Livro 10

O Prazer e a Felicidade

- Lição 1: O Prazer
- Lição 2: Opiniões sobre o Prazer como um Bem
- Lição 3: O Prazer Não É um Bem segundo Platão
- Lição 4: Um Quarto Argumento de que o Prazer Não É um Bem
- Lição 5: O Prazer Não É Movimento nem Processo de Mudança
- Lição 6: A Natureza e as Propriedades do Prazer
- Lição 7: Os Prazeres Diferem em Espécie
- Lição 8: A Moralidade dos Prazeres
- Lição 9: A Natureza da Felicidade
- Lição 10: A Felicidade, uma Atividade segundo a Virtude Mais Elevada
- Lição 11: A Felicidade e o Ócio
- Lição 12: A Felicidade e as Virtudes Morais
- Lição 13: A Felicidade e os Bens Exteriores
- Lição 14: A Necessidade da Virtude
- Lição 15: O Homem Deve Ser Capaz de Legislar
- Lição 16: Como Aprender a Ciência da Legislação

Lição 1: O Prazer

> *Depois destas matérias, talvez convenha passar a tratar da deleitação. [1953]*
>
> *Pois parece que ela sobretudo é apropriada ao nosso gênero, razão pela qual educam os jovens governando-os com deleitação e tristeza. [1955]*
>
> *Parece também que é de máxima importância para a virtude moral alegrar-se com aquilo que se deve e odiar aquilo que se deve. Pois estas coisas se estendem por toda a vida, tendo inclinação e poder para a virtude e para a vida feliz; pois escolhem as coisas deleitáveis e fogem das tristes. E por causa de tais coisas de modo algum se deverá, ao que parece, fazer a escolha. [1956]*
>
> *E, por outro lado, comportam também muita dúvida. Pois uns dizem que a deleitação é um bem, outros, ao contrário, que é algo muito mau; alguns destes talvez persuadidos de que assim é, outros, porém, julgando ser melhor para a nossa vida declarar que a deleitação é dos maus, ainda que não o seja; pois muitos se inclinam para ela e servem às deleitações, razão pela qual é preciso conduzi-los ao contrário, pois assim chegariam ao meio-termo. [1958]*
>
> *Mas talvez isto não seja bem dito; pois, acerca daquelas coisas que estão nas paixões e nas ações, os discursos são menos dignos de fé do que as obras. Quando, pois, dissoam daquilo que é segundo o sentido, são desprezados e destroem também a verdade juntamente consigo. Pois quem vitupera a deleitação, sendo às vezes visto desejá-la, parece inclinar-se para ela como se toda ela fosse tal; pois distinguir não é próprio da maioria. Parecem, portanto, os discursos verdadeiros ser utilíssimos não só para o saber, mas também para a vida; pois, sendo concordes com as obras, são cridos, razão pela qual movem os que os entendem a viver também segundo eles. [1960]*
>
> *Sobre tais coisas, pois, foi dito o suficiente; passemos agora ao que foi dito sobre a deleitação. [1963]*

1953. ***Depois destas matérias, sobre a deleitação*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca das virtudes morais e intelectuais e também acerca da continência e da amizade, que têm certa afinidade com a virtude, neste décimo livro pretende determinar acerca do fim da virtude.

E primeiro acerca do fim da virtude que é do homem em si mesmo;

segundo, porém, acerca do fim da virtude em relação ao bem comum, que é o bem de toda a cidade, ali: ***se, pois, também sobre estas coisas*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro determina acerca da deleitação, que por alguns é posta como fim da virtude;

segundo determina acerca da felicidade, que segundo todos é o fim da virtude, ali: ***ditas, porém, estas coisas que dizem respeito às virtudes*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, a modo de proêmio, mostra que se deve determinar acerca da deleitação;

segundo prossegue o seu propósito, ali: ***Eudoxo, pois, a deleitação*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro propõe aquilo que pretende.

1954. E diz que, depois do que foi dito, é consequente que de passagem, isto é, brevemente, se trate da deleitação. Havia, com efeito, tratado acima, no sétimo livro, da deleitação enquanto é matéria da continência, donde a sua consideração versava principalmente sobre as deleitações sensíveis e corporais; agora, porém, pretende determinar acerca da deleitação enquanto se junta à felicidade e por isso determina principalmente acerca da deleitação inteligível e espiritual.

1955. Segundo, ali: ***pois sobretudo*** etc., prova por três razões que se deve tratar da deleitação.

A primeira delas se toma da afinidade da deleitação conosco. Pois parece que a deleitação sumamente e de modo conatural é apropriada ao gênero humano, e por isso os oiakizontes, isto é, os governadores das casas, educam sobretudo as crianças por meio da deleitação e da tristeza; pois, querendo movê-las para o bem e afastá-las do mal, empenham-se em deleitar as que agem bem, por exemplo com alguns pequenos presentes, e em entristecer as que agem mal, por exemplo com açoites. E porque a filosofia moral considera as coisas humanas, pertence à moral considerar acerca da deleitação.

1956. Apresenta a segunda razão ali: ***parece, porém*** etc. A qual se toma por comparação com a virtude. E diz que sumamente parece pertencer à virtude moral que o homem se alegre com aquilo que se deve e odeie aquilo que se deve e se entristeça com isso; pois a virtude moral consiste principalmente na ordenação do apetite, a qual se conhece pela ordenação da deleitação e da tristeza, que acompanham todos os movimentos apetitivos, como acima se disse no segundo livro. E isto é o que acrescenta, que estas coisas, a saber, a deleitação e a tristeza, se estendem a tudo o que pertence à vida humana e têm grande poder para que o homem seja virtuoso e viva felizmente, o que não pode acontecer se ele se deleita ou se entristece desordenadamente;

1957. pois os homens frequentemente escolhem as coisas deleitáveis, ainda que más, e fogem das tristes, ainda que boas. De modo algum, porém, parece que o homem que quer ser virtuoso e feliz deva escolher a deleitação e a fuga da tristeza por causa de tais coisas, a saber, por causa de incorrer em algumas más operações ou de carecer das obras da virtude; e, ao contrário, pode dizer-se que não se deve fazer o mal ou evitar o bem por causa de tais coisas, isto é, por causa de

receber as coisas deleitáveis e fugir das tristes. E assim fica claro que ao filósofo moral pertence considerar acerca da deleitação, assim como acerca da virtude moral e da felicidade.

1958. Apresenta a terceira razão ali: ***e, por outro lado*** etc. A qual se toma da dúvida existente acerca da deleitação.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro enumera as diversas opiniões acerca da deleitação, das quais se prova a dúvida;

segundo reprova algo que foi dito nas opiniões, ali: ***mas talvez*** etc.

Diz, pois, primeiro que por outra razão se deve determinar acerca da deleitação e da tristeza, porque comportam muita dúvida. O que fica claro da diversidade dos que falam acerca delas:

1959. com efeito, alguns dizem que o prazer é algo bom, enquanto outros, ao contrário, dizem que o prazer é algo muito ruim. E isto de modos diversos: pois alguns dizem isto porque estão persuadidos de que assim se dá e assim creem dizer a verdade; outros, porém, ainda que não creiam ser verdade que o prazer seja algo ruim, julgam contudo ser melhor para a nossa vida declarar que o prazer é algo ruim, ainda que não o seja, a fim de retrair os homens do prazer para o qual muitos se inclinam e ao qual se põem a serviço; e por isso é preciso conduzir os homens ao contrário, isto é, para que abominem os prazeres, declarando-os maus; pois assim se chegará ao meio-termo, isto é, para que o homem use dos prazeres com moderação.

1960. Em seguida, quando diz: ***mas talvez isto*** etc., rejeita aquilo que por último foi dito. Pois não parece ser bem dito que os homens declarem falsamente que os prazeres são maus, para que os homens sejam retraídos deles, porque, no tocante às ações e paixões humanas, dá-se menos crédito às palavras do que às obras; pois, se alguém faz aquilo que diz ser mau, provoca mais pelo exemplo do que dissuade pela palavra.

1961. E a razão disto é que cada um parece escolher aquilo que lhe parece ser bom em particular, matéria em torno da qual estão as paixões e as operações humanas; quando, portanto, as palavras de alguém dissoam das obras que nele aparecem sensivelmente, tais palavras são desprezadas e, por consequência, destrói-se a verdade que por elas é dita. E assim acontecerá no caso proposto:

1962. pois, se alguém, vituperando todo prazer, alguma vez fosse visto inclinar-se a algum prazer, daria a entender que todo prazer seria digno de ser escolhido; pois a multidão do vulgo não pode determinar, distinguindo que isto é bom e aquilo é mau, mas indistintamente toma por bom aquilo que num só caso aparece como bom. Assim, portanto, as palavras verdadeiras parecem ser úteis não só para a ciência, mas também para a boa vida; pois nelas se crê enquanto concordam com as obras, e por isso tais palavras provocam aqueles que entendem a verdade delas a viver segundo elas.

1963. Por último, concluindo a modo de epílogo, diz que sobre tais coisas foi dito o suficiente, mas que é preciso proceder àquelas coisas que foram ditas por outros acerca do prazer.

Lição 2: Opiniões sobre o Prazer como um Bem

> *Eudoxo, portanto, julgava que o prazer é um bem, pelo fato de ver que todos os seres o desejam, tanto os racionais quanto os irracionais; ora, em todos os casos o que é digno de ser escolhido é adequado e bom, e sobretudo o mais poderoso; e o fato de que todas as coisas são levadas ao mesmo objeto anuncia que ele é o ótimo para todas; pois cada coisa encontra para si o seu bem, assim como também o alimento; portanto, o que é bom para todos, e o que todos apetecem, é um bem. [1964]*
>
> *Ora, as suas palavras eram cridas mais por causa da virtude de seu caráter do que por elas mesmas. Pois parecia ser temperado de modo diferente, de sorte que não parecia dizer isto como amigo do prazer, mas por assim ser segundo a verdade. [1966]*
>
> *Ora, não menos julgava ser isto manifesto a partir do contrário. Pois a tristeza, segundo ela mesma, deve ser fugida por todos; semelhantemente, portanto, o contrário é digno de ser escolhido. [1967]*
>
> *Ora, o máximo digno de ser escolhido é aquilo que escolhemos não por causa de outra coisa nem em vista de outra coisa. E é reconhecido que o prazer é tal: pois ninguém pergunta em vista de que alguém se deleita, como se o prazer, existindo por si mesmo, fosse digno de ser escolhido. [1968]*
>
> *E, acrescentado a qualquer dos bens, torna-o mais digno de ser escolhido; por exemplo, àquilo que é agir com justiça e ser temperado. Assim, o bem é aumentado por ele. [1969]*
>
> *Ora, este argumento parece anunciar que ele é um bem, e nada mais do que outro; pois toda coisa, com outro bem, é mais digna de ser escolhida do que solitária. [1970]*
>
> *E por um argumento deste tipo também Platão destrói a tese de que o prazer é bem por si; pois a vida deleitável é mais digna de ser escolhida com a prudência do que sem ela; ora, se o misto é melhor, o prazer não é bem por si, pois nada, acrescentado ao que é bem por si, o torna mais digno de ser escolhido. [1971]*

> *Ora, é manifesto que nenhuma outra coisa será bem por si, se se torna mais digna de ser escolhida quando com algo dos bens que são bons segundo si mesmos. Que é, portanto, tal coisa de que também nós participamos? Pois é uma tal coisa que se busca. [1973]*
>
> *Ora, os que objetam que não é bem aquilo que todos apetecem não dizem nada. Pois aquilo que parece a todos, dizemos que é. E quem destrói esta crença não diz coisas de modo algum mais críveis. Pois, se só as coisas que apetecem sem intelecto o apetecessem, haveria algo no que se diz; mas, se também as que têm sabedoria o fazem, como dirão algo? Talvez também nos maus haja algum bem natural melhor do que eles mesmos, que apetece o bem próprio. [1974]*
>
> *Ora, também não parece ser bem dito a respeito do contrário. Pois não dizem que, se a tristeza é mal, o prazer seja bem; pois também o mal se opõe ao mal, e ambos àquilo que não é nem um nem outro. Dizendo isto, não dizem mal, mas contudo, naquilo que foi dito, não dizem a verdade. Pois, sendo ambos males, ambos deveriam ser fugidos; e, se nenhum dos dois fosse mal, nenhum deveria ser fugido, ou ambos semelhantemente. Ora, agora parece que os homens fogem de uma como mal, mas escolhem a outra como bem. Assim, portanto, opõem-se. [1978]*

1964. ***Eudoxo, portanto, o prazer*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado que se deve tratar do prazer, aqui começa a tratar dele.

E primeiro prossegue as opiniões de outros;

segundo, determina a verdade, ali: ***que é, porém, ou qual coisa*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro prossegue a opinião dos que põem o prazer no gênero dos bens;

segundo, prossegue a opinião contrária, ali: ***por um argumento deste tipo*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro põe os argumentos pelos quais Eudoxo provava que o prazer está no gênero dos bens;

segundo, põe os argumentos pelos quais provava que ele é o máximo bem, ali: ***ora, o máximo digno de ser escolhido*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como Eudoxo provava que o prazer é do gênero dos bens da parte do próprio prazer;

segundo, como provava isto da parte do contrário, ali: ***ora, não menos*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro põe a opinião e o argumento de Eudoxo;

segundo, mostra por que se dava crédito à sua opinião e argumento, ali: ***ora, eram cridas*** etc.

1965. Diz, portanto, primeiro que Eudoxo julgava que o prazer é do gênero dos bens porque via que todos o desejam, tanto os racionais, isto é, os homens, quanto os irracionais, isto é, os animais brutos; ora, aquilo que junto de todos é digno de ser escolhido parece ser adequado, isto é, bom, e o máximo poderoso em bondade, pelo qual pode atrair a si todo apetite; e assim, o fato de que todas as coisas são levadas ao mesmo, isto é, ao prazer, denuncia que o prazer não só é bem, mas também algo ótimo; pois é manifesto que cada coisa busca encontrar aquilo que lhe é bom, assim como o alimento é bom para todos os animais, pelos quais é comumente apetecido. Assim, portanto, fica patente que o prazer, que todos apetecem, é algo bom.

1966. Em seguida, quando diz: ***ora, as palavras eram cridas*** etc., mostra por que a Eudoxo se dava máximo crédito. E diz que às palavras de Eudoxo se dava crédito mais por causa da virtude moral de quem falava do que também por causa da sua eficácia. Pois ele era temperado a respeito dos prazeres de modo diferente, como que mais excelentemente do que os outros, e por isso, quando louvava o prazer, não parecia dizer isto como amigo do prazer, mas porque assim se dá segundo a verdade da coisa.

1967. Em seguida, quando diz: ***ora, não menos*** etc., põe o argumento de Eudoxo que se tomava da parte do contrário. E diz que Eudoxo julgava ser manifesto que o prazer é do gênero dos bens não menos a partir do contrário, isto é, da parte da tristeza, do que da parte do próprio prazer. Pois aparece manifestamente que a tristeza, segundo si mesma, deve ser fugida por todos; donde o contrário, isto é, o prazer, parece dever ser escolhido por todos.

1968. Em seguida, quando diz: ***ora, o máximo*** etc., aduz dois argumentos de Eudoxo para mostrar que o prazer é o máximo bem.

O primeiro deles é este: ora, parece ser o máximo digno de ser escolhido, e por consequência o máximo bem, aquilo que não é escolhido por causa de outra coisa que lhe advenha nem em vista de algo como fim. Ora, isto todos manifestamente reconhecem a respeito do prazer: pois ninguém pergunta a outro em vista de que queira deleitar-se; como se o prazer fosse digno de ser escolhido segundo si mesmo. Logo, o prazer é o máximo bem.

1969. Põe o segundo argumento ali: ***e acrescentado*** etc. E acerca disto faz duas coisas.

Primeiro põe o próprio argumento. Pois isto aparece a respeito do prazer: que, acrescentado a qualquer bem, torna-o mais digno de ser escolhido, assim como, se for acrescentado àquilo que é agir com justiça ou ser temperado, aumenta a bondade destes; pois é melhor quem se deleita na operação da justiça ou da temperança. E a partir disto queria concluir que o prazer seria o ótimo, como que aumentando a bondade em todas as coisas.

1970. Segundo, ali: ***ora, parece*** etc., mostra a falha deste argumento. E diz que o dito argumento parece concluir que o prazer é do gênero dos bens, mas não que seja mais bem do que algo outro; pois de qualquer bem também se verifica isto: que, unido a outro bem, é melhor do que se fosse solitário por si mesmo.

1971. Em seguida, quando diz: ***por um argumento deste tipo*** etc., prossegue a opinião dos que põem que o prazer não é bem.

E primeiro mostra como saem ao encontro dos argumentos precedentes;

segundo, põe os argumentos deles que aduzem em contrário, ali: ***contudo, não, se não das qualidades*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como usavam ao contrário o argumento acima aduzido para mostrar que o prazer é o ótimo;

segundo, mostra como saíam ao encontro dos outros argumentos, ali: ***ora, os que objetam*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como Platão usava o argumento precedente para o oposto;

segundo, dissolve o processo de Platão, ali: ***ora, é manifesto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, pelo argumento imediatamente precedente, Platão, que era de opinião contrária, tentava destruir aquilo que foi dito, mostrando que o prazer não é bem por si. Pois é manifesto que o prazer é mais digno de ser escolhido se for unido à prudência; visto, portanto, que o prazer misturado a outra coisa é melhor, concluía que o prazer não é bem por si, pois aquilo que é bem por si não se torna mais digno de ser escolhido pelo acréscimo de outra coisa.

1972. Acerca disto se deve saber que Platão chamava bem por si aquilo que é a própria essência da bondade, assim como homem por si a própria essência do homem; ora, à própria essência da bondade nada pode ser acrescentado que seja bom de outro modo senão participando da essência da bondade, e assim tudo o que há de bondade naquilo que é acrescentado é derivado da própria essência da bondade; e assim o bem por si não se torna melhor por algo acrescentado.

1973. Em seguida, quando diz: ***é manifesto, porém*** etc., Aristóteles refuta o processo de Platão. Com efeito, é manifesto que, segundo essa razão, nada mais nas coisas humanas será bom por si, pois qualquer bem humano se torna mais eligível quando acrescentado a algo bom por si; ora, não se pode encontrar nada que entre na comunicação da vida humana que seja tal que não se torne melhor pela adição de outra coisa. Mas é justamente algo assim que buscamos, isto é, algo que entre na comunicação da vida humana; pois os que dizem que o prazer é um bem entendem que ele é um certo bem humano, e não o próprio bem divino, que é a própria essência da bondade.

1974. Em seguida, quando diz: ***os que se opõem, porém*** etc., mostra de que modo os platônicos rebatiam as razões de Eudoxo que provavam que o prazer é um bem.

E, primeiro, de que modo rebatiam a razão que se tomava por parte do próprio prazer;

segundo, de que modo rebatiam a razão que se tomava por parte do contrário, ali: ***parece, porém*** etc.

Ora, rebatiam a primeira razão suprimindo aquela premissa: o bem é o que todas as coisas apetecem. Mas Aristóteles refuta isso, dizendo que aqueles que se opõem à razão de Eudoxo, afirmando que não é necessário que seja bom aquilo que todas as coisas apetecem, parecem não dizer nada.

1975. Com efeito, aquilo que parece a todos, dizemos que assim é, e isto se toma como um princípio, porque não é possível que o juízo natural falhe em todos; ora, como o apetite não é senão daquilo que parece bom, aquilo que é apetecido por todos parece bom a todos, e assim o prazer, que é apetecido por todos, é bom.

1976. Ora, quem suprime aquilo que é crido por todos não diz absolutamente coisas mais dignas de crédito. Pois aquilo que se diz poderia sustentar-se se somente aqueles que agem sem intelecto, como os animais brutos e os homens depravados, apetecessem os prazeres, porque o sentido não julga o bem senão como agora, e assim não seria preciso que o prazer fosse bom absolutamente, mas somente que fosse bom como agora; mas, como também os que possuem sabedoria apetecem algum prazer, de modo algum parecem dizer algo verdadeiro.

1977. E, contudo, se todos os que agem sem intelecto apetecessem o prazer, ainda seria provável que o prazer fosse um certo bem, porque também nos homens depravados há um certo bem natural que inclina ao apetite do bem conveniente, e esse bem natural é melhor do que os homens depravados enquanto tais; pois, assim como a virtude é perfeição da natureza e por isso a virtude moral é melhor do que a virtude natural, como se disse no sexto livro, assim também, sendo a malícia corrupção da natureza, o bem natural é melhor, como o íntegro é melhor do que o corrompido; ora, é manifesto que os homens depravados se diversificam segundo aquilo que pertence à malícia, pois as malícias são contrárias entre si, e por isso aquilo em que todos os depravados convêm, isto é, apetecer o prazer, parece pertencer mais à natureza do que à malícia.

