amizades útil e deleitável são facilmente dissolvíveis.

As amizades por causa do útil e do deleitável são amizades por causa de coisas que são contingentes ao homem a quem se ama, nas quais os homens não permanecem sempre a si semelhantes, assim como não sempre o mesmo homem é deleitável ou útil. Quando, portanto, aqueles a quem se amava deixam de ser úteis ou deleitáveis, seus amigos cessam de amá-los.

Isto é maximamente manifesto na amizade útil. De fato, nem sempre a mesma coisa é útil ao homem, mas outra a outra, segundo a diversidade de tempo e lugar.

Algo semelhante também acontece na amizade por causa da deleitação. [Há, porém, um caso de amizade por causa de deleitação que, por sua mutabilidade, merece exposição particular]. [De fato, conforme será dito logo adiante], a amizade que é por causa da deleitação maximamente parece pertencer aos jovens, porque vivem conduzidos pelas paixões, não estando neles ainda fortalecidos o julgamento da razão, pelo qual as paixões são ordenadas. Por causa disto, os jovens são prontos e veementes no amor, porque não amam por eleição, mas segundo a paixão, e na medida em que têm concupiscência da deleitação, pelo que amam com intensidade e veemência. Ora, porque a paixão facilmente se vai, assim como facilmente vem, daí é que os jovens, assim como começam a amar com facilidade, assim também com presteza cessam de amar, e muitas vezes iniciam e dissolvem a amizade no mesmo dia. Porém, enquanto neles a amizade dura, querem por todo o dia permanecer juntos e conviver entre si, enquanto são para si mutuamente deleitáveis. De onde que a amizade por causa do deleitável é particularmente mutável nos jovens. Tais amizades, além disso, são também facilmente mutáveis porque, passando a idade, outras coisas se tornam deleitáveis [ao homem].

12. A quem compete a amizade por causa do útil.

A amizade por causa do útil compete de modo máximo aos velhos porque não buscam o deleitável por causa da deleitabilidade do corpo e dos sentidos, mas buscam o útil, na medida em que dele necessitam para auxiliar a natureza já deficiente.

Em segundo lugar, a amizade por causa do útil compete aos adolescentes e aos jovens, porque estes não são tais que se amem mutuamente, ou tenham necessidade da sociedade do outro a não ser por causa da utilidade.

A amizade por causa do útil compete também aos peregrinos, que parecem se amar entre si por causa da utilidade que um tem no outro em sua peregrinação.





13. A quem compete a amizade por causa do deleitável.

A amizade que é por causa da deleitação maximamente parece ser dos jovens, porque vivem segundo que são conduzidos pelas paixões, não estando ainda neles fortalecido o julgamento da razão, através do qual são ordenadas as paixões. E porque todas as paixões terminam na deleitação e na tristeza, conforme ficou explicado no livro segundo, por consequência [os jovens] maximamente buscam aquilo que lhes é deleitável segundo o tempo presente. De fato, as paixões pertencem à parte sensitiva [da alma], a qual maximamente diz respeito ao presente, enquanto que amar algo por ser capaz de trazer deleitação num futuro já se aproxima da razão do útil.



14. A amizade que é por causa do bem de modo simples é a amizade perfeita.

Aquela amizade que é dos bens e dos semelhantes entre si segundo a virtude, é a perfeita amizade. De fato, aqueles que são semelhantes entre si na virtude, querem o bem entre si, [por serem] bons. São, de fato, [homens] bons em si mesmos, porque a virtude é uma certa perfeição que faz o homem bom e [faz] a obra [que lhe é própria]. Portanto, tais homens quererão o bem entre si segundo si mesmos, de onde que [este modo de] amizade é uma amizade per se.

15. Que a amizade por causa do bem de modo simples é duradoura.

Do que foi dito se conclui que, como tais homens se amam entre si por serem bons, conseqüentemente a amizade deles permanece enquanto forem bons segundo a virtude. Ora, a virtude é um hábito permanente e não facilmente mutável conforme ficou evidente pelo que foi dito no livro II. De onde que a amizade por causa do bem é duradoura.



16. Que a amizade por causa do bem é rara e não surge rapidamente.

A amizade [por causa do bem] é rara, o que é sinal de perfeição, porque a perfeição em qualquer gênero raramente é encontrada. Isto pode ser mostrado por duas razões.

Primeiro porque esta amizade o é entre pessoas virtuosas. Ora, poucos são tais por causa da dificuldade em se atingir o termo médio, conforme explicado no livro II. De onde que é [razoável] que tais amizades sejam raras.

[Uma segunda razão para a raridade destas amizades está em que] ela necessita de um longo tempo e acostumamento mútuo, para que os amigos e virtuosos possam se conhecer entre si, já que, diz o provérbio, [duas] pessoas não se conhecerão entre si antes que tenham comido juntos a medida [do] sal. Assim, não será conveniente que um aceite o outro como seu amigo antes que ele lhe pareça digno de ser amado e o mostrar ser, o que raramente ocorre. De onde que, por causa disso, tais amizades são raras.

Aqueles que, portanto, com presteza exibem mutuamente obras de amizade, manifestam um ao outro que querem ser amigos, não o sendo, todavia, até que saibam que são mutuamente amáveis. Assim, fica claro que a vontade da amizade pode se produzir prontamente no homem, mas o mesmo não pode ser dito da amizade.



17. A semelhança da amizade do útil e do deleitável para com a amizade perfeita.

A amizade que é por causa do deleitável possui semelhança com a amizade perfeita na medida em que os virtuosos são mutuamente deleitáveis. De modo semelhante, a amizade que é por causa do útil se assemelha à amizade perfeita, na medida em que os virtuosos são mutuamente úteis.

18. As diferenças entre a amizade por causa do útil e do deleitável para com a amizade perfeita.

Por causa da deleitação e utilidade podem se tornar mutuamente amigos homens de quaisquer condições, tanto bons como maus. Segundo a amizade perfeita, porém, pela qual os homens se amam por causa de si mesmos, somente os [homens] bons podem se tornar amigos. Isto porque nos maus não é encontrado algo por onde possa se amar ou deleitar- se entre si, a não ser por causa de alguma utilidade.

[Ademais], somente a amizade dos bons, que é a amizade perfeita, é per se intransmutável. De fato, a amizade se transmuta maximamente por um dos amantes encontrar no outro algo que contrarie a amizade. Mas isto não pode acontecer na amizade dos bons, porque o homem não pode acreditar facilmente em algo de mau acerca do homem a quem provou por muito tempo, e a quem nunca encontrou fazendo algo de injustiça, e no qual encontrou tudo o que se reputa como digno de uma verdadeira amizade. De onde que tais amizades não se dissolvem porque não se encontram nelas o que seja impedimento da amizade. Nas outras amizades, porém, nada impede que um [dos amigos] pense mal do outro, e que um faça injustiça ao outro. De onde que [nem] deveriam ser chamados de amigos [os que o são] segundo estas amizades. Como, porém, os homens costumam chamar estas pessoas de amigos, por isso nós, seguindo o costume comum de se falar, chamamos estas pessoas de amigos.

19. A distinção da amizade pelo hábito e pelo ato.

[Cessando a operação da amizade, ela ainda pode permanecer pelo hábito]. Acontece nas outras virtudes que alguns são ditos virtuosos segundo o hábito, mesmo quando não exercem o ato da virtude, enquanto que outros são ditos virtuosos na medida em que em ato exercem a operação da virtude. Assim também ocorre na amizade. Há alguns que são ditos amigos em ato, na medida em que convivem entre si com deleitação e fazem o bem um ao outro, que são [duas coisas] que pertencem ao ato de amizade. Já outros não operam em ato as obras da amizade, estando, todavia, dispostas de tal maneira segundo hábito que são inclinados a operar tais obras, como é patente nos amigos que dormem, ou quando estão separados um do outro pelo lugar, já que a própria amizade de modo simples não é dissolvida pela distância dos lugares, mas somente a operação da amizade. De onde que a amizade [pode] permanecer pelo hábito, mesmo cessando [sua] operação.

20. Que a convivência é o ato próprio da amizade.

[No ítem precedente, Aristóteles] colocou duas coisas como pertencentes ao ato da amizade, que são a convivência e o repartir mutuamente os bens. [Destes, porém], nada é mais próprio dos amigos [do que] a convivência.

[Explicação esta afirmação do seguinte modo]. A repartição dos bens é uma utilidade que nem todos buscam na amizade, mas somente os necessitados. Mas a longa convivência com os amigos é apetejada também pelos homens que abundam em bens, por não lhes ser conveniente que vivam solitariamente. Assim, portanto, fica patente que o principal ato da amizade é a convivência com o amigo.

21. Três modos de não haver ou de se dissolver a amizade por defeito de seu ato.

[Não há ou dissolve-se a amizade por defeito de seu ato naqueles que estão separados há longo tempo, nos que são velhos e severos e nos que não convivem mutuamente].

Se a ausência dos amigos entre si é prolongada, fez-se o esquecimento da amizade precedente, como acontece nos demais hábitos, que são debilitados e finalmente [desaparecem] pela falta de costume no operar, já que o hábito, que é adquirido pelo costume das obras, é [do mesmo modo] conservado. Por isso que há um provérbio que diz que muitas amizades são dissolvidas porque um dos amigos não chama, não conversa e não convive com o outro.

Nem os velhos e nem os severos, isto é, os homens austeros na palavra e na convivência, parecem ser aptos à amizade, por causa de não serem aptos ao ato da amizade, que é a convivência. De fato, pouco é encontrado neles de deleitação, pelo que não podem facilmente conviver, porque ninguém pode por longo tempo conviver com um homem que contrista, ou com aquele que não deleita, já que maximamente parece pertencer à natureza humana e dos outros animais que fujam da tristeza e apeteçam a deleitação, que nada mais parece ser do que a quietude do apetite no bem desejado.

Aqueles que mutuamente aceitam os costumes um do outro, e em que um aceita a conversação com o outro, mas que, todavia, por alguma causa, nunca convivem mutuamente, mais se assemelham aos benévolos do que aos amigos, porque a amizade requer o convívio durante algum tempo.

22. A aptidão e a inaptidão de alguns homens à amizade.

Nos homens severos e velhos tanto menos [se realiza] a amizade quanto mais, presumindo de si mesmos, seguem o seu sentido. Tais pessoas pouco gozam do colóquio com os outros, ora porque [suas atenções estão voltadas] para si mesmos, ora por causa da suspeita que têm dos outros, [justamente quando] são estas [as coisas] que mais parecem ser obra da amizade e causativas da mesma: a concórdia e o colóquio dos amigos. Daqui é que os jovens, que muito se alegram nos colóquios e facilmente concordam com os outros, prontamente se tornam amigos, coisa que não acontece com os velhos, por não poderem tornar-se amigos aqueles que não gostam da convivência e do colóquio.

A mesma coisa deve se dizer dos homens severos, que são litigiosos e mordazes das coisas que são feitas pelos outros. Tais pessoas, isto é, os velhos e os severos, podem ser benévolos, na medida em que querem o bem aos outros com o afeto, e também na medida em que os ajudam de fato e nas necessidades. Todavia, não se tornam amigos verdadeiros, nem se alegram com a companhia dos amigos, coisa que maximamente parece ser obra da amizade.

23. Como não acontece que se possua muitos amigos segundo a amizade perfeita.

[Aristóteles coloca] três razões pelas quais não sucede que alguém tenha muitos amigos segundo a amizade perfeita, que é a amizade por causa do bem da virtude.

[Primeira razão: não é possível amar superabundantemente a muitos]. A amizade por causa do bem e da virtude, sendo perfeita e máxima, possui semelhança a uma certa superabundância no amar, se considerarmos a quantidade do amor. Se, porém, considerarmos a razão e amar, não pode haver superabundância, pois não pode acontecer que um homem de virtude, que ordena seus afetos pela razão, ame a um ou outro homem de virtude de modo [excessivo]. Porém, conforme dito, considerada pela quantidade, há uma certa superabundância no amar. Ora, o amor superabundante não pode sê-lo a muitos, mas a um somente. Portanto, [segundo] a perfeita amizade entre [homens] bons, [não podemos ter] muitos [amigos].

[Segunda razão: não há muitas pessoas em que não haja algo que desgoste ao amigo]. Segundo a perfeita amizade, os amigos se gostam imensamente. Não é fácil, entretanto, que simultaneamente muitos se gostem imensamente, porque não se encontram muitas pessoas nas quais não se encontre algo que desgoste ao homem de alguma forma, por causa dos muitos defeitos dos homens, e das contrariedades deles entre si. Portanto, não pode haver muitos amigos segundo a perfeita amizade.

[Terceira razão: é difícil conhecer por experiência a muitas pessoas]. Na amizade perfeita é necessário pelo costume ter experiência do amigo. Ora, isto é muito difícil, e assim não pode acontecer muitas vezes. Portanto, não pode haver muitos amigos segundo a amizade perfeita.

24. Na amizade por causa do útil e do deleitável o homem pode possuir muitos amigos.

Nas outras duas amizades, que são a amizade por causa do útil e por causa do deleitável, pode acontecer que o homem tenha muitos amigos, e este por dois motivos.

Primeiro, porque muitas pessoas são encontradas que possam ser úteis ou deleitáveis.

Segundo, porque para estas amizades não se requer experiência de longo tempo, sendo suficiente para as tais que em pouco tempo se subministrem mutuamente alguma utilidade ou deleitação.

25. Que a amizade por causa do deleitável é mais amizade do que por causa do útil.

Entre os amigos que foram ditos, que podem ser muitos, mais parece ser amizade a daqueles que são amigos por causa do deleitável do que a daqueles que o são por causa do útil. [Aristóteles] coloca duas razões para provar esta afirmação.

[A primeira está em que] na amizade do deleitável os amigos mais liberalmente se amam do que na amizade do útil, na qual se requer a recompensa do lucro. Assim, a amizade do útil parece ser como uma certa negociação. De onde que se vê que a amizade por causa do deleitável é [melhor], na medida em que é mais semelhante à amizade perfeita.

[A segunda está em que] os homens [ricos] não necessitam de amigos úteis, porque são a si suficientes. Necessitam, porém, de amigos deleitáveis, porque lhes é necessária a convivência com alguém, o que não pode se dar sem deleitação. De fato, os homens sustentam algo triste por pouco tempo, mas ninguém pode continuamente sustentar algo com tristeza, nem também o próprio bem honesto se lhe fosse triste. Daqui vem que os homens que não se delectam nas obras da virtude não podem perseverar nelas. Assim fica patente que a amizade do deleitável é melhor do que a amizade do útil, por ser necessária a mais [pessoas] e a melhores.





26. *Que ainda há outras espécies de amizade.*

As amizades já citadas, isto é, a amizade por causa do bem [da virtude], do deleitável e do útil, consistem todas elas na igualdade. Na amizade que é por causa do bem, isto é manifesto. Na amizade que é por causa do deleitável ou do útil, isto fica claro porque a mesma coisa ambos os amigos fazem e querem entre si, recompensando deleitação por deleitação, ou utilidade por utilidade, ou trocando um pelo outro, isto é, utilidade por deleitação ou vice-versa.

Além destas espécies de amizade, das quais já falamos e dissemos consistir na igualdade, há também outras espécies de amizade que o são segundo a superabundância, na medida em que uma pessoa excede a outra, assim como a amizade que é do pai ao filho, e do homem à mulher, e universalmente, de todos os que têm império sobre alguém para com aquele sobre quem tem império.



27. Como as amizades que são entre pessoas desiguais diferem entre si pela espécie.

As amizades que são entre pessoas desiguais diferem entre si pela espécie [de duas maneiras]. [De uma] primeira [maneira], segundo as diversas relações de superabundância, [por onde] que é diversa pela espécie a amizade do pai para com o filho e do imperante aos súditos sobre os quais impera. [De uma] segunda [maneira], segundo as diversas relações entre o excedente e o excedido, [por onde] que não é a mesma pela espécie a amizade do pai para com o filho e do filho para com o pai, e nem do marido para com a esposa e da esposa para com o marido, [o que pode demonstrar-se do seguinte modo]. Sendo a amizade dita segundo o hábito e segundo o ato, é necessário que em qualquer amigo exista alguma virtude habitual para a execução do que pertence à amizade, e também da própria obra da amizade. Ora, é evidente em cada um dos exemplos citados que não é idêntica a obra do pai para com o filho, do marido para com a mulher, o também do filho para com o pai. De onde que se segue não tratar-se da mesma virtude. Portanto, também serão diversas amizades.

28. *Que nas amizades entre desiguais uma parte mais deverá amar do que outra.*

Nas amizades que o são [entre pessoas desiguais], não se requer que cada uma das partes faça o mesmo. Assim, o filho não deve exigir da parte do pai a [mesma] reverência que ele deve mostrar para com o pai, ao contrário das demais amizades [baseadas na desigualdade entre os amigos], aonde por deleitação se exigia deleitação e por utilidade se exigia utilidade. A amizade entre desiguais é permanente e virtuosa quando o filho exhibe ao pai aquilo que lhe deve como princípio de sua geração, e o pai exhibe ao filho aquilo que lhe deve como a alguém por ele gerado. E em todas as amizades que são segundo a superabundância de uma pessoa a outra, será necessário que o amor de amizade o seja segundo uma proporção pela qual o melhor seja mais amado do que ame, quando, sendo então cada um amado segundo sua dignidade, far-se-á uma igualdade de proporção que parece pertencer à amizade.

29. Como somente pode haver amizade entre pessoas não muito diferentes.

A amizade, segundo uma certa união ou sociedade entre amigos, não pode sê-lo entre pessoas muito distintas, sendo necessário que estejam próximas de uma igualdade, o que é evidente porque, se houver muita diferença entre [os amigos], ou de virtude, ou de malícia, ou de qualquer outra coisa, não permanecem os homens amigos, e não se reputa como digno que alguém tenha amizade com aqueles que muito distam de si. São exemplos disto aqueles que superexcedem aos homens em todos os bens, os quais não possuem amizade com os homens, não conversando nem convivendo com eles. São as substâncias separadas. Também são exemplos disto os reis, de cuja amizade não se reputam dignos aqueles que diferem muito deles. São também exemplos deste fato os homens ótimos e sapientíssimos, dos quais não se tornam amigos aqueles que são inteiramente indignos.

30. Levanta-se uma questão.

Do que foi dito levanta-se a questão se os amigos desejam aos seus amigos os bens máximos, como por exemplo, que sejam deuses, que é como os antigos denominavam as substâncias separadas, ou que sejam reis ou virtuosíssimos. O motivo de levantar-se esta questão está em que pode parecer que os amigos não desejariam estes bens aos seus amigos, porque já então não permaneceriam seus amigos, perdendo assim um grande bem, que são os próprios amigos.

Quanto a isto devemos responder que o amigo deseja o bem do amigo, não porém mais do que a todos os outros bens, já que cada um quer maximamente para si os bens. De onde que não é necessário que o amigo queira para o seu amigo aqueles bens pelos quais ele próprio perderá o amigo, que é um grande bem.

31. *Se amar é mais próprio da amizade do que ser amado.*

A amizade mais consiste em amar do que em ser amado. De fato, a amizade é dita por modo de um certo hábito, como foi dito acima. Ora, o hábito determina às operações. Portanto, como amar é bem operar, enquanto que ser amado é mais um bem padecer, segue-se que é mais próprio da amizade amar do que ser amado.



32. Como é possível, através de um grande amor, sustentar uma amizade entre aqueles que são de condição desigual.

Como a amizade mais consiste no amar do que no ser amado, os amigos são louvados por amarem, e não por ser amados. E porque cada um é louvado segundo a virtude própria, segue-se que a virtude do que ama deve ser tomada segundo o seu amor.

Por isso, aonde quer que acontece que se amem os amigos segundo a proporção de suas dignidades, tais permanecem amigos, e a amizade deles é perseverante.

Assim, portanto, enquanto se amarem segundo sua dignidade, mesmo aqueles que são de condições desiguais poderão ser amigos, porque através disto [alcançarão uma igualdade], na medida em que aquele que é mais deficiente em bondade ou excelência, por isto mesmo mais ame, de tal maneira que a abundância do amor recompense o defeito da condição. [De onde que], por uma certa igualdade e semelhança, que pertence à amizade de modo próprio, se tornam e perseveram como amigos.





33. *Quais são as amizades mais e menos permanentes.*

[A amizade mais permanente é a que existe entre os homens virtuosos]. A semelhança, que é o que faz e conserva a amizade, é máxima entre os virtuosos. De fato, eles permanecem semelhantes a si mesmos, porque não facilmente são mudados de uma em outra coisa, e também permanecem na amizade [que possuem] entre si.

[A amizade menos permanente é a que existe entre os homens maus]. Os homens maus não possuem nada de firme e estável em si mesmos. Isto porque a malícia, na qual se obstinam, é detestável segundo si mesma, e assim [os seus] afetos variam na medida em que nada encontram em que a vontade possa repousar, de onde que nem parecem durante muito tempo semelhantes a si mesmos. [Ao contrário], querem o contrário das coisas que anteriormente queriam, e assim por pouco tempo permanecem amigos, isto é, somente enquanto gozam da malícia na qual concordam.





II. AS AMIZADES ENTRE OS CONSANGÜÍNEOS

1. A relação da amizade paterna para com as demais amizades consanguíneas.

Todas as amizades entre consanguíneos dependem da amizade paterna como de um princípio. O motivo disto está em que os pais amam os filhos por estes serem algo dos mesmos. De fato, os filhos são gerados do sêmem dos pais, de onde que o filho é, de um certo modo, parte do pai dele separado. De onde que esta amizade é muito próxima do amor com o qual alguém ama a si mesmo, da qual toda amizade se deriva, conforme será explicado no livro IX. De onde que é razoavelmente que se coloca a amizade paterna ser princípio. Já os filhos amam os pais na medida em que têm seu ser deles proveniente, assim como se a parte separada amasse o todo da qual é separada.



2. Três razões para a amizade paterna ser maior do que a filial.

[Primeira razão]. É tanto mais razoável amar quanto mais conhecemos a causa deste amor. Conforme foi dito, a causa porque os pais amam os filhos é por serem [os filhos como que parte dos pais]. A causa, porém, porque os filhos amam os pais é por serem [os filhos algo proveniente dos pais]. Ora, mais podem os pais conhecer aqueles que nasceram deles do que os filhos conhecerem os pais dos quais se originaram. De fato, aos pais foi conhecida a geração, não porém aos filhos que ainda não existiam. De onde que é razoável que os pais mais amem os filhos do que inversamente.

[Segunda razão]. A razão do amor em toda a amizade entre consanguíneos é a proximidade de um ao outro. Porém, o que gera está mais próximo do gerado do que o gerado daquele que o gerou. De fato, o gerado é como uma certa parte separada do gerante, de onde que se compara ao gerante como as partes separáveis para com o todo. Tais partes possuem proximidade para com o todo porque o todo em si contém estas partes, não acontecendo, porém, o inverso. Por isso o todo menos pertence às partes do que as partes ao todo. De onde que é razoável que os pais mais amem aos filhos do que o inverso.

[Terceira razão]. A amizade se confirma [e se robustece] com o tempo. Ora, os pais [amaram] aos filhos por uma quantidade maior de tempo do que os filhos aos pais. De fato, os pais amam os filhos imediatamente desde o nascimento. Mas os filhos amam os pais já passado algum tempo quando [principiam a] utilizar o intelecto, ou pelo menos o sentido, para que distingam os pais dos outros, já que no início as [crianças] chamam a todos os homens de pai e a todas as mulheres de mãe. De onde que é razoável que os pais mais amem os filhos do que o inverso.

3. As mesmas razões mostram porque as mães mais amam aos filhos do que os pais.

As razões que foram colocadas pelas quais os pais mais amam aos filhos do que os filhos aos pais servem para mostrar porque as mães mais amam aos filhos do que os pais.

De fato, quanto à primeira razão, mais podem as mães conhecer aqueles que são seus filhos do que os pais. Quanto ao tempo, as mães pelo convívio mais cedo concebem o afeto do amor para com os filhos do que os pais.

Quanto à segunda razão, porém, esta é válida aqui apenas em parte, porque o pai dá ao filho a parte principal, já que este lhe dá a forma, enquanto que a mãe lhe dá a matéria, conforme explicado no livro "Da Geração dos Animais".



4. A amizade fraterna.

Os irmãos se amam mutuamente por terem nascido de um mesmo [pai]. De fato, sendo filhos de um mesmo e único pai, e sendo os filhos de um certo modo o mesmo que os pais, [por serem como que parte do pai], são os irmãos de uma certa forma [uma só coisa]. E muito contribui à amizade fraterna que os irmãos se tenham alimentado juntos e que sejam próximos segundo a idade, porque naturalmente os que são de mesma idade se amam mutuamente.



5. Duas propriedades da amizade paterna.

[A primeira propriedade da amizade paterna está em que] os filhos têm amizade para com os pais, assim como a um bem super excelente, porque [os pais] lhes são maximamente benfeitores, na medida em que são a causa da existência dos filhos, de sua alimentação e disciplina. E esta também é a amizade do homem para com Deus, [segundo as próprias palavras de Aristóteles].

[A segunda está em que] a amizade que existe entre pais e filhos possui também deleitação e utilidade, tanto mais do que a amizade dos estranhos quanto mais [tiverem levado] uma vida comum. Do que provém que [pais e filhos] são maximamente úteis e deleitáveis mutuamente.



6. As propriedades da amizade fraterna.

Na amizade fraterna encontramos o mesmo que é encontrado na amizade dos que foram alimentados juntos. E se os irmãos são virtuosos e totalmente semelhantes entre si nos costumes, tanto mais haverá entre eles amizade devido à conutrição quanto [nisto] mais próximos forem entre si. Esta [proximidade] poderá dar-se segundo três [coisas]. Primeiro, segundo a duração do tempo, por se terem amado mutuamente desde o nascimento. Segundo, segundo uma semelhança mais perfeita, porque os que são gerados de um mesmo pai mais parecem ser do mesmo costume, por possuírem uma mesma disposição natural, terem sido alimentados juntos e educados pelos mesmos pais. Terceiro, segundo [a própria] experiência da amizade, por um ter provado ao outro por muito tempo, tornado a amizade entre eles máxima e firmíssima.



7. As razões da amizade entre marido e esposa.

Entre o homem e sua esposa existe uma certa amizade natural. De fato, o homem é um animal naturalmente político, e mais ainda pertence à natureza humana que seja um animal conjugal. Isto pode ser mostrado através de duas razões.

[A primeira, porque] as coisas que são anteriores e necessárias mais parecem pertencer à natureza. Ora, a sociedade doméstica, à qual pertence a união do homem com sua esposa, é anterior à sociedade civil. De fato, a parte é anterior ao todo. É, também, mais necessária, porque a sociedade doméstica se ordena aos atos necessários à vida, como à geração e à alimentação.

[A segunda, porque] a procriação dos filhos, à qual se ordena a união do homem com sua esposa, é comum aos demais animais, seguindo assim, a natureza dos gênero. De onde que é evidente que o homem é, segundo a natureza, mais animal conjugal do que animal político.





8. As propriedades da amizade conjugal.

[A amizade conjugal pode sê-lo por causa da virtude, do útil e do deleitável]. Segundo o que foi dito, a amizade conjugal possui utilidade, na medida em que por ela se faz a suficiência da vida doméstica. A amizade conjugal também possui deleitação no ato da geração. E se o homem e sua esposa forem virtuosos, poderá a amizade entre eles ser por causa da virtude. De fato, há uma virtude própria a ambos, isto é, ao marido e à esposa, pela qual a amizade entre eles é tornada graciosa para ambos. De onde se conclui que a amizade conjugal pode sê-lo por causa da virtude, do útil e do deleitável.

[A prole, ademais, torna a amizade conjugal firme e estável]. A causa de uma união [conjugal] firme e estável são os filhos. Por isso é que os estéreis, que carecem de prole, mais prontamente se separam entre si. A razão disto está em que os filhos são um bem comum a ambos, isto é, ao marido e à esposa, cuja união é por causa da prole. Ora, aquilo que é comum [contém] e conserva a amizade.





LIVRO IX

I. AS OBRAS DA AMIZADE, BENEFICÊNCIA , BENEVOLÊNCIA E CONCÓRDIA, TRATADA EM COMUM

1. *Os efeitos da amizade.*

[Três são as obras da amizade]. Primeiro, a exibição voluntária de benefícios, [ou beneficência]. Segundo, a benevolência. Terceiro, a concórdia.

[A exibição voluntária de benefícios, ou beneficência, consiste no que segue]. Os homens reputam ser amigos aqueles que querem e operam o bem, ou o que tem aparência de bem, aos amigos, por causa do próprio amigo. Dizemos que querem e operam, porque uma coisa sem a outra não é suficiente à amizade. Dizemos o bem ou o que tem aparência de bem porque muitas vezes o amigo exhibe por amizade ao amigo aquilo que estima ser o bem, ainda que não o seja. E dizemos por causa do próprio amigo, porque se o homem exibisse voluntariamente benefícios a alguém, não pretendendo com isso o bem deste alguém mas o seu próprio, como quando alguém alimenta um cavalo para sua própria utilidade, não parece ser amigo verdadeiro do outro, mas de si mesmo.

[A benevolência explica-se do seguinte modo]. O amigo quer o ser e o viver do seu amigo, por causa do amigo e não de si mesmo, como aconteceria se no amigo buscasse somente a comodidade própria.

A concórdia, [finalmente], pode ser tomada de três [modos]. Primeiro, quanto ao convívio exterior. Segundo, quanto à eleição. Terceiro, quanto às paixões, das quais a todas se seguem a alegria e a tristeza. De onde que são ditos serem amigos aqueles que vivem na concórdia quanto ao convívio exterior, que fazem eleição das mesmas [coisas] e que se condõem e se co-alegram [um com o outro].



2. Como o primeiro efeito da amizade, que é a beneficência convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

O homem virtuoso maximamente quer para si mesmo os bens verdadeiros e aparentes. De fato, ele quer para si os bens da virtude, que são os bens verdadeiros do homem, e esta vontade nele não é vã, porque o homem virtuoso também opera estes bens para si mesmo, porque [pertence ao bem do homem que trabalhe para a realização do bem]. E o homem virtuoso opera isto [visando ao bem] da parte intelectual [da alma] que é a principal no homem, já que o homem virtuoso tende sempre a que opere aquilo que é conveniente à razão. E assim é evidente que sempre desejará para si o bem segundo si mesmo.

3. Como o segundo efeito da amizade, que é a benevolência, convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

O homem virtuoso maximamente deseja para si o ser e o viver, e [isto] de modo especial quanto àquela parte da alma na qual está a sabedoria. De fato, se o homem é virtuoso, é necessário que queira aquilo que é para si o bem, porque cada um quer para si mesmo o bem. Ora, o bem é para o virtuoso o seu ser, isto é, que seja virtuoso, [porque] se acontecesse que alguém se tornasse outro, como se diziam nas fábulas, se o homem se transformasse numa pedra ou num asno, ninguém se importaria se aquilo que é transformado possuiria todos os bens. [De onde se conclui] que o desejo de cada um de querer o seu ser, isto é, que se conserve aquilo que [cada um] próprio é, [e aqui o compilador termina com suas palavras o raciocínio], [este desejo, dizíamos], [é como que a raiz da benevolência]. Ora, quem maximamente se conserva o mesmo em seu ser, é Deus, o qual não quer para si nenhum bem que agora não tenha, possuindo agora em si o bem perfeito, e ele próprio é sempre o que foi, porque é imutável. Porém, nós [homens], somos maximamente semelhantes a Deus segundo o intelecto, que é incorruptível e imutável. Por isso, o ser de cada homem maximamente [deve] ser considerado segundo o intelecto. De onde que o homem virtuoso, que totalmente vive segundo o intelecto e a razão, maximamente quer para si o ser e o viver. De fato, quer para si o ser e o viver segundo aquilo que nele permanece. Quem, porém, quer para si o ser e o viver principalmente segundo o corpo, que está sujeito à transmutação, não se quer verdadeiramente o ser e o viver.