1978. Em seguida, quando diz: ***não parece, porém*** etc., mostra de que modo rebatiam a razão que se tomava por parte da tristeza. Diziam, com efeito, que não se segue, se a tristeza é um mal, que por isso o prazer seja um bem, porque se verifica que o mal se opõe não somente ao bem, mas também ao mal, assim como a audácia se opõe não somente à fortaleza, mas também à timidez, e ambos, isto é, o bem e o mal, se opõem àquilo que não é nem bem nem mal, assim como os extremos se opõem ao meio; ora, há algo tal considerado segundo sua espécie, como levantar uma palha do chão ou algo semelhante.

1979. Mas Aristóteles, refutando esse processo, diz que não dizem mal quanto a essa oposição do mal ao mal, mas, contudo, não dizem a verdade no que está em questão. Pois a tristeza não se opõe ao prazer como o mal ao mal; se, com efeito, ambos fossem males, seria preciso que ambos fossem de evitar, pois, assim como o bem enquanto tal é apetecível, assim o mal enquanto tal é de

evitar; se, porém, nenhum deles fosse mal, nenhum seria de evitar, ou ambos se comportariam de modo semelhante. Mas, de fato, todos parecem evitar a tristeza como mal e apetecer o prazer como bem. Assim, portanto, opõem-se entre si como o bem e o mal.

Lição 3: O Prazer Não É um Bem segundo Platão

> *Contudo, se o prazer não é do gênero das qualidades, nem por isso deixa de ser do gênero dos bens; pois nem as operações da virtude são qualidades, nem a felicidade. [1980]*
>
> *Dizem, porém, que o bem é determinado, mas que o prazer é indeterminado, porque recebe o mais e o menos. [1982]*
>
> *Portanto, se julgam isso a partir do fato de deleitar-se, então, também quanto à justiça e às outras virtudes segundo as quais manifestamente dizem que uns são mais e outros menos tais, o mesmo se dará também segundo as virtudes; pois há os que são mais justos e mais fortes. E há também o agir justamente e o agir temperantemente segundo o mais e o menos. Se, porém, isso se dá nos prazeres, talvez não digam a causa, a saber, que uns são não misturados e outros misturados. Pois o que impede que, assim como a saúde, sendo determinada, recebe o mais e o menos, assim também o prazer? Com efeito, não há a mesma comensuração em todos, nem no mesmo há sempre uma só e única, mas, mesmo diminuída, permanece até certo ponto e difere no mais e no menos. [1983]*
>
> *Além disso, pondo que o bem por si é perfeito, mas que os movimentos e as gerações são imperfeitos, tentam enunciar que o prazer é movimento e geração. [1989]*
>
> *Ora, não parecem dizer bem, nem que seja movimento. Pois a todo movimento parece próprio a rapidez e a lentidão, e, se não segundo si mesmo, como o do mundo, então em relação a outro. Mas ao prazer não convém nenhum desses; pois ter-se deleitado é rápido, assim como ter-se irado, mas deleitar-se não o é, nem em relação a outro; ao passo que caminhar, crescer e todas as coisas tais o são. Portanto, transpor-se para o prazer é algo rápido ou lento, mas operar segundo ele mesmo não é rápido, digo o deleitar-se. [1990]*
>
> *E de que modo poderá ser geração? Pois parece que não se gera qualquer coisa a partir de qualquer coisa, mas aquilo a partir do qual algo se gera é aquilo em que ele se dissolve. E aquilo de que o prazer é geração, disso a tristeza é corrupção. E dizem, ademais, que a tristeza é o defeito daquilo que é segundo a*

> *natureza, mas o prazer é o preenchimento. Ora, essas são paixões corporais. Se, portanto, o prazer é o preenchimento daquilo que é segundo a natureza, aquilo em que se dá o preenchimento é o que também se deleitará. Logo, o corpo. Mas não parece ser assim. Não é, portanto, o prazer o preenchimento, mas, feito o preenchimento, alguém se deleitará, e, cortado, se entristecerá. [1993]*
>
> *Ora, essa opinião parece ter surgido das tristezas e dos prazeres relativos ao alimento; pois os que se tornaram carentes e previamente entristecidos deleitam-se com o preenchimento. Isso, porém, não acontece com todos os prazeres: com efeito, são sem tristeza os prazeres matemáticos e os dos sentidos que se dão pelo olfato, mas também as audições e as visões, e muitas das memórias e das esperanças. De que, portanto, serão essas gerações? Pois de nenhum defeito surgiram, do qual pudesse haver preenchimento. [1995]*

1980. ***Contudo, se não é do gênero das qualidades*** etc. Depois de o Filósofo ter afastado as objeções dos platônicos às razões de Eudoxo, apresenta aqui as razões deles contra a própria posição de Eudoxo.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, propõe razões para mostrar que o prazer não é do gênero dos bens;

segundo, apresenta razões para mostrar que o prazer não é bem por si e universalmente, ali: ***parece, porém, manifestar-se*** etc. E, porque as primeiras razões concluem o falso, por isso Aristóteles, ao mesmo tempo em que as expõe, as destrói.

Põe, portanto, a respeito do primeiro, quatro razões.

A primeira delas é esta: o bem parece pertencer ao gênero da qualidade, pois, a quem pergunta qual é isto, respondemos que é bom; ora, o prazer não é qualidade; logo, não é bem.

1981. Mas Aristóteles refuta isso, dizendo que não se segue, se o prazer não é do gênero das qualidades, que por isso não seja do gênero dos bens, porque também as operações da virtude e a própria felicidade, que manifestamente são do gênero dos bens, não são qualidades. Com efeito, o bem se diz não somente na qualidade, mas também em todos os gêneros, como se disse no primeiro livro.

1982. Apresenta a segunda razão ali: ***dizem, porém*** etc.

E, primeiro, expõe a própria razão dos platônicos. Diziam, com efeito, que ser bom é algo determinado, como fica claro pelo que acima se disse no nono livro, ao passo que o prazer, como dizem, é indeterminado, o que provavam pelo fato de receber o mais e o menos, e assim concluíam que o prazer não seria do gênero dos bens.

1983. Segundo, ali: ***portanto, se*** etc., destrói tal processo.

A respeito do que se deve considerar que de dois modos algo recebe o mais e o menos:

de um modo, no concreto;

de outro modo, no abstrato;

pois algo sempre se diz mais e menos pela aproximação a alguma coisa una ou pelo afastamento dela; portanto, quando aquilo que está no sujeito é uno e simples, ele mesmo em si não recebe o mais e o menos, donde não se diz mais e menos no abstrato, mas pode dizer-se mais e menos no concreto, pelo fato de o sujeito participar mais e menos de tal forma, como fica claro na luz, que é uma forma una e simples, donde a própria luz não se diz segundo o mais e o menos, mas o corpo se diz mais ou menos luminoso pelo fato de participar da luz mais ou menos perfeitamente;

1984. quando, porém, há alguma forma que, em sua noção, implica certa proporção de muitos ordenados a um, tal forma também segundo sua própria noção recebe o mais e o menos, como fica claro a respeito da saúde e da beleza, cada uma das quais implica uma proporção conveniente à natureza daquilo que se diz belo ou são; e, porque tal proporção pode ser mais ou menos conveniente, daí vem que a própria beleza ou saúde, considerada em si, se diz segundo o mais e o menos. E disso fica claro que a unidade, segundo a qual algo é determinado, é a causa de algo não receber o mais e o menos; porque, portanto, o prazer recebe o mais e o menos, parecia não ser algo determinado e, por consequência, não ser do gênero dos bens.

1985. Aristóteles, portanto, rebatendo isso, diz que, se os platônicos julgam que o prazer é algo indeterminado pelo fato de receber o mais e o menos no concreto, isto é, pelo fato de acontecer que alguém se deleite mais e menos, o mesmo se dirá a respeito da justiça e das outras virtudes, segundo as quais alguns se dizem ser mais e menos de tal modo; pois há alguns mais e menos justos e fortes. E o mesmo também acontece a respeito das ações; pois acontece que alguém aja justa e temperantemente mais e menos. E, segundo isso, ou as virtudes não serão do gênero dos bens, ou a razão dita não retira o prazer de ser do gênero dos bens.

1986. Se, porém, disserem que o prazer recebe o mais e o menos por parte dos próprios prazeres, deve-se considerar que talvez a razão deles não se refira a todos os prazeres, mas atribuam a causa de que certos prazeres são simples e não misturados, por exemplo o prazer que se segue à contemplação do verdadeiro, ao passo que certos prazeres são misturados, por exemplo os que se seguem à harmonização de alguns sensíveis, como os que se seguem à harmonia dos sons ou à mistura dos sabores ou das cores. Com efeito, é manifesto que o prazer simples, por si, não receberá o mais e o menos, mas somente o misturado, enquanto, a saber, a harmonização dos sensíveis que causa o prazer pode ser mais ou menos conveniente à natureza daquele que se deleita.

1987. Contudo, nem mesmo os prazeres que por si recebem o mais e o menos em razão de sua mistura precisam ser não determinados nem não bons; pois nada impede que o prazer que recebe o mais e o menos seja determinado, assim como também a saúde; pois tais coisas podem dizer-se determinadas enquanto atingem de algum modo aquilo a que estão ordenadas, embora pudessem atingi-lo mais de perto, assim como a mistura dos humores tem a noção de saúde pelo fato de atingir a conveniência da natureza humana, e por isso se diz determinada, como que atingindo o

próprio termo,

1988. mas a complexão que de modo algum atinge isso não é determinada, mas está longe da noção de saúde. Por isso a saúde por si recebe o mais e o menos, porque não é a mesma a comensuração dos humores em todos os homens, nem tampouco em um só e mesmo homem é sempre a mesma, mas, ainda que diminua, permanece a noção de saúde até certo termo, e assim a saúde difere segundo o mais e o menos. E a mesma razão vale para o prazer misturado.

1989. Apresenta a terceira razão ali: ***e, pondo que o perfeito*** etc. E a respeito disso faz duas coisas.

Primeiro, expõe a própria razão. Pois os platônicos punham que aquilo que é bom por si é algo perfeito; ora, todos os movimentos e gerações são imperfeitos, pois o movimento é ato do imperfeito, como se diz no terceiro livro da Física; donde põem que nenhum movimento ou geração é do gênero dos bens, mas esforçam-se por afirmar que o prazer é movimento ou geração, donde concluem que o prazer não é bem por si.

1990. Segundo, ali: ***ora, não parecem dizer bem*** etc., exclui essa razão de dois modos.

Primeiro, quanto ao que dizem, que o prazer é movimento. E diz que não parecem dizer bem ao afirmar que o prazer é movimento. Pois todo movimento parece ser rápido ou lento, mas a rapidez e a lentidão não convêm ao movimento absolutamente segundo si mesmo, mas por respeito a outro, assim como o movimento do mundo, isto é, o movimento diurno pelo qual todo o céu se revolve, se diz rápido por respeito aos outros movimentos;

1991. e a razão disso é que, como se tem no quarto livro da Física, rápido é o que em pouco tempo se move muito, e lento o que em muito tempo se move pouco, e o muito e o pouco se dizem em relação a algo, como se tem nos Predicamentos. Mas ao prazer não compete nem rapidez nem lentidão; acontece, sim, que alguém chegue rapidamente ao prazer, assim como alguém é rapidamente provocado à ira, mas que alguém se deleite rápida ou lentamente não se diz, nem tampouco por respeito a outro, como se diz que alguém caminha rápida ou lentamente, ou cresce, e todas as coisas semelhantes. Assim, portanto, fica claro que acontece que alguém se transponha para o prazer rápida ou lentamente, isto é, chegue a ele,

1992. e isso porque por algum movimento se pode chegar ao prazer, mas não acontece operar rapidamente segundo o prazer, isto é, que alguém se deleite rapidamente, porque o próprio deleitar-se está mais no ter-se feito do que no fazer-se.

1993. Segundo, ali: ***e de que modo será geração*** etc., exclui a razão dos platônicos quanto ao que punham, que o prazer é geração.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, mostra que o prazer não é geração;

segundo, mostra a origem dessa opinião, ali: ***essa opinião, porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o prazer não parece ser geração. Pois não parece que qualquer coisa se gere a partir de qualquer coisa, mas cada coisa se dissolve naquilo a partir do qual se gera. E é preciso, se o prazer é geração, que a tristeza seja corrupção daquilo mesmo de que o prazer é geração. E isso, com efeito, os platônicos afirmam: pois dizem que a tristeza é o defeito daquilo que é segundo a natureza, pois vemos que da separação daquilo que naturalmente está unido segue-se a dor, e, semelhantemente, dizem que o prazer é preenchimento, porque, quando se acrescenta a algo aquilo que lhe convém segundo a natureza, segue-se o prazer.

1994. Mas ele refuta isso, porque a separação e o preenchimento são paixões corporais. Se, portanto, o prazer é o preenchimento daquilo que é segundo a natureza, seguir-se-á que se deleita aquilo em que se dá o preenchimento. Seguir-se-á, portanto, que o corpo se deleita. Mas isso não parece ser verdadeiro, porque o prazer é uma paixão da alma. Fica claro, portanto, que o prazer não é o próprio preenchimento ou geração, mas algo que a isso se segue, pois, feito o preenchimento, alguém se deleita, assim como, feita a incisão, alguém sente dor e se entristece.

1995. Em seguida, quando diz: ***essa opinião, porém*** etc., mostra a origem dessa opinião. E diz que essa opinião, que põe o prazer como preenchimento e a tristeza como subtração, parece ter provindo das tristezas e dos prazeres relativos ao alimento; pois aqueles que antes foram entristecidos pela carência de alimento depois se deleitam no próprio preenchimento. Mas isso não acontece com todos os prazeres; pois se encontram certos prazeres nos quais não há preenchimento de algum defeito: com efeito, os prazeres que se dão nas considerações matemáticas não têm tristeza oposta, a qual eles põem consistir num defeito, e assim tais prazeres não se dão para o preenchimento de um defeito; e o mesmo aparece nos prazeres que se dão segundo os sentidos, por exemplo pelo olfato, pela audição e pela visão dos sensíveis presentes;

1996. Existem também muitas espécies de memórias deleitáveis. E, contudo, não se pode designar de que coisas sejam gerações tais deleites, pois não se encontram alguns defeitos precedentes cujo preenchimento se dê por meio de tais deleites. Ora, foi dito acima que aquilo de que o deleite é geração, disso a tristeza é corrupção; donde, se algum deleite se encontra sem o defeito da tristeza, segue-se que nem todo deleite é preenchimento.

Lição 4: Um Quarto Argumento de que o Prazer Não É um Bem

> *Ora, aos que apresentam os mais vergonhosos dos deleites, alguém dirá certamente que estes não são deleitáveis. Pois, se estas coisas são deleitáveis aos mal dispostos, não se deve pensar que elas sejam também deleitáveis absolutamente, a não ser para estes, assim como nem para os enfermos são sadias, ou doces, ou amargas as coisas, nem tampouco são brancas as que parecem tais aos que padecem de oftalmia. [1997]*
>
> *Ou então certamente se dirá que os deleites são de fato elegíveis, não, porém, a partir destas fontes, assim como também enriquecer, mas não para quem trai, e estar são, não, porém, para quem come qualquer coisa. [1999]*
>
> *Ou ainda os deleites diferem em espécie. Pois são outros os que provêm das coisas boas do que os que provêm das coisas vergonhosas. E não é possível deleitar-se com aquilo que é próprio do justo sem ser justo, nem com aquilo que é próprio do músico sem ser músico, e semelhantemente também nas demais coisas. [2000]*
>
> *Ora, também o amigo, sendo outro que o adulador, parece manifestar que o deleite não é um bem existente, ou que os deleites diferem em espécie. Pois este parece conversar visando ao bem, aquele, porém, visando ao deleite; e este é censurado, aquele, porém, é louvado, por conversar visando a coisas diversas. [2001]*
>
> *E ninguém certamente escolheria viver tendo a mente de uma criança por toda a vida, deleitando-se naquilo em que as crianças, como se pensa, mais se deleitam, nem alegrar-se fazendo algo dos atos mais vergonhosos, ainda que de modo algum devesse entristecer-se. [2002]*
>
> *E dedicaríamos certamente empenho a muitas coisas, ainda que não trouxessem nenhum deleite, por exemplo, ver, recordar, saber, ter virtudes. Mas, se por necessidade se seguem a estas coisas os deleites, em nada difere; pois escolheríamos certamente estas coisas, ainda que delas não proviesse*

> *deleite algum. Que, portanto, o deleite não é bem por si, nem todo deleite é elegível, parece manifesto, e que há certos deleites elegíveis, diferentes em espécie por si mesmos ou pelas fontes de que provêm. As coisas, portanto, que se dizem a respeito do deleite e da tristeza sejam suficientemente ditas. [2003]*

1997. ***Ora, aos que apresentam*** etc. Depois que o Filósofo refutou as três razões dos platônicos que concluíam não pertencer o deleite ao gênero dos bens, aqui refuta uma quarta, que se toma da torpeza de certos deleites; pois os platônicos aduziam certos deleites vergonhosos, por exemplo, dos adultérios e das embriaguezes, para mostrar por eles que os deleites não pertencem ao gênero dos bens. Mas a isto Aristóteles responde de três modos.

1998. Primeiramente, para que alguém diga que tais torpezas não são deleitáveis absolutamente. Pois não se segue, se algumas coisas são deleitáveis aos mal dispostos, que por isso sejam deleitáveis absolutamente, mas apenas que são deleitáveis a estes, isto é, aos mal dispostos, assim como também não são absolutamente sadias as coisas que são sadias aos enfermos, nem são absolutamente doces ou amargas as que parecem tais aos que têm o paladar corrompido, nem são absolutamente brancas as que parecem tais aos que padecem de oftalmia. E esta solução procede segundo o fato de que se diz deleitável absolutamente para o homem aquilo que lhe é deleitável segundo a razão, o que não ocorre com tais torpezas, ainda que sejam deleitáveis segundo o sentido.

1999. A segunda resposta ele põe ali: ***ou então certamente*** etc. Pois pode-se dizer que todos os deleites são elegíveis, não, porém, para todos, assim como também enriquecer é um bem, não, contudo, é um bem que enriqueça aquele que é traidor da pátria, porque assim pode causar maior dano; semelhantemente também estar são é um bem, não, contudo, é um bem para quem come algo nocivo, assim como a serpente comida às vezes cura o leproso, embora mate o são. E semelhantemente os deleites bestiais são apetecíveis para as bestas, não, porém, para os homens.

2000. A terceira resposta ele põe ali: ***ou ainda em espécie*** etc. E diz que os deleites diferem em espécie. Pois são de outra espécie os deleites que são causados pelas obras boas do que os que são causados pelas vergonhosas, uma vez que as emoções diferem segundo os objetos. E assim aquele que não é justo não pode deleitar-se com o deleite que é próprio do justo, assim como nem aquele que não é músico pode deleitar-se com o deleite do músico, e o mesmo se dá com os demais deleites.

2001. Em seguida, quando diz ***ora, o amigo*** etc., prova que o deleite não é um bem por si e universalmente, e isto por três razões.

A respeito da primeira delas, diz que o fato de o deleite não ser um bem, ou de haver diversas espécies de deleite, das quais algumas são boas e outras más, manifesta-se pela diferença que há entre o amigo e o adulador. Pois o amigo conversa com o amigo visando ao bem, ao passo que o adulador visando ao deleite; donde o adulador é censurado, mas o amigo é louvado; e assim se vê que conversam por motivos diversos. Logo, uma coisa é o deleite e outra é o bem.

2002. A segunda razão ele põe ali: ***e ninguém certamente*** etc. E diz que ninguém escolheria ter por toda a sua vida a mente de uma criança, de modo que sempre se deleitasse naquilo em que as crianças se deleitam, as quais, contudo, são consideradas as que mais se deleitam; nem tampouco alguém escolheria alegrar-se fazendo os atos mais vergonhosos por toda a sua vida, ainda que nunca devesse entristecer-se. Isto ele diz contra os epicuristas, que sustentavam que os deleites vergonhosos não devem ser evitados senão porque induzem a maiores tristezas. E assim se vê que o deleite não é um bem por si, pois de qualquer modo deveria ser escolhido.

2003. A terceira razão ele põe ali: ***e a muitas coisas*** etc. Pois é manifesto que há muitas coisas às quais o homem se dedicaria, ainda que delas não se seguisse deleite algum, como ver, recordar, saber, ter virtudes. Ora, em nada difere para o propósito se destas coisas se seguem deleites, porque também as sobreditas coisas seriam escolhidas sem que delas se seguisse deleite algum. Aquilo, porém, que é bem por si é tal que sem ele nada é elegível, como se vê a respeito da felicidade. Assim, portanto, o deleite não é um bem por si.

2004. Por fim, epilogando, conclui que parece manifesto, a partir do que foi premissado, que o deleite não é um bem por si, e que nem todo deleite é elegível, e que certos deleites são elegíveis, os quais ou por si mesmos diferem em espécie dos deleites maus, ou segundo as fontes de que são causados. E assim foi suficientemente tratado a respeito das coisas que são ditas por outros sobre o deleite e a tristeza.

Lição 5: O Prazer Não É Movimento nem Processo de Mudança

> *Ora, o que é e de que qualidade seja tornar-se-á mais manifesto se retomarmos a questão desde o princípio. [2005]*
>
> *Pois a visão parece ser perfeita segundo qualquer momento; pois não carece de nada que, produzido posteriormente, complete a sua espécie. E tal parece ser também o deleite; pois é um certo todo, e em nenhum momento alguém apreenderia certamente um deleite cuja espécie, produzida em mais tempo, se aperfeiçoe. [2006]*
>
> *Por isso também não é movimento. [2008]*
>
> *Pois todo movimento se dá no tempo e visa a algum fim. Por exemplo, a arte de edificar é perfeita quando faz aquilo que busca, seja em todo o tempo, seja neste momento final; nas partes do tempo, porém, todos os movimentos são imperfeitos e diferentes em espécie do todo e entre si. Pois a composição das pedras é outra que o estriamento da coluna, e estas são outras que a construção do templo. E a do templo é de fato perfeita (pois nada carece para o propósito), mas a do fundamento e do tríglifo é imperfeita; pois cada uma é de uma parte. Diferem, portanto, em espécie, e não é possível apreender em qualquer momento o movimento perfeito em espécie, mas, se acaso, em todo o tempo. [2010]*
>
> *Semelhantemente também no caminhar e nos demais movimentos. Pois, se o deslocamento é movimento de onde para onde, também deste há diferenças segundo as espécies: voo, caminhada, salto e coisas tais. Não somente assim, porém, mas também no próprio caminhar; pois este de onde para onde não é o mesmo no estádio inteiro e numa parte, nem numa e noutra parte, nem é o mesmo percorrer esta linha e aquela; pois não somente percorre uma linha, mas uma linha existente num lugar, e esta está em outro lugar que aquela. Com precisão, portanto, tratou-se do movimento em outra obra, mas parece que ele não é perfeito em todo momento, mas que há muitos movimentos imperfeitos e*

> *diferentes em espécie, uma vez que o de onde para onde é o que especifica. A espécie do deleite, porém, é perfeita em qualquer momento. É manifesto, portanto, que também os movimentos serão diferentes entre si, e que o deleite é algo dos todos e dos perfeitos. [2013]*
>
> *Ora, isto parecerá também pelo fato de não ser possível mover-se em não-tempo, mas ser possível deleitar-se (pois aquilo que se dá no próprio agora é um certo todo). [2018]*
>
> *Destas coisas é também manifesto que não dizem bem os que afirmam ser o deleite movimento ou geração. Pois estas coisas não se dizem de todas, mas das divisíveis e não dos todos. Pois nem da visão há geração, nem do ponto, nem da unidade, nem de nenhuma destas coisas há movimento. Nem tampouco, portanto, do deleite, pois é um certo todo. [2020]*

2005. ***Ora, o que é e de que qualidade seja*** etc. Depois que o Filósofo determinou sobre o deleite segundo a opinião dos outros, aqui determina sobre ele segundo a verdade.

E primeiramente mostra que o deleite não pertence ao gênero do movimento ou da geração, como era sustentado pelos platônicos;

em segundo lugar, determina a sua natureza e propriedade, ali: ***ora, todo sentido*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas.

Primeiramente, diz sobre o que versa a intenção e o modo de proceder. E diz que se tornará mais manifesto pelo que se segue o que seja o deleite, segundo o seu gênero, ou de que qualidade seja, isto é, se é bom ou mau, se retomarmos desde o princípio a consideração sobre ele.

2006. Em segundo lugar, ali: ***pois a visão parece*** etc., executa o proposto.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiramente, premissa um certo princípio necessário para mostrar o proposto;

em segundo lugar, mostra o proposto, ali: ***por isso também não é movimento*** etc.;

em terceiro lugar, conclui o principalmente pretendido, ali: ***destas coisas é manifesto*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que a operação do sentido da visão, que se chama visão, é perfeita segundo qualquer momento; pois não carece de nada que sobrevenha posteriormente e que complete a sua espécie, e isto porque a visão se completa no primeiro instante do tempo; se, porém, se requeresse tempo para o seu complemento, não bastaria para isso qualquer tempo, mas seria preciso que houvesse um tempo determinado, como acontece nas demais coisas que se fazem no tempo, cuja geração requer uma certa medida de tempo; mas a visão logo num momento se aperfeiçoa. E o mesmo se dá com o deleite:

2007. pois o deleite é um certo todo, isto é, completo, no primeiro instante em que começa a ser, de modo que não se pode apreender algum tempo em que haja deleite que requeira mais tempo para aperfeiçoar a espécie do deleite, como acontece naquelas coisas cuja geração se dá no tempo; pois pode-se apreender algum tempo da geração humana que requeira mais tempo para aperfeiçoar a espécie humana.

2008. Em seguida, quando diz ***por isso também não é movimento*** etc., mostra o proposto por duas razões.

A primeira delas é a seguinte: todo movimento ou geração se aperfeiçoa em tempo determinado, em parte do qual ainda não há movimento perfeito; ora, isto não acontece a respeito do deleite; logo, o deleite não é movimento nem geração.

2009. A respeito desta razão, primeiramente põe a conclusão, concluindo a partir do princípio premissado, no qual virtualmente se contém toda a razão, que o deleite não é movimento.

2010. Em segundo lugar, ali: ***pois no tempo*** etc., põe a premissa maior da razão precedente, a saber, que todo movimento se dá no tempo e todo movimento é de algum fim, isto é, tem algum fim ao qual se ordena e ao qual chega em tempo determinado.

E manifesta isto primeiramente a respeito da geração. Pois a arte de edificar aperfeiçoa a sua operação quando aperfeiçoa aquilo que pretende, a saber, a casa; o que faz em todo um tempo determinado, em cujas partes todas as gerações são imperfeitas e diferem em espécie da geração total completa e também entre si. A razão disto é que a geração recebe a espécie segundo a forma, que é o fim da geração;

2011. ora, é manifesto que uma coisa é a forma do todo e outra são as formas de cada uma das partes; donde também as gerações diferem em espécie entre si. Pois, se algum templo for edificado em algum tempo determinado, em alguma parte daquele tempo compõem-se as pedras para a construção da parede, em outra parte do tempo, porém, estriam-se as colunas, isto é, esculpem-se em forma de estrias, mas em todo o tempo constrói-se o próprio templo; e estas três coisas diferem em espécie, a saber, a composição das pedras, o estriamento das colunas e a edificação do templo.

2012. Deve-se, contudo, considerar a respeito disto que, assim como a forma do templo inteiro é perfeita, ao passo que as formas das partes são imperfeitas, assim também a própria construção do templo é uma geração perfeita (pois de nada exterior carece para cumprir o propósito do edificador), mas a geração do fundamento é imperfeita e semelhantemente a geração do tríglifo, isto é, das colunas esculpidas dispostas em três ordens acima do fundamento, porque cada uma destas coisas é geração de uma parte, que tem caráter de imperfeito. Assim, portanto, se vê que as sobreditas gerações do todo e das partes diferem em espécie e que não se deve entender que a espécie do movimento se aperfeiçoe em qualquer momento, mas se aperfeiçoa em todo o tempo.

2013. Em segundo lugar, ali: ***semelhantemente também*** etc., manifesta o mesmo no movimento local. E diz que aquilo que foi dito da geração parece semelhantemente ser verdadeiro no caminhar e em todos os demais movimentos. Pois é manifesto que o deslocamento, isto é, o movimento local, é movimento de onde e para onde, isto é, de um termo e para um termo, e assim

é preciso que se diversifique em espécie segundo a diversidade dos termos; ora, há diversas espécies de movimento local nos animais: o voo, que convém às aves, o caminhar, que convém aos que andam, o salto, que convém aos gafanhotos, e outras coisas tais, que diferem segundo as diversas espécies dos princípios motores, pois as almas dos diversos animais não são da mesma espécie.

2014. E não somente do modo sobredito se diversificam as espécies dos movimentos locais, mas também numa das ditas espécies, por exemplo o caminhar, encontram-se diversas espécies; pois, se se tomar o movimento pelo qual alguém percorre o estádio e o movimento pelo qual alguém caminha alguma parte dele, não é o mesmo em ambos os casos o de onde e o para onde, isto é, o termo do qual e o termo para o qual, e o mesmo se dá com os movimentos pelos quais alguém percorre esta e aquela parte do estádio, porque não são os mesmos os termos, pois não é o mesmo em espécie percorrer esta linha e aquela; ainda que todas as linhas, enquanto tais, sejam da mesma espécie,

2015. contudo, na medida em que se constituem em certa situação ou lugar, são tomadas como diferentes em espécie segundo a diversidade dos lugares, a qual se considera segundo a diversa ordem em relação ao primeiro continente; ora, aquele que percorre a linha não somente percorre a linha, mas a linha existente num lugar, porque uma linha está num lugar diverso de outra. E assim é manifesto que, segundo a diversidade dos termos, todo o movimento local difere em espécie de cada uma das partes, de tal modo, contudo, que todo o movimento tem espécie perfeita, ao passo que as partes têm espécie imperfeita.

2016. E porque, para a manifestação das coisas sobreditas, seria necessário conhecer plenamente a natureza do movimento, acrescenta que em outra obra, isto é, no livro da Física, tratou-se do movimento com precisão, isto é, suficiente e completamente, mas basta aqui ter dito do movimento que ele não é perfeito em todo tempo, mas que há muitos movimentos imperfeitos e diferentes em espécie nas diversas partes do tempo, pelo fato de que o de onde e o para onde, isto é, os termos do movimento, especificam o movimento.

2017. Assim, portanto, manifestada a proposição maior, acrescenta a menor, a saber, que a espécie do deleite é perfeita em qualquer momento, e isto é manifesto pelo que foi dito acima. Donde conclui ser manifesto que o deleite e a geração ou mudança são diferentes entre si e que o deleite é algo do número dos todos e dos perfeitos, porque, a saber, em qualquer parte do tempo o deleite tem o complemento da sua espécie.

2018. A segunda razão ele põe ali: ***ora, isto parecerá*** etc. Que é a seguinte: não é possível mover-se em não-tempo, como foi provado no sexto livro da Física; mas é possível deleitar-se em não-tempo (pois assim foi dito que deleitar-se é algo todo, porque é possível deleitar-se também no agora; pois aqui se diz ser todo aquilo que logo no próprio agora tem o seu complemento); logo, o deleite não é movimento.

2019. E deve-se considerar que a diferença de que procede este argumento é a causa da diferença de que procedia o primeiro argumento; pois é por isso que a espécie do prazer é perfeita em qualquer tempo, mas não a espécie do movimento, porque o prazer está no instante, ao passo que todo movimento está no tempo. E isto o próprio modo de falar do Filósofo designa quando diz:

parecerá, porém, que isto também decorre do não caber etc.

2020. A seguir, quando diz: ***a partir destas coisas, porém, é manifesto*** etc., conclui das premissas o que principalmente pretendia. E diz ser manifesto, a partir das premissas, que não falam bem os que dizem que o prazer é movimento ou geração. Pois a noção de movimento e de geração não pode ser atribuída a qualquer coisa, mas somente às coisas divisíveis, que não são um todo, isto é, que não têm de imediato o seu complemento.

2021. Pois não se pode dizer que haja geração da visão, de modo que a visão se complete sucessivamente, assim como também não se pode dizer isso do ponto e da unidade; estes, de fato, não são gerados, mas seguem-se à geração de certas coisas; do mesmo modo, não se lhes pode atribuir movimento. Donde tampouco ao prazer, que também é um certo todo, isto é, que tem a sua perfeição no indivisível.

Lição 6: A Natureza e as Propriedades do Prazer

> *Ora, todo sentido opera em relação ao sensível, e o que está perfeitamente bem disposto opera em relação ao mais belo dentre os que jazem sob o sentido; pois tal operação parece ser, ao máximo, a operação perfeita. [2022]*
>
> *Ora, dizer que opera o próprio sentido ou aquele em quem ele está em nada difere; segundo cada coisa, ótima é a operação daquele que está otimamente disposto em relação ao mais poderoso dentre os objetos que estão sob ele. [2024]*
>
> *E esta será, sem dúvida, a mais perfeita e a mais deleitável. Pois segundo todo sentido há prazer, e semelhantemente também segundo o intelecto e a contemplação; e a mais deleitável é a mais perfeita, e a mais perfeita é a daquele que está bem disposto em relação ao mais excelente dentre os objetos que estão sob ele. [2025]*
>
> *Ora, o prazer aperfeiçoa a operação, mas não do mesmo modo o prazer a aperfeiçoa e o sensível e o sentido, sendo estes coisas boas; assim como nem a saúde e o médico são de modo semelhante causa daquilo que é ser curado. [2027]*
>
> *Ora, que segundo cada sentido se produza prazer é manifesto: pois dizemos que as visões e as audições são deleitáveis. [2028]*
>
> *É manifesto também que há prazer ao máximo quando o sentido é o mais poderoso e opera em relação a tal objeto. E, permanecendo assim tanto o sensível quanto o sentiente, sempre haverá prazer, existindo o que faz e o que padece. [2029]*
>
> *Ora, o prazer aperfeiçoa a operação não como um hábito que lhe é inerente, mas como um certo fim que sobrevém, tal como aos jovens a beleza. [2030]*
>
> *Enquanto, pois, o sensível ou o inteligível for tal como convém e enquanto for tal aquele que discerne ou contempla, haverá prazer na operação. Pois, permanecendo semelhantes as coisas e conservando-se do mesmo modo entre si tanto o passivo quanto o ativo, é natural que se produza o mesmo. [2032]*

> *Como, então, ninguém se deleita continuamente? Ou será por causa do cansaço? Pois todas as coisas que têm corpo não podem operar continuamente. Portanto, tampouco se produz o prazer continuamente; pois ele acompanha a operação. [2033]*
>
> *Ora, algumas coisas deleitam quando novas, mas depois não do mesmo modo, por causa disto. Pois, primeiro, a mente está inclinada e opera intensamente acerca das mesmas coisas, como os que olham fixamente com a visão; depois, porém, a operação não é assim, mas negligente, e por isso também o prazer se obscurece. [2034]*
>
> *Ora, poderia alguém julgar que todos apetecem o prazer, porque também todos apetecem viver, e a vida é uma certa operação, e cada um opera acerca daquelas coisas e naquelas coisas que mais ama; por exemplo, o músico com a audição acerca das melodias, o amante do saber com a mente acerca dos teoremas, e assim também cada um dos demais. Ora, o prazer aperfeiçoa as operações e também o viver, que apetecem. Razoavelmente, portanto, apetecem também o prazer; pois ele aperfeiçoa a cada um o viver, sendo este algo eleger. [2036]*
>
> *Ora, se elegemos viver por causa do prazer ou o prazer por causa de viver, deixe-se de lado no presente; pois estas coisas parecem estar unidas e não admitir separação, pois sem operação não se produz prazer <...>. [2037]*

2022. ***Ora, todo sentido*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado que o prazer não está no gênero do movimento, como alguns sustentaram, aqui mostra a natureza e as propriedades do prazer.

E primeiro mostra o que é o prazer;

segundo, trata da diferença dos prazeres entre si, ali: ***donde parecem*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra o que é o prazer;

segundo, a partir disto determina certas propriedades do prazer, ali: ***enquanto, porém*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra que o prazer é uma certa perfeição da operação;

segundo, torna manifestas certas coisas que havia dito, ali: ***ora, segundo cada*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro mostra qual seja a operação perfeita;

segundo mostra que a perfeição da obra é o prazer, ali: ***e esta, sem dúvida*** etc.;

terceiro mostra de que modo o prazer aperfeiçoa a operação, ali: ***ora, aperfeiçoa a operação*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro mostra o que se propõe.

2023. E diz que a operação de qualquer sentido é a de algo que opera em relação ao sensível, que é o objeto do sentido;

assim, portanto, na operação do sentido consideram-se duas coisas,

a saber, o próprio sentido, que é o princípio da operação,

e o sensível, que é o objeto da operação;

para que, portanto, a operação do sentido seja perfeita, requer-se a ótima disposição por parte de ambos, a saber, do sentido e do objeto. E por isso acrescenta que o sentido opera perfeitamente quando é a operação do sentido bem disposto em relação a algo belíssimo, isto é, o mais conveniente dentre aquilo que está sob o sentido. Pois isto parece ser, ao máximo, a operação perfeita, a saber, aquela que procede do sentido em comparação com tal objeto.

2024. Segundo, ali: ***ora, o próprio*** etc., faz menção de uma certa dúvida. Pois, tendo dito que o sentido é o que opera, e tendo-se dito no primeiro livro Da alma que a alma não opera, mas o homem por meio da alma, por isso acrescenta que nada difere para o propósito se opera o próprio sentido ou o homem, ou o animal em quem está o sentido, porque, qualquer destes que se diga, é manifesto que, acerca de cada coisa, ótima é a operação daquele que opera otimamente disposto em relação àquilo que é o mais poderoso dentre as coisas que estão sob a potência de tal operante. Pois destas duas coisas parece depender ao máximo a perfeição da operação, a saber, do princípio ativo e do objeto.

2025. A seguir, quando diz: ***e esta, porém*** etc., mostra que o prazer é a perfeição da operação. Pois vemos que a mesma operação que dissemos ser a mais perfeita é também a mais deleitável. Pois onde quer que se encontre em algum conhecente uma operação perfeita, ali também se encontra uma operação deleitável; pois há prazer não somente segundo o tato e o gosto, mas também segundo todo sentido, e não somente segundo o sentido, mas também segundo a contemplação do intelecto, enquanto contempla algo verdadeiro com certeza,

2026. e, dentre tais operações do sentido e do intelecto, é a mais deleitável aquela que é a mais perfeita, e a operação mais perfeita é a do sentido ou do intelecto bem disposto em comparação com o melhor dentre aquilo que está sob o sentido ou o intelecto. Se, portanto, a operação perfeita é deleitável, e a mais perfeita é a mais deleitável, segue-se que a operação, enquanto é perfeita, é deleitável. Logo, o prazer é a perfeição da operação.

2027. A seguir, quando diz: ***ora, aperfeiçoa*** etc., mostra de que modo o prazer aperfeiçoa a operação. E diz que o prazer não aperfeiçoa a operação, por exemplo do sentido, do mesmo modo que a aperfeiçoa o objeto, que é o sensível, e o princípio ativo, que é o sentido, os quais todos são certos bens e conferem bondade à operação; assim como também daquilo que é ser curado não são do mesmo modo causa a saúde e o médico, mas a saúde por modo de forma, e o médico por modo de agente. Semelhantemente, o prazer aperfeiçoa a operação por modo de forma, sendo ele mesmo a perfeição dela, ao passo que por modo de agente a aperfeiçoa o sentido bem disposto, como o movente movido, e o sensível conveniente, como o movente não movido. E a mesma razão vale acerca do intelecto.

2028. A seguir, quando diz: ***ora, segundo cada*** etc., torna manifestas certas coisas que havia dito.

E primeiro diz ser manifesto que segundo cada sentido há prazer, como acima se disse, pelo fato de dizermos e experimentarmos que as visões são deleitáveis, por exemplo, das formas belas, e também as audições, por exemplo, das suaves melodias.

2029. Segundo, ali: ***é manifesto, porém*** etc., torna manifesta outra das premissas, dizendo ser manifesto pela experiência que a visão e a audição e qualquer operação do sentido é ao máximo deleitável quando tanto o sentido é o mais poderoso, isto é, o que otimamente vigora em sua potência, quanto quando opera em relação a tal objeto, a saber, o mais conveniente. E enquanto permanece em tal disposição tanto o próprio sensível quanto o animal que tem o sentido, tanto tempo permanece o prazer, assim como também nas outras coisas se manifesta que, enquanto permanece a mesma disposição do que faz e do que padece, é necessário que permaneça o mesmo efeito.

2030. Terceiro, ali: ***ora, aperfeiçoa*** etc., torna manifesto o que acima se disse acerca do modo pelo qual o prazer aperfeiçoa a operação. Pois se disse que o prazer aperfeiçoa a operação não efetivamente, mas formalmente;

ora, é dupla a perfeição formal:

uma, sem dúvida, intrínseca, que constitui a essência da coisa;

outra, porém, que sobrevém à coisa já constituída em sua espécie.

2031. Diz, portanto, que o prazer aperfeiçoa a operação não como um hábito que lhe é inerente, isto é, não como uma forma que entra na essência da coisa, mas como um certo fim, isto é, uma certa perfeição, que sobrevém, assim como a beleza sobrevém aos jovens, não como existindo da essência da juventude, mas como consequência da boa disposição das causas da juventude; e semelhantemente o prazer segue-se à boa disposição das causas da operação.

2032. A seguir, quando diz: ***enquanto, porém*** etc., determina as razões de certas propriedades do prazer a partir daquilo que foi predeterminado acerca de sua quididade.

E primeiro trata da duração do prazer;

em segundo lugar, sobre sua apetibilidade, ali: ***appetere autem*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas.

Primeiro mostra por quanto tempo deve durar a delectação. E diz que haverá delectação na operação enquanto, por um lado, o objeto, que é sensível ou inteligível, estiver na devida disposição, e, por outro lado, o próprio operante, que é o que discerne pelo sentido ou especula pelo intelecto. E a razão disto é que, enquanto no ativo e no passivo permanecer a mesma disposição e a mesma relação entre si, permanece o mesmo efeito; por isso, se a boa disposição da potência cognoscitiva e do objeto é a causa da delectação, enquanto ela durar é necessário que a delectação dure.