4. Como o terceiro efeito da amizade, que é a concórdia, convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

O homem virtuoso maximamente deseja conviver consigo mesmo, voltando-se para o seu coração, e meditando consigo mesmo. Isto ele o faz deleitavelmente, quanto a três [coisas]. Primeiro, quanto à memória do que é passado, porque a memória dos bens que ele operou lhe é deleitável. Segundo, quanto à esperança dos bens futuros, porque o homem virtuoso tem esperança de bem operar no futuro, o que lhe é deleitável. Terceiro, quanto ao conhecimento do que é presente, [pois o homem virtuoso] é rico em sua mente de considerações verdadeiras e úteis.

O homem virtuoso maximamente se condói e se condeleita consigo mesmo, porque a mesma coisa é triste e deleitável quanto à parte sensitiva e intelectual, e não coisas diversas à parte sensitiva e intelectual. Isto acontece porque a parte sensitiva nele está tão sujeita à razão que segue o movimento da razão, ou pelo menos não lhe resiste veementemente. De fato, o homem virtuoso não é conduzido pelas paixões da parte sensitiva, de maneira que posteriormente cessando a paixão se arrependa daquilo que já faz contra a razão. Ao contrário, o homem virtuoso, por agir sempre segundo a razão, não se arrepende facilmente, e assim maximamente concorda consigo mesmo.

5. Como os três efeitos da amizade convêm ao homem virtuoso para com seus amigos.

[A beneficência, a benevolência e a concórdia convêm ao homem virtuoso para com seus amigos, pois] o homem virtuoso se acha para com seus amigos como para si mesmo, porque o amigo, segundo o afeto do [outro] amigo, é como um outro si mesmo, já que o homem se afeiçoa ao amigo como a si mesmo. [De onde que, se a beneficência, a benevolência e a concórdia, que são os três efeitos da amizade, convêm ao homem virtuoso para consigo mesmo, sendo os amigos do homem virtuoso como um outro si mesmo, a beneficência, a benevolência e a concórdia convirão ao homem virtuoso para com os seus amigos].

6. Como os maus estão para com os efeitos da amizade.

As precedentes obras da amizade parecem convir a muitas pessoas para consigo mesmo apesar de serem más. Todavia, deve-se considerar que nestes casos, estas pessoas tanto participarão das preditas obras da amizade para consigo mesmo quanto gostarem de si mesmo e se estimem ser virtuosos. Mas a nenhum daqueles que são imensamente maus as [obras] citadas convêm.

7. Como a obra da amizade que pertence à beneficência não convém aos maus para consigo mesmo.

Os maus diferem de si mesmo, na medida em que têm concupiscência de uma coisa segundo a parte sensitiva [da alma] e outra coisa diferente querem segundo a razão, assim como é patente dos incontinentes, que em lugar das coisas que segundo a razão julgam ser boas para si, apetezem as coisas deleitáveis que lhes são nocivas. Já outros por causa da timidez e preguiça adiam operar as coisas que segundo a razão julgam boas para si. E assim carecem de dois modos de beneficência para consigo mesmo: de um primeiro modo, na medida em que operam o que lhes é nocivo. De um segundo modo, na medida em que evitam o que lhes [seria] proveitoso.

8. Como a obra da amizade que pertence à benevolência não convém ao homem para consigo mesmo.

Os homens pelos quais foram feitos muitos e graves males, de tal maneira que por causa de si mesmo são odiados por muitos, não querem o seu ser e viver, mas a sua vida lhes é tediosa, conhecendo-se desagradáveis perante os homens.

9. Como a obra da amizade que pertence à concórdia não convém ao homem para consigo mesmo.

Os homens maus não podem conviver consigo mesmo voltando-se para o seu coração, mas buscam outros com os quais possam demorar-se, falando e cooperando com eles segundo palavras e fatos exteriores. E isto porque imediatamente ao cogitar consigo de si mesmos recordam muitos e graves males que cometeram no passado e presumem que farão [outros] semelhantes no futuro, que lhes é doloroso. Mas quando estão com outros homens, derramam-se às coisas exteriores, esquecendo-se de seus males.

Tais homens nem se coalegram nem se condõem consigo mesmo. De fato, a alma deles está numa certa luta contra si mesma, na medida em que a parte sensitiva repugna à razão. Assim, de uma parte este homem se dói se se afasta dos deleitáveis por causa da malícia nele dominante, que causa tal tristeza na parte sensitiva. De outra parte se deleita segundo a razão que julga que o que é mal deve ser evitado. Deste modo, uma parte da alma traz o homem mau a uma parte, enquanto outra parte o traz à parte contrária, como se a sua alma estivesse esquatejada em diversas partes e se opusesse contra si mesma.

10. Levanta-se uma objeção quanto à possibilidade de existir discórdia do homem mau para consigo mesmo.

[A objeção a ser levantada consiste em que] parece não ser possível que um homem mau simultaneamente se doa e se deleite do mesmo.

[Quanto a isto devemos responder que], se não é possível que o homem mau simultaneamente se entristeça e se deleite, todavia, pouco depois da deleitação se entristece da própria coisa com a qual se deleitou, e gostaria que tais deleitáveis não tivesse recebido].

II. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A BENEVOLÊNCIA

1. *Que a benevolência não é a amizade.*

A benevolência parece ser algo semelhante à amizade, na medida em que é necessário que todos os amigos sejam benévolos. Todavia, a benevolência não é o mesmo que a amizade. Isso se pode mostrar de duas maneiras.

[Primeiro porque] a benevolência pode ser feita a homens desconhecidos, isto é, homens dos quais alguém não tem experiência de ter convivido com eles familiarmente. Ora, isto não pode se dar na amizade, [conforme já mostrado].

[Segundo, porque] a benevolência pode [se dar] escondida àquele a quem temos benevolência, coisa que não pode se dizer da amizade, conforme explicado no livro VIII.



2. Que a benevolência não é o amor de amizade.

A benevolência também não é o amor de amizade, o que pode ser mostrado de duas maneiras.

[Primeiro porque] a benevolência não possui [deleitação] da alma, nem apetite, isto é, paixão no apetite sensitivo, que distende pelo seu ímpeto a alma como com certa violência, movendo a algo. De fato, isto acontece nas paixões do amor, não porém, na benevolência, que consiste num simples, movimento da vontade.

[Segundo porque] o amor de amizade [assim] se torna pelo costume. De fato, o amor de amizade importa num certo ímpeto veemente da alma, conforme já foi explicado. Porém a alma não costuma ser movida a algo de modo veemente imediatamente, sendo conduzida a mais gradativamente. Por isso, o amor de amizade cresce por um certo costume. Já a benevolência, por implicar num simples movimento da vontade, pode fazer-se repentinamente, como acontece aos homens que assistem às lutas dos atletas. De fato, tornam-se benévolos a um ou outro dos lutadores, os quais têm prazer em considerar que este ou aquele vencerá. Todavia, nenhuma obra fariam para que isso acontecesse, porque os homens são repentinamente benévolos e amam superficialmente, isto é, somente segundo um débil movimento da vontade, não se lançando à obra.

3. Que a benevolência é princípio de amizade.

A benevolência é dita ser princípio de amizade. De fato, não é possível que alguns homens se tornem amigos, a não ser que antes se tenham tornado benévolos. Todavia, não por causa de serem benévolos podem ser ditos amigos, porque aos benévolos pertence isto somente, que queiram o bem daqueles a quem são benévolos, mas de tal maneira que nada fariam por eles, nem se perturbando pelos seus males. De onde que alguém poderia dizer, falando metaforicamente, que a benevolência é uma certa amizade ociosa, porque não possui a si adjunta a operação [que há entre os amigos]. Mas, quando o homem por longo tempo permanece na benevolência, e se acostuma a querer bem a alguém, sua alma se forma em querer o bem, de tal maneira que a vida não será ociosa, mas eficaz, e assim se tornará amizade.



III. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A CONCÓRDIA

1. A concórdia e sua matéria.

A concórdia parece pertencer ao gênero da amizade. De fato, foi dito acima que aos homens [amigos] pertence que façam eleição das mesmas [coisas], no que consiste a razão da concórdia.

Disto fica evidente que a concórdia não é a unidade de opinião. De fato, pode acontecer que mesmo aqueles que não se conhecem mutuamente, sejam da mesma opinião. Entre eles, porém, não há concórdia, assim como também não há amizade.

[A concórdia também não é acerca do especulativo]. Os homens não são ditos concordarem por concordarem acerca de qualquer coisa, como aqueles que consentem entre si nas [coisas] especulativas, por exemplo, acerca do que pertence aos corpos celestes. De fato, consentir mutuamente nestas coisas não pertence à razão da amizade, porque a amizade o é por eleição, enquanto que o julgamento das coisas especulativas [não provém de eleição]. Portanto, nada impede que alguns amigos [pensem] coisas diversas acerca de tais assuntos, ou que alguns inimigos neles consentam. De onde que fica evidente que a concórdia, que pertence à razão da amizade, não é acerca das [coisas] especulativas.

De modo geral, [deve-se dizer que] a concórdia é acerca dos operáveis. Porém, a concórdia não é acerca de qualquer operável. [Os operáveis, para serem matéria de concórdia, devem estar dentro das seguintes duas condições].

A primeira condição para um operável ser matéria de concórdia é que tenha alguma magnitude. De fato, não se remove a concórdia entre pessoas, pelo fato de que estas discordem em coisas mínimas.

A segunda condição para um operável ser matéria de concórdia é que seja tal que possa convir a ambos os concordantes, ou também a todos os homens, ou a todos os cidadãos de uma cidade. De fato, se alguém consente com outra pessoa que a outra tenha aquilo que

ninguém pode ter, isto não pertence muito à concórdia. Por exemplo, nas cidades é dito haver concórdia quando a todos os cidadãos lhes parece o mesmo, por exemplo, que os príncipes sejam tomados por eleição, e não por sorte ou sucessão.



2. A quem convém a concórdia.

A concórdia, tal qual foi determinada, é encontrada naqueles que são virtuosos. Tais homens são de tal maneira que concordam para consigo mesmo e também concordam entre si, na medida em que permanecem imovelmente o mesmo, por eleição e por obras, porque, conforme foi dito, os [homens] bons não são de se arrepender.

Os maus não podem concordar, a não ser talvez pouco, assim como pouco podem ser amigos. E não podem concordar por isso, porque querem carecer, isto é, ter menos [parte] nos trabalhos que comumente são feitos para a sustentação [da vida], nos tributos e nos serviços. Assim, na medida em que não observam o bem comum que é a justiça, é destruída entre eles a comunidade da concórdia, e ocorrem entre eles brigas, por um obrigar a outro que lhe sirva aquilo que é justo, mas ele próprio não quer fazer justiça ao outro, querendo superabundar nos bens e carecer nos males, o que é contra a igualdade da justiça.



IV. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A BENEFICÊNCIA

1. Levanta-se uma questão acerca da beneficência.

Os benfeitores mais parecem amar aqueles a quem fazem benefícios do que os que são por eles bem beneficiados amam aos que operam o bem para eles. Ora, que isto seja assim não parece [ser de razão], porque os beneficiados são pelo [que devem aos benfeitores] obrigados a amar aos seus benfeitores, mas não inversamente. [De onde que deveria explicar-se a razão deste fato].

[Quanto a isto devemos dizer que há razões para que os benfeitores amem mais aos beneficiados do que inversamente, das quais colocaremos a seguir três delas].



2. Primeira razão para que os benfeitores mais amem os beneficiados do que o inverso.

Entre os benfeitores e os beneficiados acontece o mesmo que nos artífices para com as suas obras. Todo artífice ama a obra própria mais do que é amado por ela, ainda que fosse possível que a sua obra se tornasse [um ser] animado. E a isto se assemelha aquilo que acontece acerca dos benfeitores que amam àqueles a quem fazem benefícios, porque aquele que recebe o benefício de alguém é como que a sua obra, [de onde que daí é que] os benfeitores mais amam a sua obra, isto é, os beneficiados, do que o inverso.

A causa do que foi dito está em que a todos os homens o seu ser é amável e elegível. De fato, cada coisa, na medida em que ela é, é [um] bem, e o bem é elegível e amável. Ora, o nosso ser consiste em um certo ato, que é viver, e por conseguinte operar, porque não há vida sem alguma operação da vida. De onde que, [por conseguinte], a cada um é amável o operar as obras da vida. [Deve-se considerar agora, que] a obra [daquele que opera] é, de uma certa forma, o próprio fazer em ato. Porém, [conforme se mostra nos livros da Física], o ato do movente e do agente está no movido e no paciente. Portanto, os artífices, os poetas e os benfeitores amam assim a sua obra, porque amam o seu ser.

3. Segunda razão para que os benfeitores mais amem os beneficiados do que o inverso.

As coisas que são feitas trabalhosamente são mais amadas, assim como aqueles que por próprio esforço e trabalhosamente possuem riquezas mais as amam do que aqueles que as recebem por herança dos pais, ou por dom gratuito de alguém. É por isso que, conforme está dito no Livro IV, aqueles que assim recebem as riquezas são mais liberais. Ora, que alguém receba benefícios de alguém é sem trabalho para aquele que recebe. Mas que alguém beneficie a outro é trabalhoso, isto é, é algo que requer obra e trabalho. De onde que é razoável que os benfeitores mais amem os beneficiados do que o inverso.

Este argumento é confirmado pelo exemplo das mães, que mais amam os filhos do que os pais. Ora porque mais trabalham acerca da geração deles, carregando-os e parindo-os, do que os pais, ora porque as mães mais podem saber que são seus filhos do que os pais. E isto também parece ser próprio dos benfeitores, que amam os beneficiados na medida em que trabalham [por] eles.



V. QUESTÕES DIVERSAS SOBRE A AMIZADE

1. Coloca-se a primeira questão: se convém que alguém ame a si mesmo mais do que a qualquer outro.

[Há alguns argumentos segundo os quais não conviria que o homem amasse a si mesmo mais do que a qualquer outro].

Os homens repreendem aqueles que maximamente amam a si mesmos. E o próprio fato de que alguém seja amante de si mesmo é tido como um mal. Isto parece confirmar-se pelo fato de que os homens mais fazem tudo por sua utilidade, fazendo tanto mais isto quanto piores forem. E quanto mais o fazem, mais são pelos homens acusados de que nada fazem que seja por causa do bem dos outros, mas somente pelo seu próprio. Porém, os homens virtuosos não agem somente por causa de si mesmo, agindo mais por causa do bem honesto do que por causa de si mesmo e por causa dos amigos, por causa do que freqüentemente colocam de lado suas utilidades. [De onde que parece que não conviria que o homem se amasse a si mesmo mais do que a qualquer outro].

[Há, por outro lado, outros argumentos segundo os quais conviria que o homem se amasse a si mesmo mais do que a qualquer outro].

Estão em desacordo com os argumentos precedentes as obras segundo as quais os homens maximamente mostram amor a si mesmos. E que assim seja não é irracional. Primeiro, porque como se diz comumente entre os homens, é necessário que o homem maximamente ame àquele que é maximamente amigo para nós. Ora, aquele que é maximamente amigo para alguém é aquele que maximamente lhe quer o bem por causa dele. Porém, cada um maximamente quer a si os bens. Assim, portanto, parece evidente que o homem maximamente deve amar a si mesmo. Além disso, todos os provérbios que são vulgarmente ditos estão de acordo nesta parte, que o homem maximamente ame a si mesmo. Por exemplo, diz-se que uma é a alma de dois amigos. Diz-se também que as coisas que são dos amigos são comuns. E que a amizade é uma certa igualdade. E que o amigo está para o outro amigo assim como o joelho está para a tíbia, que possui máxima proximidade. Por

todas estas coisas dá-se a entender que a amizade consiste em uma certa unidade, que é maximamente de alguém para consigo mesmo. Assim, todos estes provérbios citados são maximamente verificados no caso de alguém para consigo mesmo e isto pelo seguinte, porque o homem é maximamente amigo de si mesmo, e assim [se conclui] que o homem maximamente deve amar a si mesmo.