2033. Segundo, ali: ***qualiter igitur*** etc., atribui a razão pela qual a delectação não pode ser contínua. E diz que por isso ninguém se deleita continuamente, porque se cansa na operação que a delectação acompanha, e assim a operação se torna não deleitável. Ora, isto se dá porque todas as coisas que têm corpos passíveis não podem operar continuamente, pelo fato de que seus corpos são alterados em sua disposição pelo movimento que se junta à operação; ora, a toda operação de uma coisa que tem corpo, o próprio corpo de algum modo serve, ou imediatamente, como à operação sensitiva, que é produzida por órgão corpóreo, ou mediatamente, como à operação intelectiva, que usa as operações das virtudes sensitivas, que se fazem por órgãos corpóreos. Assim, pois, visto que não pode haver operação contínua, tampouco a delectação pode ser contínua; pois a delectação segue a operação, como foi dito.

2034. Terceiro, ali: ***quaedam autem delectant*** etc., atribui a razão pela qual as coisas novas deleitam mais. E diz que algumas coisas, quando são novas, deleitam, mas depois não deleitam igualmente. E a razão disto é que no princípio a mente se inclina estudiosamente para tais coisas por desejo e admiração e assim intensamente, isto é, veementemente, opera acerca de tais coisas

2035. e disto se segue uma delectação veemente; como é evidente naqueles que olham estudiosamente algo que antes não haviam visto, por admiração, mas depois, quando se acostumaram a ver, não se dá tal operação, isto é, que vejam tão atentamente ou façam qualquer outra coisa como antes, mas operam negligentemente e por isso também a delectação se obscurece, isto é, é menos sentida.

2036. Em seguida, quando diz: ***appetere autem*** etc., atribui a razão pela qual a delectação é apetecida por todos.

E acerca disto faz duas coisas.

Primeiro manifesta o que propõe. E diz que por isso alguém pode razoavelmente estimar que todos apetecem a delectação, porque todos naturalmente apetecem viver, e a vida, segundo sua última perfeição, consiste em certa operação, como se mostrou no livro nono, e daí vem que cada um opera sobretudo acerca daquilo e insiste naquelas operações que mais ama; como o músico insiste sobretudo em ouvir as melodias e aquele que é amante da sabedoria insiste sobretudo em especular com a mente os teoremas, isto é, as considerações. Por isso, visto que a delectação aperfeiçoa a operação, como se disse acima, segue-se que aperfeiçoa o próprio viver, que todos apetecem. E assim é razoável que todos apeteçam a delectação, pelo fato de que aperfeiçoa o

viver, que é para todos digno de escolha.

2037. Segundo, ali: ***utrum autem*** etc., suscita certa dúvida a partir do que foi dito. Pois foi dito que todos apetecem a delectação, e igualmente todos apetecem viver, o que se aperfeiçoa na operação; ora, as coisas apetecíveis têm ordem entre si, como também as cognoscíveis; pode, pois, haver dúvida se os homens apetecem a vida por causa da delectação ou, ao contrário, a delectação por causa da vida.

2038. E diz que essa dúvida deve ser deixada por ora, porque essas duas coisas estão de tal modo unidas entre si que de modo algum se separam; pois não há delectação sem operação, nem tampouco pode haver operação perfeita sem delectação, como se disse acima. Parece, todavia, que a operação é mais principal do que a delectação; pois a delectação é o repouso do apetite na coisa deleitável que alguém possui pela operação, e ninguém apetece o repouso em algo senão enquanto o estima conveniente para si, e por isso a própria operação, que deleita como algo conveniente, parece ser apetecível antes que a delectação.

Lição 7: Os Prazeres Diferem em Espécie

> *Por isso, parecem também diferir em espécie; pois estimamos que coisas de espécie diversa são aperfeiçoadas por outras de espécie diversa. Assim, com efeito, parece ser tanto nas coisas naturais como nas que provêm da arte, como os animais e as árvores e as pinturas e as imagens e a casa e o vaso. E, do mesmo modo, também as operações que diferem em espécie são aperfeiçoadas por coisas que diferem em espécie. Ora, as da mente diferem das que são segundo os sentidos, e estas mesmas diferem entre si segundo a espécie. E, portanto, também as delectações que as aperfeiçoam. [2039]*
>
> *Ora, isto também aparecerá pelo fato de que cada uma das delectações é apropriada à operação que aperfeiçoa; pois a delectação própria intensifica a operação. Com efeito, os que operam com delectação julgam cada coisa melhor e a investigam com mais certeza; por exemplo, os geômetras se tornam alegres com o geometrizar e entendem melhor cada coisa; e do mesmo modo também os que amam a música e os que amam a arte de edificar, e cada um dos demais, progridem em sua própria obra alegrando-se com ela. Ora, as delectações intensificam; e o que intensifica é próprio; mas a coisas diversas em espécie são próprias outras diversas em espécie. [2042]*
>
> *Além disso, isto aparecerá ainda mais pelo fato de que as delectações provenientes de outras operações são impeditivas destas. Pois os que amam as flautas não podem prestar atenção aos discursos se ouvem alguém tocando flauta, alegrando-se mais com o tocar flauta do que com a operação presente; segundo o tocar flauta, portanto, a delectação corrompe a operação que se ocupa do discurso. E do mesmo modo isto acontece nas outras coisas, quando se opera simultaneamente acerca de duas coisas: pois a mais deleitável expulsa a outra e, se difere muito segundo a delectação, ainda mais, de modo que nem se opera segundo a outra. Por isso, alegrando-nos veementemente com qualquer coisa, não operamos de modo algum a outra, e fazemos outras coisas quando algumas nos agradam quietamente; por exemplo, também nos teatros, os que comem legumes o fazem sobretudo quando os competidores são maus. E porque a delectação própria confirma as operações e as torna mais duradouras e melhores, ao passo que as alheias as prejudicam, é manifesto que distam muito. [2044]*

> *Pois as delectações alheias produzem quase o que produzem as tristezas próprias. Com efeito, as tristezas próprias corrompem as operações; por exemplo, se para este escrever é indeleitável e triste, ou raciocinar, este não escreve e aquele não raciocina, sendo a operação triste. Acontece, portanto, acerca das operações o contrário pelas delectações e tristezas próprias; e próprias são as que se fazem na operação segundo si mesma. Ora, foram chamadas alheias as delectações porque produzem algo próximo à tristeza: pois corrompem, todavia não do mesmo modo. [2048]*

2039. ***Unde videntur et specie differre*** etc. Depois que o Filósofo mostrou a natureza da delectação e suas propriedades, aqui determina acerca da diferença das delectações entre si.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro determina acerca da diferença das delectações que se toma da parte das operações;

em segundo lugar, acerca da diferença das delectações que se toma da parte do sujeito, ali: ***videtur autem esse*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra de que modo as delectações diferem em espécie segundo a diferença das operações;

em segundo lugar, de que modo diferem em bondade e malícia, ali: ***differentibus autem operationibus*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra pela razão que as delectações diferem em espécie segundo a diferença das operações;

em segundo lugar, manifesta o mesmo por sinais, ali: ***apparebit autem utique*** etc.

Diz, pois, primeiro que, sendo a delectação a perfeição da operação, segue-se que, assim como as operações diferem em espécie, assim também as delectações parecem diferir; pois estimamos comumente, como que por si notório, que aquilo que é diverso segundo a espécie é aperfeiçoado por perfeições diferentes em espécie, o que é manifesto acerca das perfeições essenciais que constituem a espécie, e o mesmo necessariamente se dá também acerca das outras perfeições consequentes, contanto que sejam próprias, porque seguem dos princípios essenciais da espécie. E vemos isto acontecer tanto acerca das coisas naturais quanto acerca das artificiais:

2040. acerca das naturais, com efeito, porque uma é a perfeição dos animais, que consiste na perspicácia do sentido, e outra a das árvores, que consiste em sua fecundidade; acerca das artificiais, porque uma é a perfeição das pinturas, isto é, que sejam distinguidas por cores

deleitáveis, e outra é a perfeição das imagens, isto é, que representem bem aquilo de que são imagens; do mesmo modo também uma é a perfeição da casa, isto é, que seja um receptáculo firme, e outra a do vaso, isto é, que seja de boa capacidade. Por isso é preciso que operações diferentes em espécie sejam aperfeiçoadas por delectações diferentes em espécie.

2041. Ora, é manifesto que as operações da mente, isto é, do intelecto, diferem em espécie das operações do sentido, e do mesmo modo as operações dos sentidos entre si, pois se diversificam tanto segundo os objetos quanto segundo as potências, que são os princípios das operações. Por isso resta que as delectações que aperfeiçoam as operações diferem em espécie.

2042. Em seguida, quando diz: ***apparebit autem*** etc., manifesta o mesmo por sinais.

E primeiro pelo fato de que a operação é fortalecida pela delectação própria;

em segundo lugar, pelo fato de que é impedida pela delectação estranha, ali: ***adhuc autem magis*** etc.

Diz, pois, primeiro que isto, a saber, a diferença das delectações segundo as operações, aparece pelo fato de que qualquer delectação, por certa afinidade, é apropriada à operação que aperfeiçoa, porque cada operação é aumentada por sua própria delectação, assim como qualquer coisa é naturalmente aumentada por aquilo que lhe é semelhante e conforme.

2043. Pois vemos que aqueles que operam com delectação qualquer obra da razão podem julgar melhor cada coisa e investigar com certeza aquilo em que se ocupam deleitavelmente; como os geômetras, que se deleitam nas considerações da geometria, podem entender melhor cada coisa de tal consideração, porque a mente se detém mais naquilo em que se deleita; e a mesma razão vale para todos os outros, como para os que amam as coisas musicais e se deleitam nelas e para os que se deleitam na arte de edificar e para todos os outros, porque, pelo fato de se alegrarem em tal obra, fazem grande progresso na própria obra. E assim fica evidente que as delectações aumentam as operações; ora, é manifesto que aquilo que aumenta é próprio daquilo que é aumentado; por isso é preciso que coisas diversas sejam aumentadas por coisas diversas. Se, pois, as operações que são aumentadas pelas delectações diferem em espécie, como se mostrou, segue-se que também as próprias delectações que aumentam diferem em espécie.

2044. Em seguida, quando diz: ***adhuc autem magis*** etc., introduz outro sinal, que se toma do impedimento que é trazido às operações pelas delectações estranhas.

E primeiro a partir disto mostra a diferença das delectações;

em segundo lugar, compara as delectações estranhas com as tristezas próprias, ali: ***fere enim alienae*** etc.

Diz, pois, primeiro que aquilo que foi dito acerca da diferença das delectações segundo as operações aparece mais pelo fato de que as operações são impedidas pelas delectações produzidas por outras operações. Ora, por isso o que se propõe se manifesta mais, porque o fato de as delectações aumentarem as operações poderia atribuir-se à razão comum da delectação, e não à razão própria desta delectação, segundo a qual as delectações diferem entre si;

2045. mas aparece manifestamente que as delectações diferem em espécie quando se descobre que a delectação própria aumenta a operação e a estranha a impede. Pois vemos que aqueles que são amantes do som das flautas não podem prestar atenção aos discursos que lhes são dirigidos quando ouvem alguém tocando flauta, pelo fato de se alegrarem mais na obra da arte de tocar flauta do que na operação presente, isto é, na audição dos discursos que lhes são dirigidos; e assim fica evidente que a delectação que se dá segundo a operação da arte de tocar flauta corrompe a operação segundo o discurso. E assim vemos acontecer nas outras coisas, quando ocorre a alguém operar simultaneamente acerca de duas coisas;

2046. pois é manifesto que a operação mais deleitável exclui a outra, a tal ponto que, se há grande diferença no excesso de delectação, o homem omite totalmente operar segundo a operação menos deleitável para ele. E daí vem que, quando nos deleitamos veementemente em qualquer coisa, não podemos operar nenhuma outra, mas quando algumas coisas nos agradam quietamente, isto é, de modo remisso ou pouco, podemos também fazer certas outras coisas; como é evidente naqueles que nos teatros, isto é, nos espetáculos de jogos, porque pouco ali se deleitam com o que veem, podem dedicar-se a comer legumes, o que não é muito deleitável, e isto os homens fazem sobretudo quando contemplam alguns que não lutam bem no combate, de modo que a contemplação de tal luta não lhes seja deleitável.

2047. Porque, pois, a delectação própria confirma as operações das quais provém, isto é, de modo que o homem se dedique a elas mais veementemente, e as torna mais duradouras, isto é, de modo que o homem persevere mais nelas, e as torna melhores, isto é, atingindo o fim mais perfeitamente, e com isto as delectações alheias, isto é, as que acompanham certas outras operações, prejudicam, isto é, danificam, segue-se manifestamente que as delectações diferem muito entre si, porque o que uma delectação ajuda, outra impede.

2048. Em seguida, quando diz: ***fere enim*** etc., compara as delectações alheias com as tristezas próprias, para que disto apareça mais a diferença das delectações. E diz que quase o mesmo efeito tem acerca de alguma operação a delectação alheia, a saber, a que é causada por alguma outra operação, e a tristeza própria, segundo a qual, a saber, alguém se entristece com a própria operação. Pois é manifesto que a tristeza que é acerca de alguma operação a corrompe; como, se para alguém escrever ou raciocinar não é deleitável, ou é mais triste, não escreverá nem raciocinará por causa da tristeza que lhe provém de tal operação.

2049. Assim, pois, acerca das operações têm efeito contrário as delectações próprias e as tristezas próprias, a saber, as que são causadas pelas próprias operações, ao passo que alheias são as que são causadas por outras operações. E foi dito que as delectações estranhas produzem algo próximo à tristeza própria: pois de ambas as partes a operação é corrompida, todavia não do mesmo modo, mas mais pela tristeza própria, que direta e por si mesma se contrapõe à delectação, ao passo que a delectação alheia se contrapõe segundo outra coisa, a saber, segundo a operação.

Lição 8: A Moralidade dos Prazeres

> *Ora, diferindo as operações em bondade e maldade, e sendo umas dignas de escolha, outras a evitar e outras neutras, do mesmo modo se comportam também as delectações, pois segundo cada operação há uma delectação própria; a que é própria da operação virtuosa é, pois, boa, e a que é própria da má é má. [2050]*
>
> *E, com efeito, as concupiscências das coisas boas são louváveis, mas as das torpes são vituperáveis. Ora, mais próprias das operações são as delectações que nelas há do que as concupiscências; pois estas são separadas tanto nos tempos quanto na natureza, ao passo que aquelas são próximas das operações e indistintas, de tal modo que se levanta a dúvida se a operação é o mesmo que a delectação. Todavia, não parece que a delectação seja a mente nem o sentido; seria inconveniente, porém, se, por não estarem separadas, parecesse a alguns o mesmo. Assim, pois, como as operações são diversas, também as delectações. [2051]*
>
> *Ora, a visão difere do tato em pureza, e a audição e o olfato do gosto. Do mesmo modo diferem também as delectações, tanto as que concernem à mente, como umas das outras. [2056]*
>
> *Ora, parece que a cada um há também uma delectação própria, assim como uma obra, a saber, a que é segundo a operação. E isto aparecerá a quem considera cada coisa; pois uma é a delectação do cavalo, outra a do cão, outra a do homem, como diz Heráclito, que o asno preferiria o feno ao ouro; pois o alimento é para os asnos mais deleitável que o ouro. As delectações, pois, das coisas diversas em espécie diferem em espécie; ao passo que é razoável que as das mesmas sejam indiferentes. [2057]*
>
> *Ora, diferem não pouco nos homens. Pois as mesmas coisas deleitam a estes, mas entristecem àqueles, e para estes são tristes e odiosas, mas para aqueles deleitáveis e amáveis. E também nas coisas doces isto acontece: pois as mesmas coisas não parecem iguais ao febricitante e ao são; nem o quente parece igual ao débil e ao que está bem disposto; e do mesmo modo isto acontece também nas outras coisas. [2059]*

> *Ora, parece que em todas as coisas tais é aquilo que parece ao virtuoso. E se isto é bem dito, como parece, e se a medida de cada coisa é a virtude e o homem bom enquanto tal, então as delectações serão as que a este parecem, e deleitáveis aquelas com que este se alegra. Mas se as coisas que a este são tristes parecem deleitáveis a outrem, nada de admirável; pois muitas corrupções e danos dos homens acontecem; ora, não são deleitáveis, mas o são para estes e para os assim dispostos. Sendo, pois, reconhecidamente torpes, é manifesto que não se deve dizer que sejam delectações, a não ser para os corrompidos. [2062]*
>
> *Ora, entre os prazeres que parecem ser virtuosos, é preciso dizer qual e quanto seja o prazer próprio do homem. Isso fica manifesto a partir das operações, pois a elas seguem os prazeres. Portanto, seja uma seja mais de uma a operação do homem perfeito e feliz, os prazeres que aperfeiçoam essas operações serão ditos, em sentido principal, os prazeres próprios do homem; os demais, porém, em sentido secundário e submúltiplo, tal como as operações. [2064]*

2050. ***Differentibus autem operationibus*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que os prazeres diferem em espécie segundo a diferença das operações, aqui mostra que, segundo a diferença dessas operações, diferem em bondade e malícia.

E primeiro quanto à bondade moral;

segundo quanto à bondade natural, que se considera segundo a pureza e a impureza, ali: ***differt autem visus*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz duas coisas:

primeiro propõe o que pretende;

segundo prova o proposto, ali: ***etenim concupiscentiae*** etc.

Diz, pois, primeiro que, uma vez que as operações diferem segundo a bondade e a depravação, isto é, segundo a virtude e a malícia — de tal modo que algumas operações são dignas de escolha, como as operações virtuosas, outras a serem evitadas, como as operações viciosas, e outras, segundo a sua espécie, não se comportam de nenhum dos dois modos, mas podem ser arrastadas para um ou outro —, assim também acontece a respeito dos prazeres; porque, uma vez que a cada operação corresponde algum prazer próprio, como acima se disse, o prazer que é próprio da operação virtuosa é virtuoso, e aquele que é próprio da operação depravada é mau.

2051. Em seguida, quando diz: ***et enim concupiscentiae*** etc., prova o proposto por uma razão tomada da parte dos apetites. Pois vemos que os apetites pelos quais se deseja algum bem, isto é, algo honesto, são louváveis, por exemplo, se alguém deseja agir com justiça ou com fortaleza; ao passo que os apetites de coisas torpes são censuráveis, por exemplo, se alguém deseja furtar ou adulterar. Ora, é manifesto que os prazeres com que nos deleitamos nas próprias operações são

mais próximos e mais próprios das operações do que os apetites com que as desejamos;

2052. pois os apetites distinguem-se das operações pelo tempo, uma vez que desejamos fazer algo antes de o fazermos; distinguem-se também segundo a natureza, porque a operação é ato do que é perfeito, ao passo que o apetite é ato do que é imperfeito e ainda não o possui; mas os prazeres são próximos das operações, porque ambos pertencem a algo perfeito, e são também indiscerníveis quanto ao tempo, porque, se alguém ainda não opera, não se deleita em tal operação, visto que o prazer é de coisa presente, assim como o apetite é de coisa futura; e a tal ponto o prazer é próximo da operação que parece ser duvidoso se a operação é o mesmo que o prazer.

2053. Todavia, não se deve dizer que seja assim: pois não pode haver prazer senão na operação do sentido ou do intelecto (com efeito, as coisas que carecem de conhecimento não podem deleitar-se),

2054. e, contudo, ele não é o mesmo que a operação do intelecto nem o mesmo que a operação do sentido, pois o prazer pertence mais à parte apetitiva; ora, é inconveniente que a alguns o prazer pareça ser o mesmo que a operação, pelo fato de não se separar dela no tempo.

2055. Assim, pois, fica patente que, tal como as operações são diversas segundo a virtude e a malícia, assim também o são os prazeres. Do que fica patente que inconvenientemente enunciaram alguns, universalmente, acerca dos prazeres, que sejam bons ou maus.

2056. Em seguida, quando diz: ***differt autem visus*** etc., mostra a diferença dos prazeres segundo a pureza e a impureza. Pois é manifesto que as operações dos sentidos diferem segundo a pureza: com efeito, mais pura é a operação da vista do que a do tato, e igualmente a operação do ouvido e do olfato do que a operação do gosto. Ora, diz-se mais pura a operação que é mais imaterial, e, segundo isso, entre todas as operações sensitivas a mais pura é a operação da vista, porque é mais imaterial, como que tendo menos mistura de disposições da matéria — quer da parte do objeto, que se torna sensível em ato pela luz, a qual deriva do corpo celeste; quer da parte do meio, que só por uma transmutação espiritual é alterado; e pelas mesmas causas a operação do tato é a mais material, porque os seus objetos são condições da matéria passível e o seu meio não é extrínseco, mas conjunto. E a mesma diferença de pureza se considera entre os prazeres dos sentidos, uns em relação aos outros. São também as operações e os prazeres do intelecto mais puros do que as operações e os prazeres sensitivos, por serem mais imateriais.

2057. Em seguida, quando diz: ***videtur autem esse unicuique*** etc., mostra qual seja a diferença dos prazeres da parte do objeto.

E primeiro quanto aos animais de diversas espécies;

segundo quanto aos homens, que são de uma só espécie, ali: ***differunt autem non parum*** etc.

Diz, pois, primeiro que, uma vez que o prazer segue à operação, parece que a cada coisa corresponde um prazer próprio, assim como também uma operação própria. E que haja operação própria de cada coisa aparece do fato de que as operações seguem as formas das coisas, segundo as quais as coisas diferem em espécie. E que a cada uma corresponda um prazer próprio aparece

se alguém quiser considerar cada uma em particular;

2058. pois é manifesto que outro é o prazer do cavalo, outro o do cão e outro o do homem, tal como Heráclito diz que o asno prefere o feno ao ouro, porque lhe é mais deleitável o alimento que lhe é proporcionado pelo feno do que o ouro. Assim, pois, fica patente que das coisas que diferem em espécie são os prazeres que diferem em espécie; mas, das coisas que não diferem em espécie, é razoável que seja indiferente o prazer que segue à natureza da espécie.

2059. Em seguida, quando diz: ***differunt autem*** etc., mostra a diferença dos prazeres nos homens.

E primeiro mostra que os homens têm prazeres diversos;

segundo mostra que no virtuoso há prazer mais verdadeiro, ali: ***videtur autem in omnibus*** etc.;

terceiro mostra qual seja o prazer mais poderoso entre os prazeres do virtuoso, ali: ***earum autem*** etc.

Diz, pois, primeiro que, embora pareça razoável que das coisas indiferentes em espécie seja indiferente o prazer, e assim seja nos demais animais, contudo nos homens, que todos são da mesma espécie, muito diferem os prazeres, assim como também as operações.

2060. E a razão disso é que as operações e os prazeres dos demais animais seguem a inclinação natural, que é a mesma em todos os animais da mesma espécie; mas as operações e os prazeres dos homens provêm da razão, que não está determinada a uma só coisa. E daí vem que as mesmas coisas deleitam alguns homens e entristecem outros, e a alguns são tristes e odiosas, ao passo que a outros são deleitáveis e amáveis;

2061. o que, com efeito, se segue, porque cada um se deleita naquilo que ama; e isso acontece porque alguns estão melhor ou pior dispostos segundo a razão. E o mesmo acontece a respeito do gosto das coisas doces, porque não parecem as mesmas coisas doces ao febricitante, que tem o gosto infectado, e ao são, que tem o gosto bem disposto; e o mesmo acontece a respeito do tato, porque não parece ser o mesmo quente àquele que tem o tato débil e àquele que se encontra bem disposto; e assim é também nas demais coisas.

2062. Em seguida, quando diz: ***videtur autem in omnibus*** etc., mostra que o prazer dos virtuosos é o mais poderoso entre os prazeres humanos. E diz que, em todas as coisas desse gênero que pertencem às paixões e às operações humanas, parece ser verdadeiro aquilo que aparece ao homem diligente, o qual tem reto juízo acerca de tais coisas, como o são a respeito das coisas doces. E, se isso é bem dito, como parece, de modo que a virtude seja a medida segundo a qual se julga acerca de todas as coisas humanas, e o homem seja bom enquanto é virtuoso, segue-se que são verdadeiramente prazeres aqueles que assim parecem ao virtuoso, e que são verdadeiramente deleitáveis aquelas coisas com que o virtuoso se alegra.

2063. Se, porém, algumas coisas com que o virtuoso se entristece parecem deleitáveis a outros, não é de admirar: pois isso acontece por causa das muitas corrupções e dos múltiplos danos dos homens, pelos quais se perverte a razão e o apetite; e assim aquelas coisas que o virtuoso repudia

não são absolutamente deleitáveis, mas somente aos mal dispostos. Assim, pois, é manifesto que aqueles prazeres que todos confessam serem torpes não devem ser ditos prazeres senão para os homens corrompidos.

2064. Em seguida, quando diz: ***earum autem*** etc., mostra que há algum prazer mais poderoso entre os prazeres do virtuoso. E diz que se deve considerar, entre os prazeres virtuosos, qual e que seja o prazer principal do homem. E diz que isso fica manifesto a partir das operações às quais seguem os prazeres. Pois, seja uma seja mais de uma a operação que é própria do homem perfeito e feliz, é manifesto que os prazeres que seguem a essas operações são, em sentido principal, os prazeres do homem, ao passo que os demais o são em sentido secundário e multiforme, sob os prazeres principais, tal como também acontece a respeito das operações.

Lição 9: A Natureza da Felicidade

> *Ora, tendo sido ditas estas coisas que dizem respeito às virtudes, às amizades e aos prazeres, resta percorrer, em traços gerais, o que se refere à felicidade, porque a estabelecemos como o próprio fim das coisas humanas. E, retomando o que foi antes dito, o discurso será por certo mais compendioso. [2065]*
>
> *Dissemos, porém, que ela não é um hábito. Pois, com efeito, existiria mesmo para quem passasse a vida a dormir, vivendo a vida de uma planta. E até para o mais infeliz. Se, pois, estas coisas não agradam, mas antes se deve pô-la em alguma operação, tal como nas coisas que antes foram ditas. [2066]*
>
> *Ora, das operações, umas são necessárias e dignas de escolha por causa de outras, ao passo que outras o são por si mesmas. [2068]*
>
> *É manifesto que se deve pôr a felicidade entre aquelas coisas que são dignas de escolha por si mesmas, e não entre as que o são por causa de outra. Pois a felicidade de nada carece, mas é suficiente por si; ora, são dignas de escolha por si mesmas aquelas coisas das quais nada se busca além da própria operação. [2069]*
>
> *E parece que tais são as ações que são segundo a virtude, pois praticar coisas boas e diligentes é uma das coisas dignas de escolha por si mesmas. Mas também são deleitáveis os divertimentos, pois não se escolhem por causa de outras; com efeito, é-se por eles mais prejudicado do que ajudado, negligenciando-se o corpo e a posse. [2070]*
>
> *Ora, muitos dos que parecem felizes recorrem a tais convivências. Por isso, junto dos tiranos são apreciados, nessas convivências, os chistosos; pois, naquilo que os tiranos apetecem, esses se mostram deleitáveis, e os tiranos precisam de tais homens. Parecem, pois, estas coisas fazer a felicidade, por causa daqueles que estão no poder e nelas se ocupam. [2071]*
>
> *Mas talvez tais homens não sejam sinal de nada. Pois não estão no poder nem a virtude nem o intelecto, dos quais procedem as operações diligentes. Nem, se esses homens, sendo incapazes de saborear o prazer puro e liberal, recorrem aos prazeres corporais, se deve por isso estimar que estes sejam mais dignos de*

> *escolha; pois também as crianças estimam ser ótimas as coisas que entre elas são preciosas. É, pois, razoável que, tal como às crianças e aos varões parecem preciosas coisas diversas, assim também aos maus e aos que são virtuosos. Portanto, tal como muitas vezes se disse, também são preciosas e deleitáveis as coisas que, sendo tais, o são para o diligente. Ora, para cada um é dignissíma de escolha a operação que é segundo o próprio hábito, e para o diligente é aquela que é segundo a virtude. Não está, pois, no divertimento a felicidade. [2073]*
>
> *Com efeito, é inconveniente que o divertimento seja o fim, e que se trabalhe e se padeça o mal por toda a vida em vista do divertimento; pois escolhemos todas as coisas, por assim dizer, por causa de outra, exceto a felicidade: pois esta é o fim. Ora, esforçar-se e labutar em vista do divertimento parece insensato e demasiado pueril. Mas divertir-se para depois se esforçar, segundo Anacarsis, parece ter razão; pois o divertimento assemelha-se ao repouso, e os que são incapazes de labutar continuamente precisam de repouso; ora, o repouso não é fim, pois se dá em vista da operação. [2076]*
>
> *Ora, parece que a vida feliz é a que é segundo a virtude; e esta é acompanhada de alegria, mas não no divertimento; e dizemos que as coisas diligentes são melhores do que as ridículas e as que são acompanhadas de divertimento. E dizemos que sempre é melhor a operação da parte melhor e do homem mais diligente; ora, a operação do que é melhor já é melhor e mais feliz. E dos prazeres corporais participará qualquer um, mesmo o bestial, não menos do que o ótimo; a felicidade, porém, ninguém a atribui ao bestial, a não ser que também lhe atribua uma vida propriamente humana. Pois não está em tais convivências a felicidade, mas naquelas operações que são segundo a virtude, tal como também antes se disse. [2078]*

2065. ***Dictis autem his quae circa virtutes*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca do prazer, aqui determina acerca da felicidade.

E primeiro liga-se ao que precede;

segundo executa o proposto, ali: ***diximus autem*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz três coisas.

Primeiro narra aquelas coisas que acima foram tratadas; pois acima se falou das virtudes, do segundo livro até o oitavo; das amizades, no oitavo e no nono; do prazer, na primeira parte deste décimo.

Segundo diz do que resta a dizer, a saber, da felicidade, sobre a qual é preciso percorrer, isto é, dizer brevemente, em traços gerais, isto é, figuradamente, tal como também acerca das demais coisas morais acima se disse; e deve-se falar da felicidade porque comumente todos a estabelecem como o fim de todas as coisas humanas, e é preciso que o fim não seja ignorado, para

que sem erro as operações se dirijam ao fim.

Terceiro determina o modo de tratar da felicidade e diz que é preciso retomar aquelas coisas que acima, no primeiro livro, se disseram acerca dela, pois assim o discurso será mais breve, se não se tratar dela desde o princípio.

2066. Em seguida, quando diz: ***diximus autem*** etc., executa o proposto.

E primeiro manifesta o gênero da felicidade, mostrando que não é um hábito, mas uma operação;

segundo mostra que é operação segundo a virtude, ali: ***operationum autem*** etc.;

terceiro investiga de qual virtude seja a operação, ali: ***si autem felicitas*** etc.

Diz, portanto, primeiro, o que acima, no livro primeiro, foi dito, a saber, que a felicidade não é um hábito.

Seguir-se-iam, com efeito, dois inconvenientes.

Um deles é que, como os hábitos permanecem naquele que dorme, seguir-se-ia, se a felicidade fosse um hábito, que ela estaria presente também naquele que dorme por toda a sua vida ou pela maior parte dela; e isto é inconveniente, porque aquele que dorme não exerce perfeitamente as operações da vida, exceto aquelas que pertencem à alma vegetativa, a qual se encontra nas plantas, às quais não se pode atribuir a felicidade; pois é manifesto que os sentidos e os movimentos exteriores cessam naquele que dorme, ao passo que as imagens interiores são desordenadas e imperfeitas, e, do mesmo modo, se há alguma operação do intelecto naquele que dorme, ela é imperfeita; somente as operações da parte nutritiva é que são perfeitas.

2067. Outro inconveniente é que nos infortunados permanecem os hábitos das virtudes, mas as operações das virtudes são impedidas neles por causa dos infortúnios; se, portanto, a felicidade fosse um hábito, seguir-se-ia que os infortunados seriam verdadeiramente felizes. Isto, porém, os estoicos não têm por inconveniente, sustentando que os bens exteriores de modo algum são bens do homem e que, por isso, nada da sua felicidade pode ser diminuído no homem pelos infortúnios; isto, contudo, é contrário à opinião comum, que julga o infortúnio ser incompatível com a felicidade. Portanto, segundo aqueles a quem estes inconvenientes desagradam, deve-se dizer que a felicidade não é um hábito, mas antes deve ser colocada entre as operações, como se disse no livro primeiro.

2068. A seguir, quando diz: ***mas das operações*** etc., mostra que a felicidade é uma operação segundo a virtude.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra que a felicidade está contida entre as operações que são desejáveis por si mesmas;

segundo, divide tais operações em operações da virtude e operações do divertimento, aí: ***ora, tais parecem ser*** etc.;

terceiro, mostra sob quais dessas a felicidade está contida, aí: ***recorrem, porém, também a tais*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz duas coisas.

Primeiro, apresenta certa divisão das operações. E diz que, das operações, algumas são necessárias para outra coisa e desejáveis por causa de outras coisas, ou seja, não apetecíveis a não ser por causa do fim; algumas, porém, são desejáveis por si mesmas, porque, ainda que nada de mais proviesse delas, contudo têm em si mesmas por que sejam apetecidas.

2069. Segundo, aí: ***é manifesto*** etc., mostra que a felicidade está contida entre aquelas operações que são desejáveis por si mesmas, e não entre aquelas que são desejáveis por causa de outra coisa. Pois é próprio da noção de felicidade que seja por si suficiente e não necessite de nenhuma outra coisa, como fica claro pelo que foi dito no livro primeiro; ora, aquelas operações se dizem desejáveis por si mesmas das quais nada de mais se busca além da própria operação, como que não necessitando de nenhuma outra coisa para que sejam desejáveis; já aquelas que são desejáveis por causa de outra coisa necessitam de outra coisa para que sejam desejáveis. E assim fica claro que a felicidade é uma operação desejável por si mesma.

2070. A seguir, quando diz: ***ora, tais*** etc., subdivide as operações desejáveis por si mesmas.

E diz que, primeiramente, parecem ser tais as operações que são segundo a virtude, porque é por si desejável ao homem que escolha aquilo que é por si bom e honesto; por isso, também o honesto é chamado por alguns aquilo que por sua força nos atrai e por sua dignidade nos seduz.

Segundo, parecem ser desejáveis por si também as operações deleitáveis que estão no divertimento; pois não parece que os homens escolham tais operações por causa de alguma utilidade, uma vez que por tais operações os homens são mais prejudicados do que ajudados; com efeito, parece que os homens, por causa dos divertimentos, negligenciam tanto os corpos, que expõem a fadigas e perigos, quanto as posses, por causa dos gastos que se fazem nos divertimentos.

2071. A seguir, quando diz: ***recorrem, porém*** etc., mostra sob quais dessas está contida a felicidade.

E primeiro mostra por que parece a alguns que a felicidade está na operação do divertimento;

segundo, exclui a razão aduzida para isso, aí: ***nenhum sinal, porém, talvez*** etc.;

terceiro, determina a verdade, aí: ***pois seria inconveniente*** etc.

Diz, portanto, primeiro que muitos daqueles que são reputados felizes entre os homens recorrem a tais convivências, querendo, a saber, entreter-se em divertimentos. E daí vem que os tiranos aprovam, na convivência do divertimento, os espirituosos, isto é, aqueles que sabem divertir-se

convenientemente.

2072. (Chama, porém, tiranos a esses poderosos, porque não parecem visar à utilidade comum, mas ao próprio deleite, aqueles que se entretêm em divertimentos); e os tiranos aprovam os espirituosos porque tais brincalhões se mostram deleitáveis aos tiranos naquilo que os próprios tiranos apetecem, isto é, nos deleites do divertimento, para os quais necessitam de tais homens. Assim, portanto, parece que a felicidade consiste em tais coisas, pelo fato de que a elas se dedicam aqueles que estão constituídos em posições de poder, os quais os homens reputam felizes.

2073. A seguir, quando diz: ***nenhum sinal, porém*** etc., exclui a razão referida. E diz que, a partir de tais poderosos, não se pode tomar um sinal suficiente de que a felicidade consista no divertimento. Pois neles não se encontra excelência acima dos outros homens senão segundo o poder mundano, do qual não se segue que suas operações sejam virtuosas, porque a virtude moral e a intelectual, que são os princípios das boas operações, não consistem em que alguém seja poderoso; e por isso não é preciso que as operações do divertimento a que os poderosos se dedicam sejam as melhores.

2074. E, do mesmo modo, também quanto ao apetite, que é retificado pela virtude, não é preciso que os poderosos se comportem bem; e por isso, se os poderosos, com o gosto interior, não percebem o deleite da virtude ativa ou especulativa, que é sincero, isto é, sem corrupção daquele que se deleita, e liberal, porque é segundo a razão, segundo a qual o homem é livre no agir, e por causa disso recorrem aos deleites corporais, entre os quais se compreendem os deleites do divertimento, nem por isso se deve julgar que tais deleites ou operações sejam mais desejáveis do que os outros, porque vemos que também as crianças, por carecerem de intelecto e de virtude, reputam preciosas e ótimas certas coisas pueris em que se ocupam, as quais, contudo, não são de grande peso nem são tidas em conta alguma pelos homens perfeitos. É razoável, portanto, que, assim como às crianças e aos homens perfeitos parecem preciosas coisas diversas, assim também aos maus e aos virtuosos.

2075. Foi mostrado, porém, acima, muitas vezes, que são verdadeiramente preciosas e deleitáveis aquelas coisas que são julgadas tais pelo virtuoso, que é a regra dos atos humanos. Ora, assim como a cada um parece ser maximamente desejável a operação que lhe convém segundo o próprio hábito, assim também, para o virtuoso, é maximamente desejável e preciosa a operação que é segundo a virtude. E por isso em tal operação se deve colocar a felicidade, e não na operação do divertimento.

2076. A seguir, quando diz: ***pois seria inconveniente*** etc., determina a verdade, provando por duas razões que na operação do divertimento não está a felicidade.

A primeira delas toma-se do fato de que a felicidade é fim, porque, a saber, se a felicidade consistisse no divertimento, seguir-se-ia este inconveniente: que o fim de toda a vida humana seria o divertimento, de modo que o homem trabalhasse e suportasse todas as outras coisas laboriosas e penosas somente para se divertir; e isto se seguiria porque escolhemos quase todas as outras coisas por causa de outra, exceto a felicidade, que é o último fim; ora, que o homem se esforce na especulação e trabalhe na ação por causa do divertimento parece ser tolo e muito pueril.

2077. Mas, ao contrário, parece correto, segundo a sentença de Anacársis, que alguém se divirta por uma hora, a fim de que depois se esforce mais diligentemente; porque no divertimento há certo relaxamento e descanso da alma, e os homens, uma vez que não podem trabalhar continuamente, necessitam de descanso; por isso fica claro que o descanso ou o divertimento não é o fim, porque o descanso é buscado por causa da operação, ou seja, para que o homem depois trabalhe com mais vigor. E assim fica claro que a felicidade não consiste no divertimento.

2078. A segunda razão apresenta-a aí: ***parece, porém*** etc. Alguns colocam a felicidade no divertimento por causa do deleite que há no divertimento. Ora, a felicidade tem certo deleite, porque é uma operação segundo a virtude, que existe com alegria, não, porém, com a alegria do divertimento, porque, sendo a felicidade o sumo bem do homem, é preciso que consista no que é ótimo; ora, chamamos melhores às coisas virtuosas, que são feitas com seriedade, do que às ridículas, que se fazem por divertimento. E isto assim fica claro, porque a operação que é da melhor parte da alma e que é própria do homem é mais virtuosa; ora, é claro que a operação que é da melhor parte é melhor e, por conseguinte, mais feliz.

2079. Pode, porém, acontecer que dos deleites corporais possa gozar qualquer homem, mesmo o bestial, não menos do que qualquer homem ótimo; ora, ninguém atribui a felicidade ao homem bestial nem tampouco à parte brutal da alma, assim como não se lhe atribui a vida que é própria do homem. E assim fica claro que em tais ocupações, isto é, nos deleites corporais, entre os quais se contam os deleites do divertimento, não consiste a felicidade, mas somente nas operações que são segundo a virtude, como também antes se disse.

Lição 10: A Felicidade, uma Atividade segundo a Virtude Mais Elevada

> *Ora, se a felicidade é uma operação segundo a virtude, é razoável que seja segundo a melhor. E esta será, sem dúvida, a do que é ótimo. Portanto, seja isto o intelecto, seja outra coisa qualquer que, segundo a natureza, parece governar e dominar e ter conhecimento das coisas boas e divinas, seja ela mesma um ente divino, seja o mais divino daquilo que há em nós, a operação deste, segundo a virtude que lhe é própria, será a perfeita felicidade.*
>
> *Ora, que ela é especulativa, já se disse. E isto parecerá estar de acordo tanto com o que precede quanto com a própria verdade.*
>
> *Pois esta operação é a ótima. Com efeito, o intelecto é o que há de melhor entre as coisas que estão em nós, e os inteligíveis, acerca dos quais versa o intelecto, são os melhores dentre as coisas cognoscíveis.*
>
> *Além disso, é a mais contínua. Pois podemos especular continuamente, mais do que fazer qualquer outra coisa.*
>
> *E julgamos que é preciso que o deleite esteja misturado à felicidade. Ora, a mais deleitável das operações que são segundo a virtude é, reconhecidamente, a que é segundo a sabedoria. Com efeito, a filosofia parece ter deleites admiráveis pela pureza e pela firmeza. E é razoável que a convivência dos que sabem seja mais deleitável do que a dos que buscam.*
>
> *E aquela que se chama autarquia estará presente maximamente acerca da vida especulativa. Pois, para viver, tanto o sábio quanto o justo e os demais necessitam do que é necessário. Mas, uma vez providas suficientemente tais coisas, o justo necessita daqueles para quem e com quem aja justamente, e do mesmo modo também o temperante, o corajoso e cada um dos outros. O sábio, porém, sendo por si mesmo, pode especular, e quanto mais sábio for, tanto mais. É melhor, talvez, ter cooperadores, mas, ainda assim, ele é o mais suficiente por si.*

> *Ora, parecerá que ela mesma, e só ela, é amada por si mesma. Pois nada dela resulta além do especular, ao passo que das coisas praticáveis adquirimos algo, mais ou menos, além da própria ação.*

2080. ***Ora, se a felicidade é*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que a felicidade é uma operação segundo a virtude, começa aqui a mostrar de que virtude ela é operação.