Segue-se que é razoável que duvidemos acerca de quais das razões acima devemos seguir, já que ambas possuem algo de acreditável. Será necessário, a seguir, distinguir e determinar em tais argumentos, que possuem razão provável de ambas as partes, quanto de verdade há em ambas as partes e em que.



2. Quem são as pessoas que são ditas vituperavelmente amantes de si mesmo.

[Para poder esclarecer a primeira questão levantada, é necessário mostrar primeiro que não são todas as pessoas que se amam a si mesmo que costumam ser ditas amantes de si mesmo de um modo vituperável]. [Conforme se verá abaixo, Aristóteles mostra que é costume assim chamar somente aqueles que se amam a si mesmo segundo a parte irracional da alma].

Costumam ser vituperavelmente chamados de amantes de si mesmo aqueles que procuram para si mais acerca dos bens corporais, isto é, dinheiro, honras, e deleitações corporais, como as de comidas ou as venéreas. Tais bens são os apetecidos pela multidão dos homens. E porque muitos buscam nisto a superabundância, que nem todos podem possuir simultaneamente, segue-se que acerca de tais bens são feitas lutas e litígios. Aqueles, porém, que acerca de tais bens mais abundam, convertem a abundância deles à satisfação da concupiscência, e universalmente às demais paixões, e por conseqüência à parte irracional da alma, à qual pertencem as paixões. Assim, aqueles que apetecem tais bens amam a si mesmo segundo a parte irracional da alma, que é a sensitiva. E como a multidão dos homens é tal que mais seguem o sentido do que o intelecto, [este amor de si mesmo segundo a parte sensitiva] assim convindo a muitos, a expressão amante de si mesmo acabou sendo tomada segundo o costume pelo que há [nela] de mau. De fato, o amante de si mesmo, segundo esta acepção, é corretamente reprovável. E isto é evidente, já que é costume chamar de amantes de si mesmo àqueles que mais se tributam acerca dos bens acima mencionados, que pertencem à parte irracional [da alma], enquanto que, se alguém deseja superabundar nos bens da razão, que são as obras da virtude, por exemplo, se quiser maximamente entre todos praticar as obras da justiça, ou da temperança, ou de qualquer outra virtude, de tal maneira que sempre queira adquirir para si o bem honesto, ninguém [chamaria a este homem] de amante de si mesmo, ou se o fizesse, não o diria em seu vitupério.

3. *Que aqueles que procuram sobressair-se nas obras da virtude amam a si mesmo mais do que os que buscam para si os bens temporais.*

Aqueles que procuram sobressair-se nas obras da virtude são mais amantes de si mesmo do que aqueles que tributam a si mesmo a superabundância dos bens sensíveis. Isto pode-se mostrar através de duas razões.

[Em primeiro], porque tanto mais alguém ama a si mesmo quanto maiores bens a si atribui. Mas aquele que procura sobressair-se nas obras da virtude, tributa a si os bens máximos, que são os bens honestos. Portanto, tal homem maximamente ama a si mesmo.

[Em segundo, porque o homem que procura sobressair-se nas obras da virtude] confere bens à parte [da alma] que é nele principalíssima, isto é, ao intelecto, [fazendo] com que todas as partes da alma obedeçam ao intelecto. Ora, tanto mais alguém ama a outro alguém, quanto mais ama àquilo que é mais principal neste alguém. Assim, é evidente que aquele que quer sobressair-se nas obras da virtude maximamente ama a si mesmo.

4. Que este segundo modo de alguém amar a si mesmo difere do anterior.

O homem virtuoso é amante de si mesmo segundo uma outra espécie de amar-se do que [aquele que se ama tributando-se uma superabundância de bens sensíveis], o qual é reprovável. Colocam-se, a seguir, duas diferenças entre estas espécies.

[A primeira diferença é por parte da ação]. Por parte da ação, o virtuoso ama a si mesmo na medida em que vive segundo a razão. Mas aquele que é vituperado, vive segundo a paixão.

[A segunda diferença é por parte do fim]. Por parte do fim, o homem virtuoso ama a si mesmo na medida em que apetece para si aquilo que é bem de modo simples. Aquele, porém, que é vituperado, ama a si mesmo na medida em que apetece para si aquilo que lhe parece um bem útil, sendo-lhe, todavia, nocivo.



5. *Que o amor de si mesmo do homem virtuoso é louvável.*

[Aquele que se ama segundo a virtude é louvável]. Os homens virtuosos se esforçam para sobressair-se nas obras da virtude. Porém, é manifesto que todos aceitam e louvam àqueles que se esforçam às boas ações de modo diferente dos demais, isto é, mais superabundante do que os outros. De onde que assim é patente que aquele que se ama segundo a virtude é louvável.

Aquele que ama a si mesmo segundo a virtude se esforça superexceentemente em bem agir. Se, porém, todos trabalhassem para o bem, de tal maneira que cada um procurasse sobressair-se ao outro na bondade, otimamente agindo, seguir-se-ia que todos [em comum] possuiriam as coisas das quais necessitam, porque um viria em auxílio do outro, e se tornariam próprios de cada um aqueles que são os bens máximos, isto é, as virtudes.

Conclui-se de tudo isto que é necessário amar a si mesmo como foi dito do homem virtuoso, não porém, assim como muitos homens, que não são virtuosos, amam a si mesmo.



6. Coloca-se a segunda questão: se o homem feliz necessita de amigos.

Algumas pessoas dizem que os homens felizes, sendo a si suficientes per se, não necessitariam dos amigos, porque, possuindo [já] a suficiência per se dos bens, de nenhum outro [bem] parecem necessitar. O amigo, [porém, lhes] parece ser mais necessário porque, sendo um outro si mesmo, tributa as coisas que o homem por si mesmo não poderia ter. De onde que parece concluir-se que o homem feliz não necessitaria de amigos.

[Quanto a isto devemos responder que o homem feliz necessita de amigos, o que pode ser mostrado através de dois argumentos].

[De acordo com o primeiro argumento], conforme foi explicado, mais pertence ao amigo fazer benefícios do que ser beneficiado. Porém, fazer benefícios é próprio da virtude, e a felicidade consiste na operação da virtude, conforme explicado no livro primeiro. Assim, é necessário que o homem feliz seja virtuoso, e por conseqüência, que beneficie. Entretanto, melhor é que o homem beneficie aos amigos do que aos estranhos, o resto sendo igual, porque isto o homem faz mais deleitável e prontamente. Portanto, o homem feliz, por ser virtuoso, necessita de amigos, aos quais beneficie.

[De acordo com o segundo argumento] parece ser inconveniente que o homem feliz seja solitário. De fato, isto é contra toda eleição de todos. Ninguém faria eleição de sempre viver sozinho, mesmo depois que tivesse todos os outros bens, porque o homem é naturalmente animal político e nascido para conviver com os outros. Portanto, já que o homem feliz possui as coisas que são naturalmente boas ao homem, segue-se que tenha com quem conviva. Porém, é evidente que é melhor conviver com os amigos e virtuosos do que com estranhos e quaisquer. Assim, portanto, é evidente que o homem feliz necessita dos amigos.

7. Porque alguns afirmaram que o homem feliz não precisaria de amigos.

[Quanto, porém, à opinião daqueles que colocaram que o homem feliz não necessitaria de amigos, devemos dizer] que há muitas pessoas que julgam serem amigos aqueles que lhes são úteis na obtenção dos bens exteriores, que são os únicos que os homens populares conhecem. De tais amigos o homem feliz não necessita, porque ele se é suficiente nos bens que possui. Semelhantemente, o homem feliz também não necessita de amigos por causa do deleitável, a não ser pouco, isto é, na medida em que no convívio humano é necessário atualizar-se da brincadeira para repousar, conforme explicado no livro IV. De fato, a vida do homem feliz, sendo deleitável segundo si mesmo, conforme explicado no livro primeiro, não necessitará de acréscimo de outras deleitações, por causa da quais houvesse necessidade de amigos. Portanto, como o homem feliz não necessita de tais amigos, isto é, úteis e deleitáveis, pareceu a estas pessoas que não necessitaria [de nenhum modo] de amigos. Porém, isto não é verdade, isto é, que se o homem feliz não necessita de amigos úteis e deleitáveis, que por causa disto não necessite de amigos. De fato, há alguns amigos por causa da virtude dos quais necessita. E se alguém quiser considerar por argumentos mais naturais, aparecerá com evidência que ao homem virtuoso e feliz o amigo virtuoso é naturalmente elegível, mais ainda do que os demais bens exteriores.



8. Coloca-se uma terceira questão: se convém ao homem ter muitos ou poucos amigos.

[Deseja-se saber] se alguém deva fazer para si o maior número de amigos ou não, ou se [nisto deve proceder] como parece ter sido prudentemente dito, que nem seja amigo de ninguém, nem também seja amigo de muitos segundo a superabundância.

[Quanto à amizade útil, o homem não deve possuir muitos amigos]. No que diz respeito à amizade que é por utilidade, deve o homem evitar a supérflua multidão de amigos, porque se o homem tivesse muitos de tais amigos dos quais recebesse obséquios, necessitaria, inversamente, obsequiar a muitos, o que é imensamente trabalhoso, a tal ponto que não seria suficiente o tempo da vida àqueles que isto quisessem fazer. Se, portanto, o homem possuir muitos amigos úteis, mais do que são necessários à própria vida, imensamente distrairão o homem e impedirão o mesmo ao [bem da vida], que consiste na operação da virtude, porque na medida em que o homem superfluamente [se intromete] nos negócios alheios, conseqüentemente não poderá com a devida atenção cuidar de si mesmo. E assim é evidente que não é obra do homem possuir muitos amigos úteis.

Quanto à amizade deleitável, também são suficientes ao homem poucos amigos. De fato, a deleitação exterior [que nos vem] por tais amigos é buscada na vida humana assim como o tempero na comida, o qual, ainda que seja pouco, é suficiente. De onde que poucos amigos serão suficientes ao homem para a deleitação, para que com eles por algum tempo se recreie.

Quanto à amizade segundo a virtude, o homem não pode ter uma imensa multidão de amigos, pelos seguintes motivos. Primeiro, porque a convivência é mais própria da amizade que é segundo a virtude. Ora, não é possível que o homem conviva imoderadamente com uma multidão de homens, e que se distribua de algum modo entre muitos. Assim, deve-se concluir não ser possível possuir muitos amigos segundo a virtude. Segundo, porque o amigo se coalegra com o amigo. Ora, é difícil que alguém se coalegre e se condoa familiarmente com muitos. Com muita probabilidade coincidirá que tenha de deleitar-se com um e intristecer-se com outro, o que é impossível. E assim não será possível possuir muitos

amigos. De onde que se conclui que não é bom que o homem busque tornar-se amicíssimo de muitos, porque a perfeita amizade, [isto é, a amizade segundo a virtude], consiste em uma certa superabundância de amor, que não pode ser observada senão para com um só, ou para com muito poucos.





LIVRO X

I. INTRODUÇÃO

1. Introdução ao Livro X.

Depois que o filósofo determinou acerca das virtudes morais e intelectuais, assim como da continência e da amizade que apresentam certa afinidade com a virtude, neste décimo livro pretende tratar do fim da virtude.

[Como o fim da virtude pode ser tomado no homem em si mesmo ou em relação ao bem comum], primeiro trataremos do fim da virtude que está no homem em si mesmo, e segundo do fim da virtude em relação ao bem comum, que é o bem de toda a cidade.

[Tomado no homem em si mesmo, temos duas coisas a tratar relacionadas com o fim da virtude]. Primeiro, acerca da deleitação, que alguns colocaram como fim da virtude. Segundo, acerca da felicidade, que é, segundo todos, o fim da virtude.

Deve-se observar que a deleitação já foi tratada no livro VII, na medida em que era matéria da continência. De onde que ali as considerações do filósofo versavam principalmente acerca das deleitações sensíveis e corporais. Aqui, porém, no livro X, o filósofo pretende determinar acerca da deleitação na medida em que é adjunta à felicidade, de onde que principalmente se determinará acerca da deleitação inteligível e espiritual.

Assim, tratar-se-á, no livro X, acerca

**A. Da
deleitação.**

**B. Da
felicidade.**

**C. Do fim
da virtude
em
relação
ao bem
comum.**





II. A DELEITAÇÃO

1. Primeira razão pela qual a consideração da deleitação pertence à ciência moral.

Maximamente parece pertencer à virtude moral que o homem se alegre nas coisas que importa e odeie as que importa e se contriste nelas. De fato, a virtude moral consiste principalmente na ordenação do apetite, que é conhecida pela ordenação da deleitação e da tristeza, que se seguem a todos os movimentos da parte apetitiva. Por isso, a deleitação e a tristeza se estendem a todas as coisas que são da vida humana, e possuem grande poder para que o homem seja virtuoso e viva de modo feliz, o que não poderia ser se o homem se deleitasse ou entristecesse desordenadamente. De onde que é evidente que ao filósofo moral pertence a consideração da deleitação, assim como da virtude moral e da felicidade.



2. Segunda razão pela qual a consideração da deleitação pertence à ciência moral.

Uma outra razão para que se determine acerca da deleitação e da tristeza está em que nestas coisas há muitas dúvidas, o que é evidente pela diversidade que há nos que falaram acerca delas. De fato, alguns dizem que a deleitação é um bem. Outros, ao contrário, dizem que a deleitação é algo imensamente mau. E mesmo isto, o dizem de modos diversos. Alguns dizem isto porque estão persuadidos que realmente é assim, acreditando estarem dizendo a verdade. Outros, ainda que não acreditem que a deleitação seja algo mau, todavia estimam ser melhor à nossa vida enunciar que a deleitação seja algo mau, embora não o seja, para afastar os homens da deleitação à qual muitos se inclinam, servindo às deleitações. Por isso, seria necessário conduzir os homens ao contrário, isto é, a que aborreçam as deleitações, enunciando serem elas más. De fato, assim se chegaria a um termo médio, aonde o homem usaria moderadamente das deleitações.

3. *Que não está bem afirmado que se as deleições fossem boas, os homens deveriam declarar que são más.*

Não está bem afirmado que os homens devessem falazmente enunciar que as deleições fossem más, para que os homens fossem afastados das mesmas, porque acerca das paixões e das ações humanas menos se dá crédito ao discurso do que às obras. Se, de fato, alguém operasse aquilo que ele afirma ser mau, mais [induziria] pelo exemplo do que afastaria pela palavra. A multidão do vulgo não pode determinar distinguindo isto ser bom e aquilo ser mau. Se, [então], alguém vituperando toda deleição é visto inclinar-se a alguma deleição, daria com isto a entender que toda deleição é para ser elegida. Os sermões verdadeiros não somente parecem ser úteis à ciência, mas também à boa vida. De fato, acreditamos neles na medida em que concordam com as obras.

4. A opinião de Eudoxo.

Eudoxo julgava a deleitação ser do gênero dos bens, porque via que todos a desejam, tanto os racionais, isto é, os homens, quanto os irracionais, isto é, os animais brutos. Aquilo, porém, que é para todos elegível, parece ser bom, e maximamente potente na bondade, por poder trazer a si todo apetite. Assim, o fato de que todos são trazidos ao mesmo, isto é, à deleitação, denuncia que a deleitação não é somente [um] bem, mas também é um ótimo, [isto é, um bem máximo]. E estes discursos de Eudoxo eram acreditados por causa da virtude moral de quem os dizia, mais do que por sua própria eficácia. De fato, Eudoxo era temperante acerca das deleitações, e assim, louvando a deleitação, não parecia [às pessoas] que fizesse isto [por ser] amigo da deleitação, mas porque assim seria segundo a verdade da coisa.



5. Primeira objeção dos filósofos Platonistas ao argumento de Eudoxo.

[A primeira coisa que os filósofos platonistas objetaram ao argumento de Eudoxo está na premissa da qual Eudoxo partia, dizendo os Platonistas não ser verdade que aquilo que todos apetecem é bom].

[A isto o Filósofo responde que] aquilo que a todos parece dizemos que assim o seja, e isto é como que um princípio, porque não é possível que o julgamento natural falhe em todos. Como o apetite não o é a não ser daquilo que parece ser bom, aquilo que por todos é apetecido a todos parece ser bom. Assim, a deleitação que por todos é apetecida é boa.

Aquele, porém, que nega aquilo que por todos é acreditado, não é totalmente de se acreditar. Quem afirma uma coisa destas poderia sustentá-la se somente aqueles que não possuem intelecto, isto é, os animais brutos e os homens maus, apeteassem as deleições, porque o sentido não julga o bem a não ser na medida do agora. Assim a deleitação não seria o bem de modo simples, mas somente bem na medida do agora. Porém, como também os que possuem sabedoria apeteem alguma deleitação, [os filósofos Platonistas] não parecem de todo dizer algo.

Todavia, se também todos os que agem sem intelecto apeteassem a deleitação, ainda assim seria provável que a deleitação fosse algum bem, porque também nos homens maus há algum bem natural que inclina o apetite ao bem conveniente, e este bem natural é melhor do que os homens maus, enquanto tais. De fato, assim como a virtude é perfeição da natureza, e por causa disto a virtude moral é melhor do que a natural, conforme declarado no livro sexto, assim [também], sendo a malícia [uma] corrupção da natureza, o bem natural lhe é melhor, assim como o íntegro ao corrupto. Ora, é manifesto que os homens maus se diversificam segundo aquilo que pertence à malícia, sendo as malícias contrárias entre si. Portanto, aquilo segundo o qual os homens maus concordam, isto é, o apeteer a deleitação, mais parece pertencer à natureza do que à malícia.



6. Segunda objeção dos filósofos Platonistas ao argumento de Eudoxo.

Os filósofos Platonistas, [ao argumentarem contra as posições de Eudoxo, citaram] algumas deleitações torpes, como por exemplo, a ebriedade e o adultério, para com isso mostrarem que as deleitações não pertencem ao gênero dos bens.

[A isto o Filósofo responde que] as torpezas citadas pelos Platonistas não são deleitáveis de modo simples. Se algo é deleitável aos homens mal dispostos, não se seguirá daí que por causa disto este algo seja deleitável de modo simples, mas sim que é deleitável a estes, isto é, aos mal dispostos. Assim como também nem as coisas que são sãs de modo simples parecem sãs ao que está enfermo, nem as coisas que são doces ou amargas de modo simples parecem tais aos que têm o gosto infecto, e nem as coisas que são brancas de modo simples parecem tais aos que padecem de oftalmia. [As deleitações citadas pelos Platonistas não são deleitações de modo simples pois] é dito deleitável ao homem de modo simples aquilo que lhe é deleitável segundo a razão, o que não acontece a estas deleitações corporais, embora elas sejam deleitáveis segundo o sentido.



7. Que a deleitação não pertence ao gênero do movimento.

Um outro argumento utilizado pelos Platonistas para mostrar que a deleitação não pertence ao gênero dos bens é o seguinte. Tudo o que é bem per se é algo perfeito. Porém, todos os movimentos e gerações são imperfeitos, já que o movimento é ato do imperfeito, conforme explicado no terceiro livro da Física. De onde que nenhuma geração ou movimento pode estar no gênero dos bens. Os platonistas, entretanto, esforçavam-se por afirmar que a deleitação é movimento ou geração, de onde que concluíam que a deleitação não é bem per se.

[O Filósofo responde dizendo que a deleitação não pode ser movimento. De fato, deve-se dizer] que não parece estar bem colocado que a deleitação é movimento. Todo movimento é veloz ou lento. É veloz aquele que em pouco tempo é muito movido, e lento aquele que em muito tempo é pouco movido. Porém, à deleitação não compete nem a velocidade nem a lentidão. O que [pode] acontecer é que alguém chega velozmente à deleitação, assim como alguém pode ser provocado à ira velozmente, mas que alguém se deleite velozmente ou lentamente, [isto não]. Assim, portanto, fica patente que acontecerá que alguém alcance a deleitação velozmente ou lentamente, e isto porque por algum movimento pode-se chegar à deleitação, mas não acontece que alguém opere velozmente segundo a deleitação, de tal modo que alguém se deleite velozmente, porque a própria deleitação está mais no feito do que no fazer-se.

[Uma comparação com o sentido da vista esclarece o explicado]. A operação do sentido da vista, que é dito visão, é perfeita, segundo qualquer tempo. De fato, não necessita de algo que advenha posteriormente que aperfeiçoe a sua espécie, e isto porque a vista se completa no primeiro instante de tempo. Se, porém, necessitasse de tempo para seu complemento, não seria para isto suficiente qualquer tempo, mas sim um tempo determinado, assim como acontece nas demais coisas que são feitas no tempo, cuja geração necessita de uma medida certa de tempo. A visão, porém, se completa de modo imediato em um momento. A mesma coisa acontece com a deleitação. De fato, a deleitação é um certo todo, isto é, algo completo no primeiro instante em que começa a ser, de tal maneira que não se pode tomar algum tempo em que se faça a

deleitação, que requeira [depois] um tempo mais amplo para aperfeiçoar a espécie de deleitação, assim como acontece nas coisas cuja geração está no tempo, como se pode tomar algum tempo na geração do homem, que requer [depois] um tempo mais amplo para o aperfeiçoamento da espécie humana.

[Retornando ao que estava-se dizendo], o deleitar-se acontece não no tempo. O deleitar-se é algum todo, porque acontece também deleitar-se no agora, tendo de modo imediato o seu complemento, de onde se conclui que a deleitação não é movimento. De fato, a espécie da deleitação é perfeita em qualquer tempo, não porém o movimento, porque a deleitação o é no instante, enquanto que todo o movimento, porém, no tempo.

[Podemos concluir, portanto, que] é evidente, por tudo o que foi dito, que não diziam bem os que colocaram a deleitação ser movimento ou geração. A natureza de movimento ou geração não pode a qualquer coisa ser atribuída, mas somente ao que é divisível, que não são um todo, isto é, que não de modo imediato tenham seu complemento. Assim, não pode ser dito que a visão seja geração, de tal maneira que a visão sucessivamente se complete. O mesmo também não pode ser dito do ponto e da unidade. De fato, estas coisas não são geradas, mas se seguem a certas gerações. De modo semelhante, não se pode a elas atribuir o movimento. De onde que nem à deleitação, que é um certo todo, isto é, possuindo perfeição [num] invisível.



8. Que a deleitação é perfeição da operação.

A operação de qualquer sentido é de algum operante em relação ao sensível que é objeto do sentido. Assim, portanto, na operação do sentido duas coisas são consideradas: o próprio sentido, que é princípio de operação, e o sensível, que é objeto da operação. Para que, portanto, a operação do sentido seja perfeita, requer-se a ótima disposição por parte de ambas [estas coisas], isto é, do sentido e do objeto. Por isso, o sentido opera de modo perfeito quando se trata de uma operação de um sentido bem disposto a algo belíssimo, isto é, convenientíssimo [entre] as coisas que cabem debaixo [daquele] sentido. [Pouco importa, porém, que esta operação se refira ao sentido ou ao ser em cujo interior o sentido se exerce, já que, conforme foi dito no primeiro livro do De Anima, não é a alma que opera, mas o homem pela alma]. De onde que a operação ótima é a do operante otimamente disposto em relação àquilo que é a melhor das coisas que caem debaixo da virtude de tal operante. A perfeição da operação, portanto, depende principalmente destas duas coisas: do princípio ativo e do objeto.

A mesma operação que dissemos ser perfeitíssima, [isto é, a do operante otimamente disposto em relação àquilo que é a melhor das coisas que caem debaixo da virtude deste operante], é também deleitabilíssima. De fato, onde quer que se encontre em algum cognoscente a operação perfeita, ali também é encontrada a operação deleitável. De fato, a deleitação não é somente segundo o tato e o gosto, mas também segundo todo o sentido, e não somente segundo o sentido, mas também segundo a especulação do intelecto, na medida em que especula por certeza algo que é verdadeiro. E entre tais operações do sentido e do intelecto, é deleitabilíssimo aquele que é perfeitíssimo, que é a operação do sentido ou do intelecto bem disposto em relação à melhor das coisas que caem debaixo do sentido ou do intelecto. Se portanto, a operação perfeita é deleitável, e a perfeitíssima deleitabilíssima, segue-se que a operação, na medida em que é perfeita, é deleitável. A deleitação, portanto, é a perfeição da operação.

9. Como a deleitação aperfeiçoa a operação.

[A deleitação aperfeiçoa a operação por modo de forma]. A deleitação não aperfeiçoa a operação, por exemplo, a operação do sentido, assim como a aperfeiçoa o princípio ativo [desta operação], no caso, o [próprio] sentido. Assim também, a saúde e o médico não são causas do mesmo modo da operação de curar-se. A saúde o é por modo de forma, o médico, porém, por modo de agente. De modo semelhante, a deleitação aperfeiçoa a operação por modo de forma, por ser ela a perfeição da operação, enquanto que o sentido bem disposto a aperfeiçoa por modo de agente, assim como o movente ao movido.

[A deleitação aperfeiçoa a operação por modo de forma superveniente, e não pertence à essência da coisa]. Conforme explicado, a deleitação aperfeiçoa a operação não eficientemente, mas formalmente. Há, porém, duas perfeições formais. A primeira é intrínseca, e constitui a essência da coisa. A segunda sobrevém à coisa já constituída em sua espécie. A deleitação aperfeiçoa a operação não como forma intrínseca à essência da coisa, mas como uma perfeição superveniente, assim como a beleza advém aos jovens não como algo pertence à essência da juventude, mas como algo conseqüente à boa disposição das causas da juventude. De modo semelhante, a deleitação se segue à boa disposição das causas da operação.



10. Da duração da deleitação.

A deleitação durará por tanto tempo quanto, de uma parte, o objeto [da operação], que é o sensível, ou o inteligível, estiver em sua disposição devida, e por outra parte, o próprio operante, que é o que discerne pelo sentido ou que especula pelo intelecto, [estiver também em sua disposição devida]. E a razão disto é porque, por quanto tempo no ativo e no passivo permanecer a mesma disposição e relação de um para o outro, por tanto tempo permanecerá o mesmo efeito. De onde que, se a boa disposição da potência cognoscitiva e do objeto é a causa da deleitação, durando estas, necessário é que a deleitação dure.

[A deleitação não pode ser contínua]. Ninguém pode deleitar-se continuamente, porque trabalha na operação às quais se segue a deleitação. E assim a operação não se faz deleitável. E isso é porque todos aqueles que possuem corpos passíveis não podem operar continuamente por causa que os seus corpos mudam de disposição pelo movimento do que é adjunto à operação. De fato, o próprio corpo serve de alguma maneira a qualquer operação daquele que possui corpo, seja de modo imediato, como na operação sensitiva que é produzida pelo órgão corpóreo, ou de modo mediato, como na operação intelectiva que se utiliza das operações das [partes] sensitivas que são feitas pelos órgãos corpóreos. Assim, portanto, por não poder haver operação contínua, nem também a deleitação poderá ser contínua. De fato, como foi explicado, a deleitação se segue à operação.

As [coisas] quando são novas deleitam mais, não deleitando, porém, depois, de modo igual. A razão disto é porque a mente se inclina a princípio com grande aplicação acerca da [coisa] por causa do desejo e da admiração e assim opera intensa e veementemente acerca de tal [coisa]. Disto se segue uma deleitação veemente, assim como é evidente naqueles que com grande aplicação admiram aquilo que não tinham visto, por causa da admiração [que lhes causa]. Depois, porém, quando se acostumaram a ver, não é feita mais tal operação, isto é, que tão atentamente vigiem ou tão atentamente operem o que for, como antes o fariam. [Ao contrário], operam negligentemente. De onde que se segue que a deleitação também é obscurecida, isto é, é menos sentida.



11. O motivo da deleitação ser por todos apetecida.

Pode-se estimar razoavelmente que todos apetecem a deleitação, porque todos apetecem naturalmente viver. A vida, porém, segundo sua perfeição última, consiste em uma certa operação, conforme explicado no livro IX. De onde que, como a deleitação aperfeiçoa a operação, conforme explicado acima, segue-se que aperfeiçoa o próprio viver, que todos apetecem. E assim é razoável que todos apeteçam a deleitação, pelo fato de aperfeiçoar o viver, que é por todos elegível.

12. A anterioridade da vida em relação à deleitação como apetecível.

Conforme explicado, todos apetecem a deleitação, assim como todos apetecem viver, que se aperfeiçoa na operação. Os apetecíveis, porém, possuem uma ordem entre si, assim como os cognoscíveis. Pode-se, portanto, levantar uma dúvida de se os homens apetecem a vida por causa da deleitação ou se inversamente, apetecem a deleitação por causa da vida.

[Quanto a isto deve-se dizer que] esta dúvida [poderia] ser deixada de lado para as presentes [intenções], porque estas duas coisas estão de tal modo unidas entre si, que de nenhum modo podem ser separadas. De fato, não há deleitação sem operação, e nem pode haver perfeita operação sem deleitação, conforme foi dito acima. Porém, a operação é mais principal do que a deleitação, porque a deleitação é um repouso do apetite na coisa deleitante, que é alcançada por alguém pela operação, e ninguém apetece o repouso em algo, a não ser na medida em que estima este algo como sendo a si conveniente. E portanto, a própria operação, que deleita como algo conveniente, é apetecível de modo anterior à deleitação.

13. De que modo as deleições diferem entre si pela espécie.

[As operações diferem pela espécie na medida em que o diferirem suas operações respectivas]. Comumente [todos] julgam como algo per se conhecido, que as coisas que são diversas segundo a espécie, são aperfeiçoadas por perfeições que diferem pela espécie. Ora, sendo a deleitação perfeição da operação, segue-se que, assim como as operações diferem pela espécie, assim também as deleições diferirão [pela espécie].

Que coisas diversas segundo a espécie são aperfeiçoadas por perfeições que diferem pela espécie é manifesto acerca das perfeições essenciais, que constituem espécies. Vemos isto acontecer tanto acerca das coisas naturais como acerca das artificiais. Acerca das naturais, porque uma é a perfeição dos animais, que consiste na perspicácia do sentido, e outra das árvores, que consiste em sua fecundidade. Acerca das artificiais, porque uma é a perfeição da pintura, isto é, que seja composta de cores deleitáveis, e outra é a perfeição da imagem, isto é, que bem represente as coisas das quais é imagem. De onde que importa que as operações que diferem pela espécie sejam aperfeiçoadas por deleições de espécies diferentes.

É manifesto, [portanto], que as operações da mente, isto é, do intelecto, diferem pela espécie das operações do sentido. Semelhantemente, [diferem também pela espécie] as operações dos sentidos entre si. De fato, diversificam-se segundo os objetos e segundo as potências que são princípios das operações. De onde que se conclui que as deleições, que aperfeiçoam as operações, diferirão pela espécie.

14. Manifesta-se de uma outra maneira como as deleições diferem entre si segundo as operações.

Que as deleições diferem segundo [diferem] as operações, fica manifesto pelo fato que qualquer deleição, por uma certa afinidade, é atribuída à operação que aperfeiçoa, porque cada operação é aumentada pela própria deleição, assim como qualquer coisa é naturalmente apta a ser aumentada por aquilo que lhe é semelhante e conforme.

De fato, vemos que aqueles que deleitavelmente operam qualquer obra da razão mais podem julgar as obras singulares, e examinar por certeza as coisas acerca das quais tratam deleitavelmente. Assim é que o geômetra, que se deleita nas considerações da geometria, mais pode intelegir cada uma de tais operações, porque a sua mente mais é dotada naquilo em que se deleita. E a mesma razão há em tudo o mais, como anqueles que se deleitam na arte edificativa, os quais, pelo fato de se deleitarem em tais obras, grande aumento fazem à própria obra. E assim é evidente que as deleições aumentam as operações.