E primeiro mostra isto em geral;

segundo, em especial, aí: ***ora, que ela é especulativa*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, sendo a felicidade uma operação segundo a virtude, como se mostrou tanto aqui quanto no livro primeiro, segue-se razoavelmente que seja uma operação segundo a melhor virtude; pois se mostrou no livro primeiro que a felicidade é o ótimo entre todos os bens humanos, uma vez que é o fim de todos. E porque da melhor potência é melhor a operação, como se disse acima, é consequente que a operação ótima do homem seja a operação daquilo que é ótimo no homem. E isto, segundo a verdade da coisa, é o intelecto,

2081. mas, porque acerca disto alguns opinaram de modos diversos e não é agora o lugar de discutir tais coisas, deixa por ora em dúvida se o ótimo do homem é o intelecto ou alguma outra coisa; apresenta, contudo, certos sinais a partir dos quais se pode conhecer que o intelecto é o ótimo daquilo que há no homem.

2082. E, primeiro, por comparação com aquilo que está abaixo do intelecto, que o intelecto, por causa da sua excelência, governa e domina: governa, com efeito, no que respeita ao irascível e ao concupiscível, aos quais a razão ou o intelecto preside como que por um poder político, porque em algo podem resistir à razão; domina, porém, os membros corpóreos, que obedecem prontamente ao império da razão sem contradição, e por isso a razão ou o intelecto preside ao corpo como a um servo, por um poder despótico, como se diz no livro primeiro da *Política*.

2083. Segundo, apresenta sinais da excelência do intelecto por comparação com as coisas superiores, isto é, com as coisas divinas, às quais se compara de dois modos:

de um modo, segundo a relação como que aos objetos, pois só o intelecto tem conhecimento das coisas essencialmente boas, que são as coisas divinas;

de outro modo, o intelecto humano compara-se às coisas divinas segundo a conaturalidade com elas, de modo diverso, na verdade, segundo as sentenças dos diversos autores.

2084. Alguns, com efeito, sustentaram que o intelecto humano é algo sempiterno e separado, e, segundo isto, o próprio intelecto seria algo divino; pois dizemos serem divinas as coisas que são sempiternas e separadas. Outros, porém, sustentaram que o intelecto é parte da alma, como Aristóteles, e, segundo isto, o intelecto não é absolutamente algo divino, mas é o mais divino entre tudo o que há em nós, por causa da maior conveniência que tem com as substâncias separadas, na medida em que a sua operação se dá sem órgão corpóreo.

2085. De qualquer modo, porém, que se comporte, é necessário, segundo o que foi dito, que a perfeita felicidade seja a operação deste ótimo segundo a virtude que lhe é própria; pois não pode haver operação perfeita, o que se requer para a felicidade, a não ser numa potência aperfeiçoada pelo hábito que é a sua virtude, segundo a qual torna boa a operação.

2086. A seguir, quando diz: ***ora, que ela é especulativa*** etc., mostra em especial de que virtude é operação a perfeita felicidade.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra que a felicidade perfeita consiste na operação da virtude especulativa;

segundo, compara a felicidade perfeita às coisas exteriores, ali: ***opus erit autem*** etc.

A respeito do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra que a felicidade perfeita consiste na operação da especulação;

segundo, prefere esta felicidade à felicidade que consiste na ação, ali: ***secundo autem qui secundum aliam virtutem*** etc.

A respeito do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra que a felicidade consiste na operação especulativa;

segundo, mostra como ela se relaciona com o homem, ali: ***talis autem utique erit*** etc.

A respeito do primeiro ponto, faz duas coisas.

Primeiro, propõe aquilo que pretende. E diz que, pelo que foi dito acima no sexto livro, é manifesto que a operação especulativa é a do intelecto segundo a sua virtude própria, isto é, principalmente segundo a sabedoria, que compreende o intelecto e a ciência. E que a felicidade consista em tal operação parece estar em consonância com aquilo que foi dito no primeiro livro acerca da felicidade e também com a própria verdade.

2087. Segundo, ali: ***optima et enim*** etc., prova aquilo que se propõe com seis argumentos.

O primeiro argumento é, pois, o seguinte. Foi dito antes que a felicidade é a melhor operação. Ora, a melhor entre as operações humanas é a especulação da verdade, e isto é evidente pelas duas coisas com base nas quais se avalia a dignidade de uma operação:

de um modo, por parte da potência, que é o princípio da operação, e assim é evidente que esta operação é a melhor, assim como também o intelecto é o melhor daquilo que há em nós, como foi mostrado antes;

de outro modo, por parte do objeto, que dá espécie à operação, e segundo isto também esta operação é a melhor, porque, entre todas as coisas cognoscíveis, as melhores são as inteligíveis e

sobretudo as divinas. E assim, na especulação delas consiste a felicidade humana perfeita.

2088. Coloca o segundo argumento ali: ***adhuc autem continuissima*** etc. Pois foi mostrado no primeiro livro que a felicidade é sumamente contínua e permanente. Ora, entre todas as operações humanas, a mais contínua é a especulação da verdade; com efeito, é manifesto que o homem pode perseverar de modo mais contínuo na especulação da verdade do que em qualquer outra operação.

2089. A razão disso é que é necessário que a nossa operação seja interrompida por causa do cansaço, que não podemos suportar continuamente; ora, o cansaço e a fadiga sobrevêm em nossas operações por causa da passibilidade do corpo, que se altera e é removido de sua disposição natural; por isso, como o intelecto usa muito pouco o corpo em sua operação, segue-se que muito pouco cansaço e fadiga sobrevêm à sua operação, e não haveria nenhum se o intelecto, ao especular, não necessitasse dos fantasmas existentes nos órgãos corporais. E assim é evidente que a felicidade se encontra sumamente na especulação da verdade por causa de sua continuidade.

2090. Coloca o terceiro argumento ali: ***existimamusque*** etc. E diz que, como foi dito no primeiro livro, comumente julgamos que à felicidade se ajunte o prazer. Ora, entre todas as operações da virtude, a mais deleitável é a contemplação da sabedoria, como é manifesto e concedido por todos. Com efeito, a filosofia, na contemplação da sabedoria, tem prazeres admiráveis tanto quanto à pureza como quanto à firmeza. A pureza de tais prazeres considera-se pelo fato de que versam sobre coisas imateriais, ao passo que a firmeza deles se considera pelo fato de que versam sobre coisas imutáveis;

2091. pois quem se deleita com as coisas materiais incorre em certa impureza do afeto pelo fato de se ocupar com coisas inferiores, e quem se deleita com as coisas mutáveis não pode ter um prazer firme, porque, mudada ou destruída a coisa que trazia o prazer, o prazer cessa e por vezes se converte em tristeza. Diz, porém, que os prazeres da filosofia são admiráveis por causa da raridade de tais prazeres entre a multidão dos homens, que se deleitam com as coisas materiais.

2092. A especulação da verdade é dupla:

uma, que consiste na investigação da verdade;

outra, porém, que consiste na contemplação da verdade já encontrada e conhecida,

e esta é mais perfeita, por ser o termo e o fim da investigação; por isso é também maior o prazer na consideração da verdade já conhecida do que em sua investigação. E por isso diz que vivem de modo mais deleitável aqueles que já conhecem a verdade, tendo o intelecto aperfeiçoado pela virtude intelectual, do que aqueles que ainda a investigam. Por isso, a felicidade perfeita não consiste em qualquer especulação do intelecto, mas naquela que é segundo a sua virtude própria.

2093. Coloca o quarto argumento ali: ***et quae dicitur*** etc. Pois foi mostrado no primeiro livro que a autossuficiência, que em grego se diz autarquia, é requerida para a felicidade. Ora, tal autossuficiência encontra-se sumamente na operação especulativa, para a qual o homem só necessita daquilo que é necessário a todos para a vida em comum; com efeito, tanto o sábio, isto

é, o especulativo, quanto também o justo e os demais que possuem as virtudes morais que aperfeiçoam a vida ativa necessitam do que é necessário à vida.

2094. Ora, ainda que a alguém sejam dados suficientemente os bens necessários à vida, o virtuoso segundo a virtude moral necessita ainda de mais coisas; com efeito, o justo necessita de outros para a sua operação,

e primeiro daqueles em relação aos quais deve agir com justiça, porque a justiça é para com outrem, como foi dito no quinto livro,

e segundo, necessita de alguns com quem exerça a justiça, para o que o homem necessita frequentemente do auxílio de muitos; e a mesma razão vale para o temperante e o forte e para os demais virtuosos moralmente.

2095. Mas não é assim com o sábio especulativo, que pode especular a verdade mesmo que exista sozinho por si mesmo, porque a contemplação da verdade é uma operação inteiramente intrínseca, que não procede para fora, e tanto mais alguém, existindo sozinho, poderá especular a verdade quanto mais for perfeito na sabedoria, porque tal pessoa conhece mais coisas e necessita menos de ser instruída ou ajudada pelos outros.

2096. Nem se diz isto porque a companhia não ajude aquele que contempla, porque, como foi dito no oitavo livro, dois reunidos podem tanto entender como agir mais, e por isso acrescenta que é melhor para o sábio ter colaboradores na consideração da verdade, porque às vezes um vê aquilo que a outro, ainda que mais sábio, não ocorre. E, embora o sábio seja ajudado pelos outros, todavia, entre todos, ele por si mesmo é o mais autossuficiente para a sua própria operação. E assim é evidente que a felicidade se encontra sumamente na operação da sabedoria.

2097. Coloca o quinto argumento ali: ***videbitur autem utique*** etc. Pois foi mostrado no primeiro livro que a felicidade é de tal modo apetecível por si mesma que de modo algum é apetecida por causa de outra coisa. Ora, isto só se manifesta na especulação da sabedoria, que é amada por si mesma e não por causa de outra coisa: com efeito, nada advém ao homem da contemplação da verdade além da própria especulação da verdade, ao passo que das operações exteriores o homem sempre adquire algo além da própria operação, mais ou menos, por exemplo a honra e o favor junto aos outros, que o sábio não adquire de sua contemplação senão por acidente, isto é, enquanto anuncia aos outros a verdade contemplada, o que já pertence à ação exterior. Assim, pois, é evidente que a felicidade consiste sumamente na operação da contemplação.

Lição 11: A Felicidade e o Ócio

> *E a felicidade parece estar no ócio; pois não estamos ocupados senão para termos ócio, e guerreamos para conduzir a paz. As operações das virtudes práticas estão, pois, nas coisas políticas ou nas coisas bélicas, mas as ações que versam sobre estas parecem não ser de ócio. As bélicas, com efeito, de todo o não são: pois ninguém escolhe guerrear em vista do próprio guerrear, nem preparar a guerra; pareceria, com efeito, ser inteiramente um assassino violento quem tornasse os amigos combatentes para que se fizessem lutas e mortes. Há também a do político, que não é de ócio e, além do próprio conviver civilmente, busca adquirir poderes e honras, ou antes a felicidade para si mesmo e para os cidadãos, sendo esta outra que a política, a qual também buscamos como manifestamente sendo outra. Se, pois, as ações que são segundo as virtudes, as políticas e as bélicas, sobressaem em beleza e grandeza, mas estas não são de ócio e apetecem algum fim e não são elegíveis por si mesmas, ao passo que a operação do intelecto parece diferir pela dedicação, sendo especulativa, e não apetecer nenhum fim além dela mesma e ter um prazer próprio, o qual aumenta a operação, e ser autossuficiente e ociosa e sem fadiga, quanto é humano, e quaisquer outras coisas que se atribuem ao bem-aventurado aparecem existir segundo esta operação, será, pois, esta a felicidade perfeita do homem, tomando uma extensão perfeita de vida; pois nada do que pertence à felicidade é imperfeito. [2098]*
>
> *Ora, tal vida será melhor do que a que é segundo o homem. Pois não viverá assim segundo aquilo que é homem, mas segundo aquilo de divino que nele existe. E quanto isto difere do composto, tanto também a operação difere daquela que é segundo a outra virtude. Se, portanto, o intelecto é divino em relação ao homem, também a vida que é segundo ele é divina em relação à vida humana. [2105]*
>
> *Ora, é preciso que o homem, sendo homem, não pense as coisas humanas, nem, sendo mortal, as coisas mortais, segundo os que assim aconselham, mas, quanto for possível, torne-se imortal e faça tudo para viver segundo o melhor daquilo que há nele. Pois, ainda que seja pequeno em massa, muito mais supera todas as coisas em potência e preciosidade. E cada um parecerá também ser isto, se de fato é o que é principal e melhor; seria, pois, inconveniente que alguém escolhesse não a vida de si mesmo, mas a de algum outro. E o que foi*

> *dito antes convém também agora: pois o que é próprio a cada um é por natureza o melhor e o mais deleitável para cada um; e para o homem, a vida que é segundo o intelecto, se de fato é sumamente isto que é o homem. Este, portanto, é também o mais feliz. [2107]*

2098. ***Videturque felicitas*** etc. Postos os cinco argumentos com os quais se mostrava que a felicidade consiste na especulação da verdade segundo a conveniência com aquilo que foi dito acima, aqui acrescenta um sexto, que procede de certa condição da felicidade que acima não havia colocado. Pois a felicidade consiste em certo ócio; com efeito, diz-se que alguém está em ócio quando não lhe resta algo a fazer, o que acontece quando alguém já chegou ao fim, e por isso acrescenta que não estamos em ócio senão para termos ócio, isto é, trabalhamos operando, o que é não estar em ócio, para chegarmos a descansar no fim, o que é estar em ócio, e isto mostra pelo exemplo dos que guerreiam, que travam guerras para que cheguem à paz desejada.

2099. Deve-se, todavia, considerar que acima o Filósofo disse que o repouso é em vista da operação; mas ali falou do repouso pelo qual se interrompe a operação antes da consecução do fim, por causa da impossibilidade de operar continuamente, repouso este que se ordena à operação como a um fim; o ócio, porém, é o repouso no fim ao qual se ordena a operação, e assim à felicidade, que é o último fim, compete sumamente o ócio. Este, com efeito, não se encontra nas operações das virtudes práticas, dentre as quais as principais são aquelas que consistem nas coisas políticas, enquanto ordenam o bem comum, que é o mais divino, ou nas coisas bélicas, pelas quais o próprio bem comum é defendido contra os inimigos, e todavia a estas obras não compete o ócio.

2100. E, primeiro, quanto às operações bélicas, isto é inteiramente manifesto, porque ninguém escolhe travar guerras ou preparar guerras só em vista do guerrear, o que seria ter ócio nas coisas bélicas, porque, se constituísse o seu fim no travar guerras, seguir-se-ia que seria violento e assassino, a ponto de fazer dos próprios amigos combatentes, para poder lutar e matar.

2101. Segundo, isto também é manifesto nas ações políticas, que nelas não há ócio, mas, além do próprio convívio civil, o homem quer adquirir alguma outra coisa, por exemplo poderes e honras; ou, porque nestas não está o último fim, como foi mostrado no primeiro livro, é mais conveniente que, por meio do convívio civil, alguém queira adquirir a felicidade para si mesmo e para os cidadãos, de modo que tal felicidade, que alguém pretende adquirir por meio da vida política, seja outra que a própria vida política; pois assim, por meio da vida política, buscamos a felicidade como sendo outra que ela mesma, porque esta é a felicidade especulativa, à qual toda a vida política parece ordenada, enquanto, pela paz, que é estabelecida e conservada pela ordenação da vida política, é dada aos homens a faculdade de contemplar a verdade.

2102. Se, portanto, entre todas as ações das virtudes morais sobressaem as políticas e as bélicas, tanto pela beleza, porque são sumamente honoráveis, como também pela grandeza, porque versam sobre o máximo bem, que é o bem comum, uma vez que tais operações não têm em si mesmas o ócio, mas são feitas por causa do apetite de outro fim e não são elegíveis por si mesmas, não estará nas operações das virtudes morais a felicidade perfeita.

2103. Mas a operação do intelecto que é especulativa parece diferir das operações precedentes segundo a razão da dedicação, isto é, porque o homem se entrega a tal operação por causa dela mesma, de modo que não apetece nenhum outro fim além dela; tal operação tem também um prazer próprio que dela procede e que a aumenta; assim, pois, é evidente que, segundo tal operação especulativa do intelecto, manifestamente aparecem existir no homem todas as coisas quaisquer que costumam ser atribuídas ao bem-aventurado, a saber, que seja autossuficiente e que esteja em ócio e que não se fadigue, e digo isto quanto é possível ao homem que leva uma vida mortal, na qual tais coisas não podem existir perfeitamente.

2014. Assim, portanto, na contemplação do intelecto consiste a felicidade perfeita do homem, contanto que esteja presente a longa duração da vida, que de fato é requerida para o bem-estar da felicidade, segundo o que é preciso que nada daquilo que pertence à felicidade seja imperfeito.

2015. Em seguida, quando diz: ***talis autem utique*** etc., mostra como tal vida contemplativa se relaciona com o homem.

E primeiro mostra aquilo que se propõe;

segundo, exclui um erro, ali: ***oportet autem non secundum suadentes*** etc.

Diz, pois, primeiro que tal vida, que se dedica à contemplação da verdade, é melhor do que a vida que é segundo o homem. Com efeito, sendo o homem composto de alma e corpo, tendo natureza sensitiva e intelectiva, a vida comensurada ao homem parece consistir em que o homem ordene segundo a razão as afecções e as operações sensitivas e corporais, mas dedicar-se somente à operação do intelecto parece ser próprio das substâncias superiores, nas quais se encontra somente a natureza intelectiva, da qual o homem participa segundo o intelecto.

2106. E por isso, manifestando aquilo que foi dito, acrescenta que o homem que assim vive, isto é, dedicando-se à contemplação, não vive segundo aquilo que é homem, que é composto de coisas diversas, mas segundo aquilo de divino que nele existe, isto é, enquanto participa da semelhança divina segundo o intelecto. E por isso, quanto o intelecto, considerado em sua pureza, difere do composto de alma e corpo, tanto dista a operação especulativa da operação que se faz segundo a virtude moral, que propriamente versa sobre as coisas humanas. Assim, pois, como o intelecto, em comparação com o homem, é algo divino, assim também a vida especulativa, que é segundo o intelecto, se compara à vida moral como o divino ao humano.

2107. Em seguida, quando diz: ***oportet autem*** etc., exclui o erro de alguns que aconselhavam que o homem deve dedicar-se a saber as coisas humanas e o mortal a saber as coisas mortais. E isto foi dito pelo poeta Simônides, como consta no princípio da Metafísica. O que de fato o Filósofo diz ser falso, porque o homem deve tender à imortalidade quanto pode e, segundo todo o seu poder, fazer com que viva segundo o intelecto, que é o melhor daquilo que há no homem, e que de fato é imortal e divino. Com efeito, ainda que este melhor seja pequeno em massa, porque é incorpóreo e sumamente simples e, por conseguinte, carece de grandeza de massa, todavia, pela quantidade de virtude e de preciosidade, supera muito todas as coisas que há no homem;

2108. pela virtude, isto é, pela potência, supera em suas operações, pelas quais se une aos seres superiores e domina os inferiores, e assim, de certo modo, abarca todas as coisas; pela

preciosidade, porém, quanto à dignidade de sua natureza, porque o intelecto é imaterial e simples, incorruptível e impassível. Ora, cada um, isto é, o homem todo, parece ser isto, a saber, o intelecto, se assim é, ou melhor, porque assim é, que o intelecto é o que há de mais principal e melhor no homem;

2109. pois foi dito acima, no nono livro, que cada coisa parece ser sumamente aquilo que nela é mais principal, porque todas as outras coisas são como que instrumentos daquilo, e assim, enquanto o homem vive segundo a operação do intelecto, vive segundo a vida que lhe é sumamente própria; ora, seria inconveniente se alguém escolhesse viver não segundo a vida própria de si mesmo, mas segundo a vida de algum outro, por isso dizem inconvenientemente os que aconselham que o homem não deva dedicar-se à especulação do intelecto. E como foi dito antes, no nono livro, que aquilo que é segundo o intelecto é próprio do homem, convém também agora ao propósito: pois aquilo que é o melhor segundo a natureza em cada um é o que lhe é sumamente próprio; e aquilo que é o melhor e próprio, por consequência, é o mais deleitável, porque cada um se deleita no bem que lhe convém; assim, pois, é evidente que, se o homem é sumamente o intelecto, como o que há de mais principal nele, a vida que é segundo o intelecto é a mais deleitável para o homem e a que lhe é sumamente própria.

2110. Nem isto é contra aquilo que foi dito acima, que não é segundo o homem, mas acima do homem; pois não é segundo o homem quanto à natureza composta, mas é propriíssimamente segundo o homem quanto àquilo que é o mais principal no homem; o que de fato se encontra do modo mais perfeito nas substâncias superiores, mas no homem imperfeitamente e como que por participação, e todavia esse pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem. Assim, pois, é evidente que aquele que se dedica à especulação da verdade é sumamente feliz, quanto o homem pode ser feliz nesta vida.