Do que foi dito, seguiu-se que as deleições aumentam as operações. Ora, é manifesto que as coisas que aumentam são próprias das coisas que são aumentadas. De onde que importa que coisas diversas sejam aumentadas por [coisas] diversas. Se, portanto, as operações, que são aumentadas pelas deleições, diferem pela espécie, como foi mostrado, por consequência as próprias deleições que [as aumentam] diferirão pela espécie.



15. Manifesta-se através de um outro sinal mais evidente que as deleições diferem entre si segundo as operações.

Aquilo que foi dito acerca da diferença das deleições segundo as operações fica ainda mais evidente pelo fato que as operações são impedidas pelas deleições provenientes de outras operações. Por este fato fica ainda mais manifesto que as deleições diferem entre si segundo as operações, porque o fato mencionado precedentemente, isto é, que as deleições aumentam as operações, poderia ser atribuído à [natureza] comum da deleição, e não à [natureza] própria [da deleição], segundo a qual diferem as deleições entre si. Entretanto, torna-se manifesto que as deleições diferem pela espécie, na medida em que encontramos que a deleição própria aumenta a operação e a [deleição] estranha a impede.

De fato, vemos que aqueles que são amantes do som das flautas não podem prestar atenção aos discursos que lhes são ditos quando ouvem alguém tocando flauta, pelo fato de mais deleitarem-se na operação da arte da flauta do que na operação presente, isto é, na audição dos discursos a si ditos. E assim é evidente que a deleição que se faz segundo a operação da arte da flauta corrompe as operações segundo os discursos. De fato, é manifesto que a operação mais deleitável exclui a outra na medida em que, se houver uma grande diferença no excesso da deleição, o homem totalmente omitirá operar segundo a operação que lhe é menos deleitável. Daqui é que quando veementemente nos deleitamos em alguma coisa, nada mais podemos operar. Mas quando algo nos apraz pouco ou frouxamente, podemos também alguma outra coisa fazer, como é evidente naqueles que se deleitam nos teatros, isto é, nos espetáculos dos jogos, que podem se [entreter] comendo legumes, o que não é muito deleitável.

Porque, portanto, [por um lado], a deleição própria confirma as operações das quais se segue, de modo a que o homem mais veementemente a elas se aplique, e as torna de mais longa duração, de modo que o homem persevera mais nelas, e as torna melhores, isto é, mais perfeitamente alcançantes de [seu] fim; [enquanto que por outro lado], as deleições estranhas, isto é, as que se seguem a outras operações, lhe causa dano, segue-se manifestamente que as manifestações muito diferem entre si, porque aquilo que uma

deleitação ajuda, a outra impede.



16. *Comparam-se as deleições provenientes de outras operações às tristezas próprias.*

Ordinariamente, a deleição causada por alguma outra operação tem o mesmo efeito acerca de alguma operação que a tristeza própria segundo a qual alguém é contristado [nesta] operação. De fato, é manifesto que a tristeza que é de alguma operação corrompe esta operação, como [acontece quando], se o escrever ou raciocinar não é deleitável para alguém ou o contrista, [este alguém] nem escreverá nem raciocinará, por causa da tristeza que lhe advém de tal operação. Assim, portanto, acerca das operações, as deleições e tristezas próprias possuem efeitos contrários, enquanto que as deleições estranhas [têm um efeito] próximo da tristeza própria. De fato, de ambas estas partes a operação é corrompida, não todavia, de modo semelhante, sendo-o mais pela tristeza própria, a qual diretamente e segundo se contraria à deleição. Já as deleições estranhas contrariam [a própria] segundo outro, isto é, [na medida em que provém de outras] operações.



17. Como há deleições boas e más.

As operações diferem entre si segundo a virtude e a malícia, de modo que algumas operações são elegíveis como operações virtuosas, outras são para se fugir como operações viciosas, e outras ainda segundo sua espécie de nenhum destes dois modos são, já que podem a ambos ser trazidos. Assim também acontece acerca das deleições. Como para cada operação há alguma deleição própria, como foi explicado acima, a deleição que é própria da operação virtuosa é boa, enquanto que a que é própria da operação viciosa é má.

[O mesmo pode ser demonstrado a partir das concupiscências]. As concupiscências pelas quais [cobiçamos] certos bens, isto é, os bens honestos, são louváveis, como por exemplo se alguém tem concupiscência de agir de modo justo ou com fortaleza. Já as concupiscências de coisas torpes são vituperáveis, como por exemplo, se alguém tem concupiscência de roubar ou adular. É manifesto, porém, que as deleições pelas quais nos deleitamos nas operações próprias são mais próprias e próximas a estas operações do que as concupiscências pelas quais [cobiçamos] a estas operações. De fato, há duas coisas segundo as quais a concupiscência difere das operações, segundo as quais, [entretanto], a deleição não difere das operações. Primeiro, segundo o tempo, porque nós temos concupiscência de operar algo antes que operemos este algo. Segundo, segundo a natureza, porque a operação é ato do perfeito, e a concupiscência é do imperfeito e do que ainda não se tem. Mas as deleições são [mais] próximas às operações, porque ambas são de algo perfeito, e não diferem segundo o tempo, porque se alguém ainda não opera, em tal operação não se deleitará, porque a deleição o é da coisa presente, enquanto que a concupiscência o é da coisa futura. E a deleição é tão próxima da operação que [até] parece ser dubitável que a operação não seja o mesmo que a deleição, [o que será discutido logo a seguir]. [Assim, portanto, se as concupiscências diferem entre si em bondade e malícia segundo diferem as operações, com muito mais razão diferirão entre si em bondade e malícia as deleições, por serem muito próximas e próprias à operação do que as concupiscências]. De onde se conclui que assim como as operações diferem segundo a virtude e malícia, assim também as deleições.





18. Se a deleitação é o mesmo que a operação.

[A deleitação é tão próxima da operação que, conforme foi explicado precedentemente, parece ser dubitável que a operação não seja o mesmo que a deleitação]. [De onde que é preciso explicar se de fato é assim].

Não é [correto] dizer que a deleitação é o mesmo que a operação. Primeiro porque não toda operação poderia ser deleitação, porque não pode haver deleitação a não ser na operação do sentido ou do intelecto. De fato, o que carece de conhecimento não pode deleitar-se. Porém, a deleitação também não é o mesmo que a operação do intelecto, nem o mesmo que a operação do sentido, porque a deleitação mais pertence à parte apetitiva. "A deleitação é um repouso da [força] apetitiva em algum bem amado, que se segue a alguma operação" [la//lae q. 34 a.1]. Portanto, é inconveniente se parecer a alguém que a deleitação seja o mesmo que a operação, pelo fato de não se separar da operação.





19. Como as deleições diferem entre si segundo a pureza e a impureza.

É manifesto que as operações dos sentidos diferem segundo a pureza. A operação da visão é mais pura do que a do tato, e de modo semelhante, a operação da audição e do olfato é mais pura do que a operação do gosto. É dita mais pura a operação que é mais imaterial. Segundo isto, entre todas as operações sensitivas puríssimas é a operação da visão, porque é mais imaterial, na medida em que possui menos [mistura] de disposições da matéria. E por causa das mesmas causas, a operação do tato é maximamente material.

Há também as operações e deleições do intelecto, que são mais puras que as operações e deleições sensíveis, na medida em que são mais imateriais.



20. A diferença das deleições por parte do sujeito.

[Animais de espécies diferentes possuem deleições diferentes]. Há uma operação própria para cada coisa, o que é [manifesto] pelo fato que as operações seguem as formas das coisas segundo as quais elas diferem pela espécie. Como, [portanto], a deleição se segue à operação, para cada coisa haverá uma deleição própria, assim como [há] uma operação própria. De fato, é manifesto que uma é a deleição do cavalo, outra do cachorro, e outra do homem. Assim, portanto, é patente que há deleições que diferem pela espécie para aqueles que diferem pela espécie, enquanto que para aqueles que não diferem pela espécie, é razoável que haja deleições que não diferem pela espécie.

Embora pareça razoável que para coisas indiferentes pela espécie haja deleições que não difiram pela espécie, e assim o seja nos outros animais, todavia para os homens, que são todos da mesma espécie, muito diferem as deleições assim como as operações. A razão disto é porque as operações e as deleições dos outros animais seguem a inclinação natural, que é a mesma em todos os animais da mesma espécie. Mas as operações e as deleições dos homens são provenientes da razão que não se determina a um único [objeto]. De onde que aquilo que a alguns homens deleita, a outros contrista, isto acontecendo porque alguns estão melhor ou pior dispostos segundo a razão. [É o] mesmo que acontece acerca do gosto do que é doce, a mesma coisa não parecendo doce ao que está febricitante, já que possui o gosto infecto, e parecendo-o ao que tem saúde, já que possui o gosto bem disposto.

21. Acerca das deleições do homem virtuoso.

Em todas as coisas que pertencem às paixões e operações humanas, parece ser verdade aquilo que assim parecerá ao homem aplicado que possui reto julgamento acerca de tais [coisas], assim como o que possui saúde acerca do que é doce. [De onde que se conclui que] se a virtude é a medida segundo a qual julgamos acerca de todas as coisas humanas, segue-se que serão verdadeiras deleições aquelas que assim parecerão ao homem virtuoso, e serão verdadeiros deleitáveis aqueles pelos quais o virtuoso se deleita.

Se, porém, algumas das coisas pelas quais o virtuoso se entristece parece deleitável a outros homens, não é isto de se admirar. Isto acontece por causa das muitas corrupções e dos múltiplos danos feitos aos homens, pelos quais se pervertem a razão e o apetite. Assim, as coisas que repudiam ao homem virtuoso não são deleitáveis de modo simples, mas somente ao [homem] mal disposto.

[Entre as deleições do homem virtuoso alguma há que é a deleição principal do homem]. Deve [haver] entre as deleições virtuosas [algumas ou alguma] que seja a principal deleição do homem. Isto é manifesto pelas operações às quais se seguem as deleições, porque haja uma ou várias operações que sejam próprias do homem feliz e perfeito, é evidente que as deleições conseqüentes a estas operações serão as principais deleições do homem. As restantes, porém, estarão sob as principais de modo secundário, assim como [também] acontece nas operações.



III. A FELICIDADE

1. Que devemos tratar da felicidade.

Resta agora, tratarmos da felicidade, porque todos a colocam com o fim de tudo o que diz respeito ao homem. Ora, importa não desconhecer o fim, para que as operações sejam dirigidas ao fim sem erro.



2. Que a felicidade não é hábito, mas operação.

A felicidade não é hábito. Para mostrar isso, vamos considerar que se o fosse, seguir-se-iam dois inconvenientes.

O primeiro inconveniente está em que, como o hábito permanece no que dorme, seguir-se-ia, se a felicidade fosse hábito, que ela estaria também no dormente por toda a sua vida, ou pela maior parte. E isto é inconveniente, porque o que dorme não possui perfeitamente as operações da vida, a não ser as que pertencem à alma vegetativa, que é encontrada nas plantas, às quais a felicidade não pode ser atribuída. De fato, é certo que o sentido e os movimentos exteriores cessam no que dorme. Já as fantasias interiores são desordenadas e imperfeitas. E de modo semelhante, se houver alguma operação do intelecto no que dorme, esta é imperfeita. De onde que somente as operações da parte nutritiva são perfeitas.

O segundo inconveniente está em que nos infortunados permanecem os hábitos das virtudes, sendo, porém, as operações da virtude neles impedidas por causa do infortúnio. Se, portanto, a felicidade fosse hábito, seguir-se-ia que os que [perderam a fortuna] seriam verdadeiramente felizes, o que só não era visto como inconveniente pelos filósofos estóicos, que colocavam os bens exteriores como não sendo de nenhum modo bens do homem, de onde que, segundo eles, o infortúnio nada poderia diminuir ao homem de sua felicidade.

3. Que a felicidade é operação elegível segundo se, e não por causa de outra.

Acerca das operações, existem algumas que são necessárias para [que por ela seja possível] uma outra, sendo, [portanto], elegíveis por causa de outra, não sendo apetecível senão por causa de um fim. Existem também outras que são elegíveis segundo si mesma, porque se nenhuma outra coisa delas proviesse, todavia em si mesmo teriam por onde ser apetecidas.

A felicidade está contida debaixo daquelas operações que são elegíveis segundo si mesmas, e não daquelas que são elegíveis por causa de outra. De fato, pertente à natureza da felicidade que seja suficiente per se e não necessite de nenhum outro, como ficou evidente no livro primeiro. Ora, são ditas operações elegíveis segundo se aquelas em que nada mais é buscado além da própria operação, como que de nada mais necessitando para que sejam elegíveis. E assim é evidente que a felicidade é operação elegível segundo se.



4. *Dividem-se as operações elegíveis per se.*

Vamos mostrar que há duas [espécies] de operações elegíveis per se.

A primeira [espécie] de operação elegível per se são as operações que o são segundo a virtude, porque é per se elegível ao homem, que faça eleição das coisas que são boas e honestas per se. De onde que alguns disseram que o honesto é aquilo que por sua força nos conduz e por sua dignidade nos atrai.

A segunda [espécie] de operação elegível per se são as operações deleitáveis que há nas brincadeiras. De fato, não parece que os homens façam eleições destas operações por causa de alguma utilidade, sendo os homens por tais operações mais prejudicados do que ajudados, já que os homens são vistos por causa dos jogos negligenciarem seus corpos, expondo-os a trabalhos e perigos, e as posses, por causa dos gastos que são feitos [nestes] jogos.



5. Que a felicidade não está contida nas operações que há nas brincadeiras.

Muitos entre os homens que são reputados filósofos entregam-se aos jogos como que querendo conviver neles. Daí que alguns colocaram que a felicidade consiste nos jogos.

[Mas a felicidade não pode estar nas operações dos jogos, e sim nas que são segundo a virtude]. [Que os poderosos costumam se entregar aos jogos como que querendo disso viver] não pode ser tomado como sinal suficiente de que a felicidade consiste nos jogos. De fato, entre estes homens não é encontrada uma excelência entre os demais homens, a não ser segundo o poder mundano, do qual não se segue que suas operações sejam virtuosas, porque a virtude moral e intelectual, que são princípios das boas operações, não consiste em que alguém seja poderoso. De onde que não se segue que as operações dos jogos, nos quais os poderosos passam o seu tempo, sejam ótimos. Já foi mostrado acima muitas vezes, que as coisas que são verdadeiramente preciosas e deleitáveis são aquelas que são julgadas tais pelo homem virtuoso, que é regra dos atos humanos. Ora, como a cada um parecerá ser maximamente elegível a operação que convém a si segundo o próprio hábito, ao homem virtuoso será maximamente elegível e preciosa a operação que é segundo a virtude. Por isso, é em tal operação, [isto é, na operação segundo a virtude], que se deve colocar a felicidade, e não nos jogos.

6. Uma outra razão que mostra a felicidade não estar nas operações dos jogos.

[Uma outra razão para que a felicidade não esteja nas operações dos jogos] é tomada do fato de que a felicidade é fim. Se, porém, consiste em jogos, seguir-se-ia que o fim de toda a vida humana seriam os jogos, de tal maneira que o homem negociaria e padeceria todos os demais trabalhos para que jogasse. [Ora], que o homem se dedicasse à especulação e trabalhasse na ação por causa dos jogos, parece ser estúpido e imensamente pueril. Ao contrário, o que parece ser correto é a sentença de Anacbarsis , segundo a qual as pessoas brincam algum tempo para que depois estudem diligentemente. Isto acontece porque nas brincadeiras há algum relaxamento e repouso. Os homens, entretanto, não podendo trabalhar continuamente, necessitam de repouso. De onde que é evidente que as brincadeiras não são fins, porque o repouso é por causa da operação, para que depois o homem possa operar mais veementemente. De onde que, [por esta primeira razão], fica evidente que a felicidade não consiste nos jogos.