Lição 12: A Felicidade e as Virtudes Morais

> *Em segundo lugar, aquele que vive segundo outra virtude. [2111]*
>
> *Pois é segundo ela que se dão as operações humanas. Com efeito, as coisas justas, corajosas e as demais que praticamos uns em relação aos outros segundo as virtudes, nas trocas, nas necessidades e nas ações de todo tipo e nas paixões, conservando o que convém a cada um; ora, todas estas parecem ser coisas humanas. Algumas, porém, parecem também sobrevir do corpo, e a virtude do costume muito se aproxima das paixões. Ademais, a prudência está unida à virtude do costume, e esta à prudência, uma vez que os princípios da prudência são segundo as virtudes morais, ao passo que a retidão das coisas morais é segundo a prudência. E, estando estas acopladas às paixões, dizem respeito ao composto. Ora, as virtudes do composto são humanas, e assim também a vida que se dá segundo elas e a felicidade. Já aquela do intelecto é separada. Baste isto que se disse a seu respeito, pois dizê-lo com mais precisão ultrapassa o que aqui se propõe. [2112]*
>
> *Parecerá também que a virtude moral necessita, na doação exterior, de pouco ou menos. Pois, quanto às coisas necessárias, ambos delas têm igual necessidade, ainda que o homem político se esforce mais em torno do corpo e de tudo o que é tal; em pouco, porém, diferirão. Mas, quanto às operações, muito diferem: pois ao liberal serão necessárias riquezas para praticar atos liberais, e ao justo para fazer as devidas restituições. As vontades, com efeito, são inaparentes; pois também os não justos simulam querer agir justamente. Ao corajoso é necessário poder, se de fato há de realizar algo do que é segundo a virtude. E ao temperante, poder; pois, de que modo se tornará manifesto este ou algum dos outros? Pergunta-se, porém, o que é mais principal na virtude, a escolha ou as ações, como se estivesse em ambas. É evidente que o que é perfeito estará em ambas. Ora, para as ações são necessárias muitas coisas, e tanto mais quanto maiores e melhores forem elas. Ao que especula, porém, nenhuma dessas coisas é necessária à operação, mas, por assim dizer, elas são até impedimentos à especulação. Contudo, enquanto é homem e convive com muitos e escolhe agir segundo a virtude, terá necessidade de tais coisas para conviver humanamente. [2117]*

> *Que a felicidade perfeita é uma certa operação especulativa, também disto se tornará evidente. Pois julgamos que os deuses são, sobretudo, bem-aventurados e felizes; ora, que ações devemos atribuir-lhes? Acaso as justas? Ou pareceriam ridículos fazendo trocas e restituindo depósitos e todas as outras coisas semelhantes? Ou seriam corajosos, suportando coisas terríveis e arriscando-se por causa do bem? Ou liberais? A quem, porém, dariam? E seria inconveniente que houvesse para eles moeda ou algo semelhante. E, se fossem temperantes, tal louvor seria antes oneroso, pois não têm concupiscências más. Percorrendo todas as coisas, mostrar-se-á que aquelas que dizem respeito às ações são pequenas e indignas dos deuses. Contudo, todos julgam que eles vivem e, portanto, que operam: pois não convém que durmam, como Endimião. Ora, tirando ao vivente o agir e, ainda mais, o fazer, que resta senão a especulação? De modo que a operação de Deus, sobressaindo em bem-aventurança, é especulativa. E, dentre as humanas, a mais aparentada com esta é a mais feliz. [2121]*
>
> *É também sinal disto o fato de os demais animais não participarem da felicidade, privados por completo de tal operação. Pois, para os deuses, toda a vida é bem-aventurada; para os homens, enquanto neles existe certa semelhança de tal operação; mas nenhum dos outros animais é feliz, porque de modo algum comunica com a especulação. Assim, na medida em que se estende a especulação, também a felicidade, e àqueles a quem mais compete especular, também mais compete ser felizes, não por acidente, mas segundo a especulação; pois esta é, por si mesma, honrosa. De modo que a felicidade será uma certa especulação. [2124]*

2111. ***Em segundo lugar, aquele que vive segundo outra virtude*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado que a felicidade perfeita e principal se dá segundo a especulação do intelecto, aqui introduz uma outra felicidade secundária, que consiste na operação das virtudes morais.

E, primeiro, propõe o que pretende, dizendo que, sendo felicíssimo aquele que se dedica à especulação da verdade, é feliz em segundo lugar aquele que vive segundo outra virtude, a saber, segundo a prudência, que dirige todas as virtudes morais. Pois, assim como a felicidade especulativa se atribui à sabedoria, que compreende em si os outros hábitos especulativos por ser a mais principal, assim também a felicidade ativa, que se dá segundo as operações das virtudes morais, se atribui à prudência, que é aperfeiçoadora de todas as virtudes morais, como se mostrou no livro sexto.

2112. Em segundo lugar, em ***pois é segundo ela*** etc., mostra o que se propôs com quatro razões.

A primeira delas é que as operações que se dão segundo as outras virtudes ativas são operações humanas. Pois dizem respeito às coisas humanas.

Primeiro, dizem respeito às coisas exteriores, que vêm ao uso do homem; pois as obras da justiça, da fortaleza e das outras virtudes que praticamos uns em relação aos outros existem nas trocas, na medida em que, segundo a justiça, os homens permutam mutuamente seus bens; existem também nas necessidades, na medida em que um homem socorre outro em sua necessidade; existem ainda em quaisquer ações e paixões humanas, em torno das quais, segundo as virtudes morais, se conserva aquilo que convém a cada um; ora, todas as coisas ditas parecem ser algo humano.

2113. Em segundo lugar, certas coisas pertencentes às virtudes parecem pertencer ao corpo e às paixões da alma, às quais a virtude moral se apropria segundo certa afinidade; pois muitas das virtudes morais dizem respeito às paixões, como fica patente pelo que foi dito antes. Assim, portanto, a virtude moral diz respeito aos bens humanos, enquanto diz respeito aos bens exteriores, aos bens do corpo e às paixões da alma.

2114. Ora, à virtude moral une-se a prudência, que é uma virtude intelectual, segundo certa afinidade, e vice-versa, porque os princípios da prudência se tomam segundo as virtudes morais, cujos fins são os princípios da prudência, enquanto a retidão das virtudes morais se toma segundo a prudência, que faz a reta escolha daquilo que é ordenado ao fim, como fica patente pelo que foi dito no livro sexto. Ora, elas, a saber, a virtude moral e a prudência, acoplam-se juntas às paixões, porque segundo ambas as paixões são modificadas; ora, as paixões são comuns a todo o composto de alma e corpo, visto que pertencem à parte sensitiva;

2115. donde fica patente que tanto a virtude moral quanto a prudência dizem respeito ao composto. Ora, as virtudes do composto, propriamente falando, são humanas, enquanto o homem é um composto de alma e corpo; donde também a vida que se dá segundo elas, isto é, segundo a prudência e a virtude moral, é humana, a qual se chama vida ativa, e, por conseguinte, a felicidade que consiste nesta vida é humana. Mas a vida e a felicidade especulativa, que é própria do intelecto, é separada e divina.

2116. E baste, por ora, dizer isto a seu respeito, pois explicar com mais certeza é algo maior do que o que aqui se propõe; disto, com efeito, trata-se no terceiro livro Sobre a alma, onde se mostra que o intelecto é separado. Assim, portanto, fica patente que a felicidade especulativa é mais poderosa do que a ativa, tanto quanto algo separado e divino é mais poderoso do que aquilo que é composto e humano.

2117. Apresenta a segunda razão em ***parecerá também*** etc. E diz que a vida e a felicidade especulativa parecem necessitar em pouco, ou ao menos menos do que a moral, de que se concedam ao homem os bens exteriores. Pois é verdade que a ambos, isto é, tanto ao especulativo quanto ao moral, é necessário ter as coisas necessárias à vida, como comida, bebida e outras coisas do gênero, embora o ativo se esforce mais em torno do corpo do que o especulativo, porque as ações exteriores se fazem por meio do corpo; contudo, quanto a isto não há grande diferença, de modo que ambos igualmente necessitam do necessário. Mas, quanto às operações de um e de outro, grande é a diferença a este respeito, porque o virtuoso necessita de muitas coisas para suas operações, como fica patente que ao liberal são necessárias riquezas para agir liberalmente, e semelhantemente o justo necessita de riquezas para restituir aquilo que deve.

2118. E, se alguém disser que o ato da liberalidade é também querer dar, e o ato da justiça, querer restituir, o que pode existir mesmo sem riquezas, deve-se considerar que as vontades dos homens não são manifestas sem as operações exteriores; pois muitos que não são justos simulam querer agir justamente. Mas, para que se torne manifesto acerca de alguém se é corajoso, é necessário algo exterior, se há de realizar alguma obra exterior de fortaleza. E, semelhantemente, o temperante necessita do poder de usar as coisas deleitáveis, para que se manifeste a temperança; de outro modo, com efeito, a não ser que exista a faculdade de operar, não poderá tornar-se manifesto nem este virtuoso, a saber, o temperante ou o corajoso, nem qualquer outro.

2119. E, por isso, pode-se perguntar o que é mais principal na virtude moral, se a escolha interior ou as ações exteriores, visto que ambas se exigem para a virtude. E, embora a escolha seja mais principal na virtude moral, como se disse acima, é contudo manifesto que, para a total perfeição da virtude moral, requer-se não só a escolha, mas também a operação exterior. Ora, para as ações exteriores é necessário que o homem tenha muitas coisas, e tantas mais quanto as ações devam ser maiores e melhores.

2120. Mas aquele que se dedica à especulação de nada disso necessita para sua operação; antes, pode-se dizer que os bens exteriores impedem o homem da especulação por causa da solicitude que deles se introduz no homem, distraindo o ânimo do homem de modo que não possa dedicar-se totalmente à especulação. Mas, se o homem especulativo necessita das coisas exteriores, isto será enquanto é um homem carente do necessário e enquanto convive com muitos homens, aos quais por vezes é preciso ajudar, e enquanto o homem contemplativo escolhe viver segundo a virtude moral; e assim necessitará de tais coisas para conviver humanamente. Assim, portanto, fica patente que a felicidade especulativa é mais poderosa do que a ativa, que se dá segundo a virtude moral.

2121. Apresenta a terceira razão em ***que a felicidade perfeita*** etc. E diz que o fato de a felicidade perfeita consistir numa certa operação especulativa fica evidente por isto: que aos deuses, isto é, às substâncias separadas, parece competir sobretudo que sejam felizes e bem-aventurados, e contudo não podemos atribuir-lhes as ações das virtudes morais. Pois, se alguém lhes atribuísse as operações da justiça, pareceriam dignos de escárnio, como se fizessem trocas ou até depositassem seus bens junto de outros, ou realizassem quaisquer outras obras da justiça. E, semelhantemente, não se lhes pode atribuir a fortaleza, isto é, que suportem coisas terríveis e perigos por causa do bem. Semelhantemente, também não lhes convém a liberalidade, enquanto é virtude humana;

2122. pois não haverá como designar a que mortal deem tais bens que os homens dão liberalmente, porque é inconveniente que alguém diga que eles se sirvam de dinheiro ou de algo do gênero para dar. E, se alguém lhes atribuir a temperança, tal louvor será antes oneroso a Deus do que grato; pois não é louvável em Deus que não tenha concupiscências más, porque não é de sua natureza tê-las. Assim, portanto, percorrendo todas as ações das virtudes morais, mostra-se que são pequenas e indignas dos deuses, isto é, das substâncias superiores.

2123. Contudo, todos opinam que eles vivem e, por conseguinte, que operam; pois não lhes convém que nada operem, como os que dormem, tal como se diz de certo filósofo que viveu muito tempo dormindo. Se, portanto, tirarmos da vida divina o agir das virtudes morais e da prudência, e,

ainda muito mais, tirarmos da vida divina o fazer, que é próprio da arte, nenhuma outra operação resta a Deus além da especulação. E assim fica patente que a operação de Deus, que sobressai em bem-aventurança, é especulativa, e que por meio da especulação de sua sabedoria fez todas as coisas. Do que fica patente que, dentre as operações humanas, aquela que é mais semelhante à especulação divina é a mais feliz.

2124. Apresenta a quarta razão em ***é também sinal*** etc. E diz que o sinal de que a felicidade perfeita consiste na contemplação da sabedoria é que os animais irracionais, que carecem de felicidade, são de todo privados de tal operação, porque não têm o intelecto com que nós especulamos a verdade, mas de algum modo participam da operação das virtudes morais, como o leão do ato da fortaleza e da liberalidade, e a cegonha do ato de piedade para com os pais. E isto com razão:

2125. pois, para os deuses, isto é, para as substâncias separadas, por terem somente vida intelectual, toda a sua vida é bem-aventurada; já os homens são bem-aventurados na medida em que existe neles certa semelhança de tal operação, a saber, a especulativa; mas nenhum dos outros animais é feliz, porque em nada comunicam com a especulação. E assim fica patente que, quanto se estende a especulação, tanto se estende a felicidade, e àqueles a quem mais compete especular, mais compete ser felizes, não por acidente, mas segundo a especulação, que é por si mesma honrosa. Donde se segue que a felicidade seja, principalmente, uma certa especulação.

Lição 13: A Felicidade e os Bens Exteriores

> *Ao homem, por ser homem, será também necessária a prosperidade exterior. Pois a natureza não é por si suficiente para especular, mas é preciso que o corpo esteja são e que haja alimento e o restante do serviço. [2126]*
>
> *Não se deve, contudo, julgar que aquele que há de ser feliz necessite de muitas e grandes coisas, ainda que não seja possível ser bem-aventurado sem os bens exteriores. Pois não está na superabundância a suficiência por si, nem do juízo nem da ação. É possível, mesmo não sendo príncipes da terra e do mar, agir bem; pois, mesmo a partir de bens moderados, poderá alguém agir segundo a virtude. E isto se pode ver claramente: os particulares, com efeito, não parecem agir menos virtuosamente do que os poderosos, mas até mais. Basta que se tenha tanto; pois a vida daquele que opera segundo a virtude será feliz. [2128]*
>
> *E também Sólon talvez tenha declarado bem os felizes, dizendo serem aqueles moderadamente providos das coisas exteriores; pois julgava que agiam as melhores coisas e viviam temperadamente, visto que é possível aos que possuem coisas moderadas agir o que é preciso. [2130]*
>
> *Parece também que Anaxágoras não julgava feliz o rico nem o poderoso, dizendo que não se admiraria se isto parecesse inconveniente a muitos; pois estes julgam pelas coisas exteriores, sentindo somente estas. [2131]*
>
> *Assim, as opiniões dos sábios parecem consoar com as razões, e, portanto, têm certa credibilidade; mas, no âmbito das coisas operáveis, a verdade se julga a partir das obras e da vida, pois nelas está o que é dominante. É preciso, então, examinar o que foi dito, referindo-o às obras e à vida, e, quando consoa com as obras, deve-se aceitá-lo, mas, quando dissoa, deve-se suspeitar que são apenas palavras. [2132]*
>
> *Aquele que opera segundo o intelecto e o cultiva parece estar disposto da melhor maneira e ser o mais amado de Deus. Pois, se há por parte dos deuses algum cuidado das coisas humanas, como parece haver, será também razoável que eles se comprazam no que é ótimo e mais aparentado a si, e isto será o intelecto; e que beneficiem sobretudo os que o amam e o honram, como quem cuida de amigos que dele cuidam, e que agem reta e bem. Que todas estas*

> *coisas existem sobretudo no sábio, não é inaparente. Ele é, portanto, o mais amado de Deus. E é verossímil que o mesmo seja também o mais feliz. De modo que, também assim, o sábio será, sobretudo, feliz. [2133]*

2126. ***Ao homem será também necessária a prosperidade exterior*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado qual seja a felicidade perfeita, aqui mostra como ela se relaciona com as coisas exteriores.

E, primeiro, mostra como o feliz se relaciona com os bens inferiores;

em segundo lugar, como se relaciona com Deus, em ***aquele que opera segundo o intelecto*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra quanto o feliz necessita dos bens exteriores e terrenos;

em segundo lugar, confirma-o pela autoridade dos sábios, em ***e também Sólon*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra que o feliz necessita dos bens exteriores;

em segundo lugar, mostra que não necessita de muitos e grandes, em ***não se deve, contudo, julgar*** etc.

Diz, portanto, primeiro, que o feliz, por ser homem, tem necessidade da prosperidade exterior. Pois a natureza humana não é por si suficiente para especular, por causa da condição do corpo, que, para sua sustentação, necessita das coisas exteriores; ao passo que a substância intelectual incorpórea é por si suficiente para especular;

2127. mas ao homem, para que especule, é necessário, primeiro, ter o corpo são, porque, pela enfermidade do corpo, debilitam-se as forças sensitivas de que o homem se serve ao especular, e a intenção da mente é também distraída da atenção à especulação; o homem necessita também de alimento para a nutrição do corpo e do restante do serviço, isto é, que lhe sejam providas todas as outras coisas que lhe são necessárias à vida humana.

2128. Depois, quando diz: ***não se deve, contudo, julgar*** etc., mostra que o homem não necessita de muitas coisas exteriores para a felicidade. E diz que, ainda que não seja possível a alguém ser bem-aventurado, com a bem-aventurança desta vida, sem as coisas exteriores necessárias à vida humana, não se deve contudo julgar que, para que alguém se torne feliz, necessite de muitas e grandes riquezas. Pois o fato de alguém ser suficiente por si, o que se requer para a felicidade, não consiste na superabundância de riquezas, pois a natureza de poucas coisas necessita; a superabundância, ao contrário, torna os homens menos suficientes por si, pois o homem necessita do auxílio ou do serviço de muitos para guardar ou administrar riquezas

superabundantes;

2129. semelhantemente também a retidão do juízo, tanto da razão especulativa quanto da prática, e a ação virtuosa exterior podem existir sem a superabundância de riquezas. E, porque isto era manifesto quanto ao juízo da razão, manifesta-o em seguida quanto à ação da virtude, que parece necessitar de mais coisas, como se disse acima. E diz que é possível que aqueles que não são príncipes da terra e do mar, como que não superabundando em riquezas, ajam bem; pois, se alguém tiver moderadamente dos bens exteriores, poderá operar segundo a virtude. O que fica manifesto pela experiência: pois os homens particulares, isto é, os que levam uma vida popular e privada, parecem agir virtuosamente não menos do que os poderosos, mas até mais, porque os poderosos são impedidos de muitos atos virtuosos, tanto por causa das excessivas ocupações e solicitudes, quanto também por causa da soberba que a superabundância de riquezas gera. Ora, para a felicidade basta que o homem tenha tanto dos bens exteriores quanto possa operar virtuosamente, porque, se alguém operar segundo a virtude, sua vida será feliz, visto que a felicidade consiste na operação da virtude, como antes se disse.

2130. Depois, quando diz: ***e também Sólon*** etc., confirma o que foi dito pelas palavras dos sábios.

E, primeiro, propõe suas palavras;

em segundo lugar, mostra que, quanto ao que se propôs, deve-se dar-lhes crédito, em ***assim, consoar*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas.

Primeiro, introduz a palavra de Sólon, que declarou serem felizes aqueles que são moderadamente providos quanto aos bens exteriores; pois estes sobretudo se encontram a agir virtuosamente e a viver temperadamente, porque alguns, possuindo riquezas moderadas, podem agir o que é preciso, ao passo que disso são impedidos tanto aqueles que superabundam em riquezas, por causa da excessiva solicitude ou por causa da soberba, quanto também aqueles que em tais coisas são deficientes, os quais é preciso que se preocupem demasiadamente em buscar o sustento; falta-lhes também, em muitas ocasiões, a oportunidade de agir bem.

2131. Em segundo lugar, em ***parece também*** etc., traz para o mesmo ponto a sentença de Anaxágoras, a quem parecia que nem o rico nem o poderoso podiam ser felizes, nem se admirava se isto parecesse inconveniente a muitos, porque a multidão dos homens julga segundo os bens exteriores, que são os únicos que conhece, ignorando, porém, os bens da razão, que são os verdadeiros bens do homem, segundo os quais alguém é feliz.

2132. Depois, quando diz: ***assim, consoar*** etc., mostra que se deve aquiescer às palavras dos sábios nesta matéria, concluindo do que foi dito que as opiniões dos sábios consoam com as razões, donde parecem ter certa credibilidade; mas, no âmbito das coisas operáveis, julga-se com mais verdade acerca da palavra de alguém a partir das obras e do seu modo de viver do que a partir da razão, porque o que é dominante, isto é, aquilo que é principal em torno das coisas operáveis, consiste nelas, a saber, nas obras e no modo de viver; pois, acerca de tais coisas, não se busca principalmente o conhecimento, mas a obra, como se estabeleceu no segundo livro. E,

por isso, é preciso considerar o que foi dito por comparação com as obras e a vida dos sábios, e aquelas coisas com que as obras dos sábios consoam devem ser aceitas, como, por exemplo, que não se requeiram para a felicidade riquezas superabundantes, que os sábios não buscam; se, porém, as obras dissoarem, deve-se suspeitar que sejam apenas palavras que não têm a verdade, como fica patente na sentença dos estoicos, que diziam não ser nenhum bem do homem as coisas exteriores, cujo contrário aparece em suas operações: pois apetecem-nas e buscam-nas como bens.