7. Mais uma outra razão que mostra a felicidade não estar nas operações dos jogos.

[A felicidade, sendo sumo bem, não pode ser operação das partes inferiores da alma]. Alguns colocaram a felicidade como estando nos jogos, por causa da deleitação que há nos jogos. [Quanto a isto, devemos dizer que], sendo a felicidade o sumo bem do homem, é necessário que consista em [coisas] ótimas. Ora, as coisas virtuosas, que são feitas com seriedade, são ditas melhores do que as engraçadas, que são feitas nos jogos, porque a operação que é da melhor parte da alma e que é própria do homem é melhor, e por consequência, mais feliz. Assim fica evidente que a felicidade não pode consistir nas deleitações corporais, entre as quais se enumeram as deleitações dos jogos, mas somente nas operações que são segundo a virtude.

8. De que virtude a felicidade é operação.

Sendo a felicidade operação segundo a virtude, conforme mostrado no livro primeiro, segue-se razoavelmente que é operação segundo a virtude ótima. No livro primeiro foi mostrado que a felicidade é ótima entre todos os bens humanos, sendo fim de todos. Assim, como é melhor operação aquela que é da potência melhor, segue-se que a operação ótima do homem será a operação daquilo que é ótimo no homem, que é, segundo a verdade da coisa, o intelecto.

Alguns filósofos falaram de modos diferentes acerca deste ponto, colocando em dúvida se o ótimo no homem fosse o intelecto ou alguma outra coisa. De onde que seria necessário [que antes de prosseguir adiante acerca da felicidade], se coloquem certos sinais pelos quais se podem conhecer que o intelecto é o ótimo das coisas que há no homem, [o que será feito logo adiante].

9. Sinais que mostram que o intelecto é algo ótimo entre as coisas humanas.

[Pode-se mostrar que o intelecto é algo ótimo entre as coisas humanas, tanto por comparação com aquilo que lhe é inferior, como por comparação com aquilo que lhe é superior].

[Que o intelecto seja algo ótimo manifesta-se] por comparação aos que lhe são inferiores, aos quais o intelecto por sua excelência é como que príncipe e senhor. De fato, o intelecto principia sobre o irascível e concupiscível, os quais em algo podem resistir à razão. Senhoreia, todavia, sobre os membros corporais, que de modo imediato obedecem ao império da razão sem contradição.

[Pode-se mostrar o mesmo por comparação ao que lhe é superior]. São superiores ao intelecto as coisas divinas, às quais o intelecto pode ser comparado de dois modos. De um primeiro modo, pelo fato do intelecto relacionar-se para com as coisas divinas como a um objeto. De fato, somente o intelecto tem inteligência das coisas essencialmente boas, que são as coisas divinas. De um segundo modo, o intelecto humano se compara às coisas divinas segundo sua conaturalidade para com as mesmas. Essa conaturalidade, entretanto, foi colocada de modos diversos segundo filósofos diversos. Alguns colocaram que o intelecto humano é algo eterno e separado. Segundo esta [colocação], o próprio intelecto seria algo divino, pois dizemos ser divino o que é eterno e separado. Já outros filósofos, assim como Aristóteles, colocaram o intelecto ser parte da alma. Segundo esta [colocação], o intelecto não é algo divino de modo simples, mas é [algo] diviníssimo entre tudo o que há em nós, por causa da maior conveniência que possui com as substâncias separadas, na medida em que sua operação é sem órgãos corpóreos. Entretanto, segundo qualquer uma destas colocações será necessário que a perfeita felicidade seja a operação deste ótimo segundo a virtude que lhe for própria. De fato, não pode haver operação perfeita, que é requerida à felicidade, a não ser da potência perfeita pelo hábito, que é [o hábito] da própria virtude segundo a qual a operação é tornada boa.

10. Que a felicidade consiste na operação especulativa.

Pelo que foi dito acima no livro VI, é manifesto que a operação especulativa é [operação] do intelecto segundo sua própria virtude, isto é, segundo a sabedoria de modo principal, a qual compreende o intelecto e a ciência. E que em tal operação consiste a felicidade, iremos demonstrar através de seis argumentos, [que virão a seguir].



11. Primeiro argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é ótima considerada tanto a potência quanto o objeto.

Já foi anteriormente explicado que a felicidade é a operação ótima. Ótima, porém, entre as operações humanas é a especulação da verdade, o que é evidente por duas coisas. Primeiro, por parte da potência. Daqui é evidente que esta operação é ótima assim como o intelecto é ótimo entre as coisas que há em nós, como anteriormente explicado. Segundo, por parte do objeto. Segundo isto, também esta operação é ótima, porque entre todos os cognoscíveis são ótimas as [coisas] inteligíveis, e principalmente as divinas. Assim, na especulação delas consiste a perfeita felicidade humana.

12. Segundo argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é a mais contínua das operações, por menos utilizar-se do corpo.

Conforme foi mostrado no livro primeiro, a felicidade é maximamente contínua e permanente. Ora, entre todas as operações humanas continuíssima é a especulação da verdade. De fato, é manifesto que mais continuamente pode o homem perseverar na especulação da verdade do que em qualquer outra operação. E a razão disto é porque é necessário interromper a nossa operação por causa do trabalho que não pode continuamente realizar. O trabalho e a fadiga, porém, acontecem em nossas operações por causa da possibilidade do corpo, que é alterado e removido de sua disposição natural. De onde que, como o intelecto em sua operação minimamente se utiliza do corpo, segue-se que um trabalho e fadiga mínimos advirão à sua operação, a qual nula seria se o intelecto ao especular não necessitasse dos fantasmas existentes nos órgãos corporais. Assim, fica evidente que a felicidade é maximamente encontrada na especulação da verdade por causa de sua felicidade.

13. Terceiro argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A contemplação da sabedoria é deleitabilíssima.

Conforme está dito no livro primeiro, julgamos comumente que a deleitação é adjunta à felicidade. Porém, entre todas as operações da virtude deleitabilíssima é a contemplação da sabedoria, conforme é manifesto e concedido por todos. De fato, a filosofia possui na contemplação da sabedoria deleições admiráveis, quanto à pureza e quanto à firmeza. A pureza de tais deleições provém de serem acerca de coisas imateriais. A firmeza delas é tomada segundo que são acerca de coisa imutáveis. Quem, de fato, se deleita acerca das coisas materiais, incorre em uma certa impureza de afeto, pelo fato de ocupar-se acerca do que é inferior. E quem se deleita acerca das coisa mutáveis, não pode possuir firme deleitação, porque mudada a coisa ou corrompido aquilo que trazia deleitação, cessa a deleitação, e às vezes se transforma em tristeza.

A especulação da verdade, porém, pode sê-lo de dois modos. A primeira consiste na inquisição da verdade. A segunda consiste na contemplação da verdade já descoberta e conhecida, a qual é mais perfeita, sendo o término e o fim da inquisição. De onde que é maior a deleitação que há na consideração da verdade já conhecida do que na inquisição dela, sendo por isso que Aristóteles diz que mais deleitavelmente vivem aqueles que já conhecem a verdade. De onde que a perfeita felicidade não consiste em qualquer especulação, mas naquela que é segundo [a contemplação da verdade].

14. Quarto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é a que possui maior suficiência.

Foi mostrado no livro primeiro que a suficiência per se é requerida pela felicidade. Tal suficiência per se, porém, é maximamente encontrada acerca da operação especulativa, para qual o homem não necessita senão das coisas que são a todos necessárias para a vida comum. Se, entretanto, a alguém dermos o que for suficientemente necessário à vida, ainda de mais necessitará o homem virtuoso segundo a virtude moral. De fato, para a sua operação o homem justo necessitará de outras coisas. Primeiro, necessitará daqueles aos quais deverá agir com justiça. Segundo, necessitará das coisas com as quais opere a justiça. E a mesma razão vale para o temperante e para o forte, e para os outros virtuosos morais. Mas não é assim acerca do sábio especulativo, o qual pode especular a verdade mesmo que existe somente segundo si mesmo, porque a contemplação da verdade é operação inteiramente intrínseca não se dirigindo ao exterior, e tanto alguém mais poderá, existindo sozinho, especular acerca da verdade, quanto mais for perfeito na sabedoria. Isto, [entretanto], não se diz porque a sociedade não ajude à contemplação, já que no livro oitavo foi dito que duas pessoas vivendo juntas podem intelegir e agir mais. Assim, embora o sábio seja ajudado pelos outros, todavia entre todos é o que mais a si é suficiente para sua operação própria. De modo que é evidente que a felicidade é maximamente encontrada na operação da sabedoria.

15. Quinto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. Somente a especulação da sabedoria é amada por causa de si mesmo e não por causa de outro.

Foi mostrado no livro primeiro que a felicidade é apetecível per se de tal maneira que de nenhum modo é apetecida por causa de outro. Ora, isto aparece somente na especulação da sabedoria, que é amada por causa de si mesmo e não por causa de outro. De fato, nada é acrescentado ao homem pela contemplação da verdade além da própria especulação da verdade. Nos operáveis exteriores, porém, sempre o homem adquire algo além da própria operação, ou mais ou menos, como por exemplo, a honra e a graça perante os outros, que não é adquirida pelo sábio de sua contemplação, a não ser por acidente, na medida em que enuncia a verdade contemplada aos outros, o que já pertence à ação exterior. Assim, portanto, é evidente que a felicidade maximamente consiste na operação da contemplação.



16. Sexto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A felicidade consiste num certo descanso.

Há ainda uma outra condição da felicidade que não foi anteriormente mencionada, segundo a qual a felicidade consiste num certo descanso [vacatio]. Alguém é dito descansar quando não lhe resta mais nada para agir, o que acontece quando alguém já chegou ao [seu] fim. Nós trabalhamos operando, para que cheguemos a repousar no fim, que é descansar.

Deve-se, entretando, considerar que mais acima o filósofo tinha dito que o repouso é por causa da operação, [o que parece contradizar a afirmação presente de que a operação é por causa do repouso]. [Quanto a isto deve-se dizer que anteriormente o filósofo tinha-se referido] ao repouso que interrompe a operação antes da consecução do fim por causa da impossibilidade da continuação do operar, o qual repouso se ordena à operação como a um fim. Já o descanso [vacatio] é o repouso no fim ao qual se ordena a operação. De modo que à felicidade, que é o fim último, maximamente competirá o descanso.

O descanso não é encontrado nas operações das virtudes práticas, das quais as principais são aquelas que consistem nas coisas políticas, na medida em que são ordenantes do bem comum, e nas coisas da guerra, pelas quais o próprio bem comum é defendido contra os inimigos. [Tanto a uma quanto a outra] destas obras não compete o descanso. Acerca das operações da guerra isto é inteiramente manifesto, porque ninguém elegeria fazer ou preparar uma guerra somente por guerrear, o que seria possuir descanso nas coisas da guerra. Quanto às coisas políticas é também manifesto que nelas não há descanso, porque os homens pretendem adquirir a felicidade através da vida política, mas de maneira que tal felicidade seja outra coisa que não a vida política. Esta é, de fato, a felicidade especulativa, à qual toda a vida política parece ordenada, na medida em que pela paz, a qual pela ordenação da vida política é estabelecida e conservada, é dada ao homem a faculdade de contemplar a verdade.

Se, portanto, entre todas as ações das virtudes morais se sobressaem as políticas e as da guerra, tanto pela beleza, é porque são as mais honoráveis, quanto pela magnitude, porque são acerca

do bem máximo, que é o bem comum, e tais operações não possuem descanso em si mesmo, sendo feitas por causa do apetite de outro fim, não sendo elegíveis por causa de si mesmas, não haverá nas operações das virtudes morais perfeita felicidade. Mas a operação do intelecto, que é especulativa, difere destas operações segundo a razão de a ela nos aplicarmos, porque o homem descansa em tais operações por causa delas mesmo, de tal maneira que nenhum outro fim além delas mesmo apetece.

Assim, portanto, fica evidente que a perfeita felicidade do homem consiste na contemplação do intelecto.



17. A vida que descansa na contemplação da verdade se compara à vida moral assim como a divina à humana.

A vida que descansa na contemplação da verdade é melhor do que a vida que é segundo o homem. De fato, sendo o homem composto de corpo e alma, possuindo uma natureza sensitiva e intelectiva, a vida [equilibrada] do homem parece consistir em que o homem segundo a razão ordene os afetos e as operações sensíveis e corporais. Somente descansar na operação do intelecto, porém, parece ser próprio das substâncias superiores, nas quais é encontrada somente a natureza intelectiva, da qual [os homens] participam segundo o intelecto. Por isso, deve-se sublinhar que o homem assim vivendo, isto é, descansando na contemplação, não vive enquanto homem, o qual é composto de diversos, mas segundo que algo de divino nele existe, na medida em que segundo o intelecto participa da semelhança divina.

Concluimos, portanto, que assim como o intelecto, por comparação aos homens, é algo de divino, assim também a vida especulativa, que é segundo o intelecto, compara-se à vida moral, assim como a divina à humana.

18. Refuta-se a afirmação segundo a qual o homem não deve descansar na especulação do intelecto.

Houve alguns poetas que exortaram a que o homem devesse pretender saber o que é humano, e os mortais saber o que é mortal.

Aristóteles declara falsa esta colocação, porque o homem deve pretender a imortalidade o quanto possa, e fazer tudo o que puder para que viva segundo o intelecto, que é o ótimo entre as coisas que há no homem, o qual é imortal e divino. Já foi dito no livro IX que [para] cada coisa [sua] melhor parte é aquela que é mais principal nela, porque todas as outras são como que [seus] instrumentos. Assim, na medida em que o homem vive segundo a operação do intelecto, vive segundo a vida maximamente a si própria. Seria, entretanto, inconveniente, se alguém escolhesse viver não segundo a vida que lhe é própria, mas segundo a vida de algum outro. De onde que inconvenientemente afirmaram aqueles que exortaram a que o homem não devesse descansar na especulação do intelecto. E isto não é contra aquilo que foi dito antes, que [a vida segundo a qual descansamos na especulação do intelecto] não é segundo o homem, mas acima do homem: não é, de fato, segundo o homem quanto à natureza composta, mas é, todavia, propriíssima segundo o homem quanto àquilo que é principalíssimo no homem. Esta vida, na verdade, é encontrada perfeitissimamente nas substâncias superiores, nos homens todavia imperfeitamente e como que participativamente. E todavia este pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem. Assim, portanto, é patente, que aqueles que descansam na especulação da verdade são maximamente felizes, tanto quanto o homem nesta vida pode ser feliz.



19. Que existe uma felicidade secundária que consiste na operação das virtudes morais.

Embora a felicidade é primeiro e principalmente segundo a especulação do intelecto, existe uma outra felicidade [de modo] secundário, a qual consiste nas operações das virtudes morais. Sendo aquele que descansa na especulação da verdade felicíssimo, secundariamente é feliz aquele que vive segundo a virtude da prudência, a qual dirige todas as virtudes morais. Assim como a felicidade especulativa é atribuída à sabedoria, que compreende em si os outros hábitos especulativos como algo existente de modo principal, assim também a felicidade ativa, que é segundo as operações das virtudes morais, é atribuída à prudência, a qual é perfectiva de todas as virtudes morais, conforme mostrado no livro sexto.

As operações que o são segundo as outras virtudes ativas são operações humanas, porque são acerca das coisas humanas. São, de fato, acerca das coisas exteriores, que vem para uso do homem, acerca do corpo e das paixões da alma. A estas coisas, por uma certa afinidade, se apropriam as virtudes morais. Porém a virtude moral vai sempre unida à prudência intelectual existente [na virtude] segundo uma certa afinidade e vice versa. Isto porque, [por um lado], os princípios da prudência são tomados segundo as virtudes morais, cujos fins são princípios da prudência, [enquanto que por outro lado], a retidão das virtudes morais é tomada segundo a prudência, porque ela faz a reta eleição das coisas que [se fazem tendo em vista àquele] fim, como é patente pelas coisas que foram ditas no livro sexto. As virtudes morais e a prudência estão simultaneamente ligadas às paixões, porque segundo estas ambas as paixões são modificadas. As paixões, porém, pertencendo à parte sensitiva, são comuns a todo o composto de corpo e alma. De onde que é evidente que tanto a virtude moral quanto a prudência são acerca do composto. As virtudes do composto, porém, propriamente falando, são humanas, na medida em que o homem é composto de corpo e alma. De onde que a vida que é segundo [as virtudes morais e a prudência] é humana, a qual é dita vida ativa. Por consequência, a felicidade que consiste nesta vida [ativa], é humana. Mas a vida e a felicidade especulativa, que é própria do intelecto, é separada e divina.



20. *Que o homem feliz necessita dos bens exteriores.*

O homem feliz necessita dos bens exteriores. De fato, a natureza humana não é suficiente para especular, por causa da condição do corpo, que para o seu sustento necessita das coisas exteriores. Já a substância intelectual incorpórea é suficiente per se para a especulação. Para que, portanto, o homem especule, o primeiro trabalho é possuir um corpo são, porque pela enfermidade se debilitam as forças sensitivas, das quais o homem se utiliza na especulação, distraindo também a intenção da mente da atenção da especulação. Necessita também o homem da comida e da nutrição do corpo [e] de todas as demais coisas, que são a si necessárias à vida humana.

Todavia, ainda que não aconteça que alguém seja feliz segundo a felicidade desta vida sem os bens exteriores necessários à vida humana, todavia não se deve estimar que para que alguém se torne feliz, necessite de muitas e grandes riquezas. De fato, a natureza necessita de poucas [coisas]. Será suficiente para a felicidade, que o homem tenha de bens exteriores o tanto para que possa operar o que é virtuoso. Isto porque, se alguém operar segundo a virtude, será a sua vida feliz, já que a felicidade consiste na operação da virtude, assim como já foi explicado.

21. Como o homem feliz está para com Deus.

O homem feliz segundo a felicidade especulativa, porque opera segundo o intelecto contemplando a verdade, colocando os seus cuidados nos bens do intelecto, parece estar otimamente disposto, na medida em que possui excelência naquilo que é ótimo ao homem, e é amadíssimo por Deus. De fato, supondo, como é da verdade da coisa, que Deus tenha cuidados e providência acerca das coisas humanas, é razoável que se deleite acerca dos homens daquilo que é ótimo neles, e que é semelhançíssimo a Deus. Trata-se do intelecto, como é patente de tudo o que foi dito. Conseqüentemente, é razoável que Deus maximamente beneficie àqueles que amam o intelecto, e honram o próprio bem do intelecto preferindo-o a todos os outros, como o próprio Deus cuida daqueles que operam retamente o bem. Ora, é evidente que todas estas coisas citadas convêm ao [homem] sábio. De fato, o homem sábio ama e honra o intelecto, que é maximamente amado por Deus entre as coisas humanas. O sábio também opera bem e retamente. Conclui-se, portanto, que o sábio seja amadíssimo por Deus. Ora, será felicíssimo o homem que for maximamente amado por Deus, que é fonte de todos os bens. De onde se conclui também segundo isto, que já que a felicidade do homem é dita ser pelo fato de que é amado por Deus, que o sábio é maximamente feliz.

IV. DO FIM DA VIRTUDE TOMADO EM RELAÇÃO AO BEM COMUM

1. *Coloca-se o esquema do que se vai tratar.*

Depois que o filósofo determinou acerca do fim da virtude, considerada no próprio homem virtuoso, que é a deleitação ou felicidade, pretende agora determinar acerca de outro fim da virtude, que é tomado por relação ao bem comum, mostrando que além da doutrina moral já exposta, é necessária uma outra ciência legislativa que vise ao bem comum. De fato, além do que já foi dito acerca da felicidade, das virtudes, da amizade e da deleitação, resta ainda mais a dizer. Isto porque para que alguém se torne virtuoso não basta conhecer a doutrina moral já exposta, é necessário o costume de uma vida boa. Para adquirir esse costume é necessário que se coloquem leis. Para que se coloquem as leis, porém, é necessário que o homem se torne legislador, [com o que poderá visar ao bem comum]. [Como, porém, não basta que se diga que o homem deve tornar-se legislador, devendo-se] mostrar como alguém pode tornar-se legislador, Aristóteles explicará como faria isto em seguida nos livros da Política, aonde tratará, dentre outras coisas, acerca da ciência legislativa. Esta última parte da Ética, portanto, é na verdade uma introdução à Política.

2. Como, depois de se ter tratado acerca da ciência moral, ainda falta que o que a ouviu se torne bom.

[Não é suficiente para a ciência moral que o homem apenas conheça a virtude]. O fim da ciência que é acerca dos operáveis não é conhecer e especular os [operáveis] singulares, como acontecia nas ciências especulativas, mas sim praticá-las. Por isso não é suficiente para a ciência moral que alguém conheça a virtude, devendo ela também procurar que alguém a tenha segundo o hábito e que a use segundo o ato. [Portanto, deveremos agora em seguida investigar como alguém pode tornar-se boa e operante do que é bom], [coisas que o somos segundo a virtude].

3. Como, para que alguém se torne bom, não é suficiente o discurso persuasivo.

Se os sermões persuasivos fossem por se suficientes para tornar os homens aplicados, muitas e grandes recompensas seriam devidas a alguém por causa da arte de persuadir ao bem. Mas não é assim universalmente.

De fato, vemos que os discursos persuasivos podem provocar e mover ao bem os jovens liberais, os quais não estão sujeitos aos vícios e às paixões, e que possuem nobres costumes, sendo aptos às operações das virtudes, verdadeiramente amando o bem. Tais pessoas, que são bem dispostas às virtudes, são provocadas à perfeição da virtude pelas boas exortações.

Mas muitos homens não podem pelos discursos ser provocados à bondade, porque não obedecem à vergonha que teme a torpeza, sendo mais obrigados pelo temor das penas. De fato, não se afastam das más obras por causa de sua torpeza, mas por causa das penas que temem, porque vivendo segundo as paixões, e não segundo a razão, pelas quais paixões estas mais crescem neles, e fogem das tristezas contrárias às deleitações procuradas. Estas pessoas não [compreendem] aquilo que é verdadeiramente bom e deleitável, nem também a doçura de seu gosto podem perceber. Tais homens não podem ser mudados por nenhum discurso.

Para que alguém pelo discurso seja mudado, requer-se que se proponha ao homem algo que [ele] aceite. Aquele, porém, para quem o bem honesto não tem sabor, mas é inclinado às paixões, não aceita o que é proposto pelo discurso induzente à virtude. De onde que não é possível, ou pelo menos não é fácil, que alguém pelo discurso possa mudar o homem daquilo que ele compreende por antigo costume. Assim como também nas [coisas] especulativas, não pode ser reduzido à verdade aquele que firmemente se adere a princípios contrários, os quais, nos operáveis, são proporcionados pelos fins, conforme acima foi dito.



4. Como, para que alguém se torne bom, requer-se o costume.

Muito nos deve ser querido, se possuindo tudo aquilo pelo qual os homens parecem se tornar virtuosos, alcancemos a virtude. Acerca disto, [os filósofos colocaram] três opiniões. Alguns dizem que os homens se tornam bons pela natureza, por exemplo, pela compleição natural com a impressão dos corpos celestes. Outros dizem que os homens se tornam bons pelo exercício. Já outros, finalmente, dizem que os homens se tornam bons pela doutrina.

As três opiniões [acima colocadas] são de algum modo verdadeiras, [o que pode ser mostrado conforme se segue]. A disposição natural aproveita para a virtude, conforme já explicado no livro sexto. Tal virtude natural, é, porém, imperfeita, conforme explicado no mesmo livro. Para a sua perfeição exige-se que sobrevenha a perfeição do intelecto ou da razão. [Como, porém, não é somente a perfeição do intelecto que] se requer à virtude, exigindo-se também a retidão do apetite, faz-se necessário também o costume pelo qual o apetite é inclinado ao bem.

[Podemos concluir que] é evidente que o que pertence à natureza não está em nosso poder. Também já foi dito que o discurso e a doutrina não possuem eficácia em todos, sendo necessário, para que tenham eficácia em alguém, que a alma do ouvinte esteja preparada por muitos bons costumes para se alegrar com o bem e odiar ao mal, assim como é necessário para a terra que esteja bem lavrada para que se nutra com a boa semente. De fato, o bom discurso ouvido está para a alma assim como a semente está para a terra. Aqueles, portanto, que vivem segundo as paixões, não ouvirão livremente os discursos exortatórios, nem também os entenderão, de tal maneira que julgam ser bom aquilo ao qual são induzidos. De onde que não podem ser persuadidos por alguém. E para que falemos universalmente, a paixão que domina estabelecida no homem pelo costume, não cede ao discurso somente, sendo necessário usar de violência, para que o homem seja compelido ao bem. E assim é evidente que, para que o discurso exortatório tenha eficácia em alguém, é necessário pré existir o costume, pelo qual o homem adquire o costume próprio à virtude, de tal maneira que ame o bem honesto e abomine o que é torpe.



5. Como para o bom costume se requer a legislação.

É difícil que alguém, desde a sua juventude, seja guiado à virtude segundo os bons costumes, a não ser que se nutra debaixo das boas leis, pelas quais uma certa necessidade é induzida no homem para o bem. De fato, que alguém viva segundo a temperança, abstendo-se do que é deleitável, e segundo a perseverança, de tal maneira que não se afaste do bem por causa dos trabalhos e tristezas, não deleitável a muitos homens, e especialmente aos jovens, que são prontos às deleitações. E por isso é necessário que a educação das crianças e as suas descobertas sejam ordenadas pelas boas leis, pelas quais de alguma forma são compelidos pela força a acostumarem-se ao bem, o qual, quando já tiverem alcançado o costume, não lhe será triste, mas mais deleitável.

[Porém] não é suficiente que os homens somente enquanto são jovens sejam bem educados segundo as leis, mas também mais quando alguém se tornou homem [adulto] importa que encontre caminhos honestos para operar e que em tais caminhos se acostume. Para isto necessitamos de leis, não somente no princípio [da vida], mas também universalmente por toda a vida do homem. De fato, muitos há que mais obedecem à necessidade, isto é, à coação, do que ao discurso.



6. Como, em decorrência do que foi dito, é necessário que o homem se torne legislador.

Embora, conforme já explicado, a legislação seja necessária à educação e às operações dos homens, todavia somente na cidade dos Lacedemônios e em poucas outras o legislador cuidou de ordenar nas leis acerca da educação das crianças e dos caminhos descobertos para operar. Na maioria das cidades, porém, tais coisas são negligenciadas. É, portanto, ótimo que se tenha um cuidado correto acerca da educação das crianças, e das ações virtuosas dos cidadãos segundo a pública autoridade, de tal maneira que o homem seja instruído para que possa operar estas coisas idoneamente. Como, porém, em geral os homens negligenciam estas coisas, não exibindo para isto cuidados públicos, parece ser conveniente para cada pessoa particular que confirmem aos filhos e amigos algo para que sejam virtuosos, o que maximamente pode ser feito se o homem se torna legislador, isto é, se o homem adquire idoneidade pela qual possa fazer leis corretas. De maneira que ser legislador compete de modo principal à pessoa pública, secundariamente, todavia, também compete à pessoa particular.

[Em um certo sentido, é mais importante que seja legislador a pessoa particular do que a pública]. É manifesto que os cuidados [universais], que são tomados pelas pessoas públicas, às quais pertence o fazer as leis, são tomados através das leis. Não difere, porém, para o presente propósito, se isto é feito através de leis escritas ou não escritas, ou se pelas leis muitos são instruídos ou um só. Assim, [pertence] à mesma natureza que algum pai de família instrua os seus filhos ou alguns poucos domésticos através de um discurso exortativo ou por escrito, e que algum príncipe faça alguma lei escrita para ordenar a toda a multidão da cidade. De fato, assim como as leis públicas e os costumes por ele introduzidos estão para a cidade, assim os discursos [do pai de família] e os costumes por eles introduzidos estão para a casa. Há somente esta diferença: que o discurso paterno não possui força coativa plena, assim como o discurso do rei. Conseqüentemente, quanto a algo, [o ser legislador] mais competirá à pessoa privada do que à pública, porque os filhos amam os pais e facilmente obedecem à amizade natural, que é a dos filhos para com os pais. Assim, portanto, ainda que o discurso do rei mais possa pela via do temor, todavia o discurso paterno mais pode pela via do amor, a qual é mais eficaz naqueles que não estão

totalmente mal dispostos.





7. Como é importante a aquisição da ciência legislativa para aquele que deseja aproveitar os outros.

[Aquele que deseja bem operar deve procurar o conhecimento do universal]. Qualquer disciplina, que é útil no geral, possui algumas diferenças acerca dos particulares. Por exemplo, na arte medicinal é universal que seja útil aos febricitantes a abstinência e o repouso, para que a natureza não seja agravada pela abundância de comida e o calor não seja estimulado pelo movimento. Mas talvez a algum homem febricitante isto não será de serventia, porque a abstinência e o repouso, para que a natureza não seja agravada pela abundância de comida e o calor não seja estimulado pelo movimento. Mas talvez a algum homem febricitante isto não será de serventia, porque a abstinência imensamente debilitaria a força, e talvez algum febricitante necessitasse de movimento para que com isso removesse os humores mais grossos. Porém o médico, ou qualquer outro artífice operativo fará algo otimamente se conhecer de modo universal [o seu ofício]. Isto porque as ciências são acerca do universal, podendo curar otimamente aquele que pela ciência universal procede a curar algum particular. Não, todavia, somente deste modo o médico pode curar, porque, quanto à cura de algum homem particular, nada impede que alguém o cure, mesmo se desconhece [o que é] universal, na medida em que por causa da experiência tivesse considerado diligentemente os acidentes daquele homem particular. É assim, de fato, que vemos que alguns são ótimos médicos de si mesmos, por causa de serem experientes acerca dos próprios acidentes, não sendo, todavia, capazes de ajudarem a outros. Portanto, embora alguém sem a ciência universal possa bem operar acerca de algum particular, todavia, aquele que deseja tornar-se artífice deve procurar o conhecimento universal.

[Podemos aplicar o que foi dito àquele que deseja usar de cuidado para tornar os outros bons]. O que foi dito também se aplica àqueles que tomam a seus cuidados o tornar a outros bons. De fato, é possível que, sem arte e ciência, pelas quais conhecemos o universal, alguém possa tornar a este ou aquele homem bom, por causa da experiência que possui e si mesmo. Todavia, se alguém quer por seus cuidados tornar melhor a outros, sejam muitos ou poucos, deve tentar alcançar a ciência universal das coisas pelas quais alguém se torna bom, isto é, que se torne legislador, conhecendo a arte pela qual as leis são bem colocadas, já que é

pelas leis que nos tornamos bons, conforme já foi explicado. De fato, em todas as coisas importa que alguém não somente conheça o que é singular, mas também que possua ciência do que é comum, porque talvez ocorrerão coisas que estejam compreendidas sob a ciência comum, não todavia sob o conhecimento dos acidentes singulares.



8. Como alguém pode tornar-se legislador.

Do que foi dito conclui-se que, sendo conveniente ao homem que se torne legislador, é necessário que agora tratemos de como alguém poderá tornar-se legislador, se pelo costume, ou pela doutrina, ou como por este ou aquele modo.

A melhor coisa é que nós mesmos tratemos da legislação e universalmente de toda a maneira de govenar, do que faz em parte a [ciência] legislativa. [Para tanto, Aristóteles escreveu um tratado de Política, dividido em oito livros, que se segue ao tratado de Ética]. No primeiro livro, colocará alguns princípios de política. No livro segundo, tratará acerca do que foi dito pelos antigos sábios acerca desta matéria. Em seguida, do livro terceiro ao livro sétimo, considerará quais as formas de governo que salvam as cidades, isto é, as formas de governar corretas, que são o reino, a aristocracia e a política, e quais as que a corrompem, isto é, as formas de governar perversas, que são a tirania, que é de um só, a oligarquia e a democracia. E também há de se considerar o que conserva e corrompe cada uma destas formas de governar. Depois disso, irá se considerar qual é a forma de governar ótima, como deve ser ordenada, e de que leis e costumes se utiliza.

Aqui assim, portanto, terminam os livros de Ética e se iniciam os livros da Política.