2133. Em seguida, quando diz: ***segundo o intelecto, porém*** etc., mostra como o feliz se relaciona com o que lhe é superior, isto é, com Deus. E diz que aquele que é feliz com a felicidade especulativa, porque opera segundo o intelecto contemplando a verdade e aplica seu cuidado ao bem do intelecto, parece estar disposto da melhor maneira, enquanto sobressai naquilo que é o que há de melhor no homem, e também é o mais amado por Deus. Pois, suposto, como é a verdade das coisas, que Deus tenha cuidado e providência das coisas humanas, é razoável que ele se deleite acerca dos homens com aquilo que neles é o melhor e que lhe é o mais aparentado, isto é, o mais semelhante a Deus, o qual é o intelecto, como fica claro pelo que foi dito antes; e, por consequência, é razoável que Deus faça o máximo bem àqueles que amam o intelecto e o honram, preferindo a todas as coisas o próprio bem do intelecto, como se os próprios deuses cuidassem daqueles que lhes são amigos; é também razoável que confiram benefícios àqueles que operam reta e bem.

2134. Ora, é manifesto que tudo o que foi dito convém ao sábio; pois o sábio ama e honra o intelecto, que é o que mais é amado por Deus entre as coisas humanas, e o sábio também opera reta e bem. Resta, portanto, que ele seja o mais amado por Deus. E o mais feliz é aquele que é o mais amado por Deus, que é a fonte de todos os bens. Resta, pois, que também segundo isto de que a felicidade do homem se diz existir pelo fato de ele ser amado por Deus, o sábio é o máximo feliz.

2135. Disto fica claro que Aristóteles põe a última felicidade humana na operação da sabedoria, sobre a qual determinou acima no sexto livro, e não na continuação com a inteligência agente, como alguns imaginam.

2136. Deve-se também notar que nesta vida ele não põe a felicidade perfeita, mas uma tal como pode competir à vida humana e mortal; por isso também disse acima no primeiro livro, *bem-aventurados, porém, como homens*.

Lição 14: A Necessidade da Virtude

> *Se, pois, tanto sobre estas coisas quanto sobre as virtudes, e ainda sobre a amizade e o prazer, foi dito suficientemente em esboço, deve-se considerar que nossa escolha tem seu fim? [2137]*
>
> *Ou, como se diz, nas coisas operáveis o fim não é contemplar cada uma e conhecê-las, mas antes operá-las mesmas. Nada, pois, basta saber sobre a virtude, mas deve-se tentar tê-la e usá-la, ou, se de algum outro modo nos tornarmos bons. [2138]*
>
> *Se, pois, os discursos por si sós fossem suficientes para tornar os homens diligentes, com justiça receberiam muitos e grandes salários segundo a arte, e conviria conceder-lhes tais recompensas. Agora, porém, os discursos parecem ser capazes de exortar e mover os jovens liberais, e de tornar um caráter nobre e, como que verdadeiramente amante do bem, apto a ser tomado pela virtude; a muitos, porém, não são capazes de exortar à bondade; pois estes não nasceram para obedecer ao pudor, mas ao temor, nem para afastar-se das coisas más por causa do que é torpe, mas por causa das penas; pois, vivendo segundo a paixão, perseguem os prazeres próprios, pelos quais estas próprias paixões existirão, e fogem das tristezas opostas, mas do bem e do que é verdadeiramente deleitável não têm nem sequer noção, não sendo capazes de o degustar. A tais homens, que discurso poderia transformar? Pois não é possível, ou não é fácil, transmutar pelo discurso aquilo que desde há muito foi apreendido pelos costumes. [2139]*
>
> *É de estimar, talvez, se, existindo todas as coisas pelas quais parecemos tornar-nos honestos, alcançarmos a virtude. Ora, uns julgam que os homens se tornam bons por natureza, outros por costume, outros por ensino. Quanto ao que é da natureza, é manifesto que não está em nosso poder, mas existe por alguma causa divina naqueles que verdadeiramente têm boa fortuna. O discurso e o ensino, porém, talvez nem sempre tenham força em todos, mas é preciso que a alma do ouvinte esteja preparada pelos costumes para bem alegrar-se e odiar, como a terra que nutre a semente. Pois não ouvirá o discurso que admoesta nem o compreenderá aquele que vive segundo a paixão; e a quem assim se acha, como é possível persuadir? De modo geral, a paixão não parece ceder ao discurso, mas à violência. Convém, pois, que preexista de algum modo um*

> *caráter próprio da virtude, amante do bem e que despreza o que é torpe. [2143]*
>
> *Desde jovem, obter uma reta condução para a virtude é difícil se não se foi nutrido por tais leis. Pois viver temperada e perseverantemente não é deleitável para muitos, sobretudo para os jovens. Por isso, convém que a nutrição e as ocupações sejam ordenadas por leis; pois as coisas tristes, tornadas habituais, não serão tristes. [2148]*
>
> *Não basta, porém, talvez, alcançar a reta nutrição e cuidado enquanto se é jovem, mas, uma vez feito varão, é preciso ocupar-se com essas mesmas coisas e habituar-se a elas. E acerca disto necessitaremos de leis e, de modo geral, acerca de toda a vida; pois muitos obedecem antes à necessidade do que ao discurso, e à perda do que ao bem. [2150]*
>
> *Por isso alguns legisladores julgam que se deve, por um lado, convocar à virtude e exortar por amor ao bem, na suposição de que hão de obedecer aqueles que, pelos costumes precedentes, se tornaram honestos; e aos desobedientes e mais degenerados aplicar penas e castigos, e aos totalmente incuráveis exterminar de todo. Pois o homem honesto e que vive para o bem obedecerá ao discurso, ao passo que o mau, que apetece o prazer, é punido pela tristeza como um animal de jugo. Por isso também dizem que tais tristezas devem ser as que mais se contrariam aos prazeres inatos. [2151]*
>
> *Se, pois, como foi dito, aquele que há de tornar-se bom deve ser bem nutrido e habituado, e depois viver assim em ocupações diligentes e não praticar coisas más nem contra a vontade nem de bom grado, isto se dará aos que vivem segundo certo intelecto e reta ordem dotada de força. Ora, a admoestação paterna não tem, talvez, nem força coativa nem, de modo geral, o que é próprio de um só homem, a menos que ele seja rei ou algo tal. A lei, porém, tem poder coativo, sendo discurso proveniente de certa prudência e intelecto. [2153]*
>
> *E aos homens odeiam quando se contrariam aos seus impulsos, ainda que os contrariem retamente; a lei, porém, não é onerosa ao prescrever o que é honesto. [2154]*

2137. ***Se, pois, tanto sobre estas coisas*** etc. Depois que o Filósofo determinou sobre o fim da virtude considerado no próprio homem virtuoso, que é o prazer ou a felicidade, aqui determina outro fim que se toma por comparação com o bem comum, mostrando que, além da referida doutrina moral, é necessário que haja outra doutrina positiva da lei, que visa ao bem comum.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra ser necessária a legislação;

segundo, ser necessário que alguém se torne legislador, ali: ***somente entre os lacedemônios*** etc.;

terceiro, mostra como alguém pode tornar-se legislador, ali: ***portanto, depois disto deve-se atender*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz duas coisas.

Primeiro, levanta a questão, a saber, se, caso se tenha dito suficientemente em esboço, isto é, tanto quanto se devia dizer de modo típico e figurativo, acerca destas coisas, a saber, das que pertencem à felicidade, e das virtudes, da amizade e do prazer, se deve julgar que nossa escolha tem seu fim e complemento, a escolha pela qual optamos por tratar do bem humano, ou se ainda algo deve ser acrescentado.

2138. Segundo, ali: ***ou, como se diz*** etc., determina a verdade, mostrando que ainda se requer algo mais.

E primeiro mostra que se requer que alguém se torne bom;

segundo, mostra que, para que alguém se torne bom, se requer o costume da boa vida, ali: ***se, pois, os discursos fossem*** etc.;

terceiro, mostra que, para se ter tal costume, se requer a legislação, ali: ***desde jovem, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que o fim da ciência que versa sobre as coisas operáveis não é conhecer e contemplar cada uma, como nas ciências especulativas, mas antes operá-las mesmas. E, porque segundo a virtude somos bons e operadores de bens, não basta, à ciência que visa o bem humano, que alguém conheça a virtude, mas deve-se tentar que alguém a tenha, isto é, segundo o hábito, e a use, isto é, segundo o ato; ou, se alguém estimar que o homem pode tornar-se bom por outro modo que não pela virtude, deve-se tentar ter aquilo.

2139. Em seguida, quando diz: ***se, pois*** etc., mostra que, para que alguém se torne bom, se requer o costume.

E primeiro mostra que, para isso, não basta somente o discurso persuasivo;

segundo, mostra que é necessário o costume, ali: ***é de estimar, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que, se os discursos persuasivos por si sós bastassem para tornar os homens diligentes, seriam devidos a alguém muitos e grandes salários segundo a arte, isto é, segundo a arte de persuadir ao bem, e seria totalmente necessário que grandes recompensas fossem retribuídas aos persuasores. Mas não é assim universalmente:

2140. pois vemos que os discursos persuasivos podem exortar e mover ao bem os jovens liberais, isto é, os que não estão sujeitos aos vícios e às paixões; e os que têm costumes nobres, enquanto são aptos às operações da virtude, e os que verdadeiramente amam o bem podem tornar-se

repletos de virtude e de honra: pois os que estão bem dispostos para a virtude são exortados, por boas persuasões, à perfeição da virtude;

2141. mas muitos dos homens não podem ser exortados ao bem pelos discursos, porque não obedecem ao pudor, que teme a torpeza, mas antes são coibidos pelo temor das penas; pois não se afastam das obras más por causa da torpeza delas, mas por causa das penas que temem; porque, com efeito, vivem segundo as paixões e não segundo a razão, (perseguem os prazeres próprios,) pelos quais as paixões próprias mais crescem neles, e fogem das tristezas contrárias aos prazeres buscados, tristezas que lhes são infligidas pelas penas, mas não compreendem aquilo que é verdadeiramente bom e deleitável, nem sequer podem perceber pelo gosto a doçura dele. Ora, tais homens não podem ser transmutados por nenhum discurso;

2142. pois, para que alguém seja transmutado pelo discurso, requer-se que se proponha ao homem algo que ele aceite; mas aquele a quem o bem honesto não sabe, mas se inclina às paixões, não aceita o que quer que se proponha pelo discurso que induz à virtude. Por isso não é possível, ou pelo menos não é fácil, que alguém possa, pelo discurso, transmutar um homem daquilo que apreendeu (por) antigo costume, assim como também nas coisas especulativas não poderia ser reconduzido à verdade aquele que aderisse firmemente ao contrário dos princípios, aos quais, nas coisas operáveis, correspondem os fins, como foi dito acima.

2143. Em seguida, quando diz: ***é de estimar, porém*** etc., mostra que se requer o costume para que alguém se torne bom. E diz que não devemos contentar-nos só com discursos para adquirir a virtude, mas deve ser-nos muito caro se, tendo mesmo todas as coisas pelas quais os homens parecem tornar-se virtuosos, conseguirmos a virtude.

Acerca do que há uma tríplice opinião:

pois alguns dizem que os homens se tornam bons pela natureza, por exemplo, a partir da compleição natural com a impressão dos corpos celestes;

outros dizem que os homens se tornam bons pelo exercício;

outros, porém, dizem que os homens se tornam bons pelo ensino.

Estas três coisas são, de algum modo, verdadeiras:

2144. pois também a disposição natural contribui para a virtude, segundo o que foi dito no sexto livro, que alguns, logo desde o nascimento, parecem corajosos ou temperantes segundo certa inclinação natural; mas tal virtude natural é imperfeita, como ali mesmo foi dito, e para a sua perfeição exige-se que sobrevenha a perfeição do intelecto ou da razão, e por isso se exige o ensino, o qual bastaria se a virtude consistisse somente no intelecto ou na razão, segundo a opinião de Sócrates, que sustentava ser a virtude uma ciência; mas, porque se requer para a virtude a retidão do apetite, é necessário, em terceiro lugar, o costume pelo qual o apetite se incline ao bem.

2145. Mas aquilo que pertence à natureza é manifesto que não está em nosso poder, mas provém aos homens de alguma causa divina, por exemplo, da impressão dos corpos celestes quanto à

disposição do corpo humano, e do próprio Deus, que é o único que está acima do intelecto, quanto a isto: que a mente do homem seja movida ao bem; e por isso os homens são verdadeiramente afortunados, porque, por causa divina, se inclinam ao bem, como fica claro no capítulo Da boa fortuna.

2146. Ora, foi dito acima que o discurso e o ensino não têm eficácia em todos, mas é preciso que, para que tenham eficácia em alguém, a alma do ouvinte esteja preparada, por muitos bons costumes, para se alegrar com os bens e para odiar os males, assim como também é preciso que a terra esteja bem cultivada para que nutra a semente; pois assim se acha o discurso ouvido na alma como a semente na terra. Pois aquele que vive segundo a paixão não ouvirá de bom grado o discurso de quem o admoesta, nem sequer o compreenderá, de modo que julgue ser bom aquilo a que é induzido; por isso não pode ser persuadido por ninguém.

2147. E, para falar universalmente, a paixão que, firmada pelo costume, domina no homem, não cede só ao discurso, mas é preciso empregar a violência, isto é, que o homem seja compelido ao bem. E assim fica claro que, para que o discurso de quem admoesta tenha eficácia em alguém, é preciso que preexista o costume pelo qual o homem adquira o caráter próprio da virtude, isto é, que ame o bem honesto e abomine o torpe.

2148. Em seguida, quando diz: ***desde jovem, porém*** etc., mostra que, para o bom costume, se requer a legislação.

E primeiro mostra que, pela lei, todos se tornam bons;

segundo, mostra que isto, sem a lei, não pode convenientemente fazer-se, ali: ***se, pois, como foi dito*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz duas coisas:

Primeiro, mostra o que se propõe;

segundo, aduz para isso certo sinal, ali: ***por isso julgam*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz duas coisas:

primeiro expõe o seu propósito quanto aos jovens;

segundo, quanto aos demais, ali: ***não é suficiente, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que é difícil que alguém, desde a própria juventude, seja conduzido à virtude segundo bons costumes, a não ser que seja criado sob boas leis, pelas quais certa necessidade é imposta ao homem para o bem.

2149. Com efeito, que alguém viva com temperança, abstendo-se, isto é, das coisas deleitáveis, e com perseverança, de modo a não se afastar do bem por causa das fadigas e das tristezas, não é deleitável para muitos homens e especialmente para os jovens, que são propensos aos prazeres, como foi dito no livro sétimo. E por isso é preciso que a criação das crianças e as suas invenções,

isto é, os modos de agir que os homens inventam, sejam ordenados por boas leis, pelas quais de certo modo os jovens sejam compelidos a se acostumar às coisas boas, as quais, quando já se tornaram hábito, não serão tristes, mas antes deleitáveis.

2150. Depois, quando diz: ***não é suficiente, porém*** etc., mostra que também os demais precisam de legislação. E diz que não basta que os homens sejam bem criados segundo as leis somente enquanto são jovens e que deles se tenha bom cuidado, mas também, depois que alguém se tornou homem adulto, é preciso que invente modos honestos de agir e que se acostume a tais coisas. E para isso precisamos de leis, e não somente no início, isto é, quando alguém começa a tornar-se homem adulto, mas também universalmente por toda a vida do homem; pois muitos são os que mais obedecem à necessidade, isto é, à coação, do que à palavra, e mais obedecem ao prejuízo, isto é, ao dano em que incorrem pelas penas, do que ao bem honesto.

2151. Depois, quando diz: ***por causa do que julgam*** etc., apresenta certo sinal em favor do propósito. E diz que, porque para a boa vida do homem se requer a necessidade imposta pela lei, disso vem que alguns legisladores julgam que é preciso convocar os homens à virtude, de modo, isto é, que os virtuosos, que por sua própria vontade obedecem às coisas honestas por meio dos costumes precedentes, sejam estimulados pelo bem, por exemplo, mostrando-lhes a honestidade daquilo que se lhes propõe; mas aos que são desobedientes e têm costumes degenerados aplicam penas corporais, por exemplo, açoites e diversas punições, censurando-os e prejudicando-os em seus próprios bens; já aqueles que são totalmente incuráveis, os eliminam, como quando enforcam o ladrão.

2152. E isso porque o virtuoso, que ordena a sua vida para o bem, obedece somente à palavra pela qual o bem lhe é proposto, mas o homem depravado, que deseja o prazer, deve ser punido pela tristeza ou pela dor, como um animal de carga, isto é, como o asno é conduzido pelos açoites. E disso vem que, como dizem, é preciso aplicar tais tristezas que se oponham ao máximo aos prazeres amados; por exemplo, se alguém se embriagou, que se lhe dê água para beber.

2153. Depois, quando diz: ***se, portanto, como foi dito*** etc., mostra que a lei é necessária para que o homem se torne bom. E isso por duas razões. A primeira delas é que é preciso que aquele que há de ser bom seja bem criado e se acostume, e que depois viva segundo as invenções dos retos modos de agir, de tal maneira que se abstenha das coisas depravadas, seja por sua própria vontade, seja mesmo contra a sua vontade, coagido; o que de fato não acontece a não ser que a vida do homem seja dirigida por algum intelecto que tenha tanto a reta ordem para conduzir ao bem quanto a fortaleza, isto é, a força coativa, para compelir os que não querem. Ora, essa força coativa não a tem o preceito paterno nem o de qualquer outro homem que persuade e que não seja rei ou constituído em algum outro principado. Mas a lei tem potência coativa, enquanto é promulgada pelo rei ou pelo príncipe, e é palavra que procede de certa prudência e intelecto que dirige ao bem. Donde é evidente que a lei é necessária para tornar os homens bons.

2154. Apresenta a segunda razão ali: ***e dos homens, de fato*** etc. E diz que os homens que querem contrariar os impulsos de alguém são odiados por aquele a quem contrariam, ainda que façam isso retamente, pois se julga que fazem isso por algum mau zelo; mas a lei, que prescreve as coisas honestas, não é onerosa, isto é, pesada ou odiosa, porque é proposta em comum. Donde resta que a lei é necessária para tornar os homens bons.

Lição 15: O Homem Deve Ser Capaz de Legislar

> *Somente na cidade dos lacedemônios, com poucas outras, o legislador parece ter tido cuidado tanto da criação quanto das invenções; mas na maioria das cidades tais coisas foram negligenciadas, e cada um vive como quer, dispondo à maneira dos ciclopes acerca dos filhos e das esposas. É, portanto, ótimo que se faça um cuidado comum e reto e que se possa realizá-lo; mas, negligenciando os homens isso em comum, parecerá a cada um convir contribuir para a virtude de seus filhos e amigos, ou ao menos escolher. E parecerá poder fazer isso sobretudo, a partir do que foi dito, tornando-se legislador. [2155]*
>
> *Pois é manifesto que os cuidados comuns se fazem pelas leis, e os bons cuidados pelas leis diligentes. Quanto a serem escritas ou não escritas, em nada parecerá diferir, nem por meio de quais um só ou muitos serão instruídos, como tampouco na música e na ginástica e nos outros aprendizados. Pois, assim como nas cidades têm poder as coisas legais e os costumes, assim também nas casas as palavras e os costumes paternos. E ainda mais por causa do parentesco e dos benefícios; pois os filhos, de antemão, amam e obedecem facilmente por natureza. [2157]*
>
> *Além disso, diferem também segundo cada um dos ensinamentos comuns, como na arte medicinal: pois, universalmente, ao febricitante convêm a abstinência e o repouso, mas talvez a alguém não convenham. E talvez o pugilista não imponha a todos a mesma luta. E parecerá agir-se mais exatamente quando se faz um cuidado próprio de cada coisa; pois cada um obtém mais aquilo que lhe convém. Mas cuidará da melhor maneira tanto o médico quanto o instrutor de ginástica e todo outro que sabe o universal, isto é, o que convém em comum a todos ou a tais; pois as ciências são ditas e são das coisas comuns. Não obstante, nada talvez impede que também alguém que não é sábio cuide bem de um só indivíduo, considerando diligentemente os acidentes em cada um por meio da experiência, como também alguns médicos parecem ser os melhores de si mesmos, mas incapazes de bastar em algo para outros. Nada menos, porém, talvez, para aquele que quer tornar-se artífice e teórico, parecerá que se deve ir ao universal e conhecê-lo o quanto for possível; pois foi dito que as ciências versam sobre isso. E talvez também para aquele que quer, por meio do cuidado, tornar melhores muitos ou poucos, dever-se-á tentar tornar-se legislador, se é que por meio das leis nos tornamos bons. Pois*

> *dispor bem qualquer disposição, e também a oposta, não é de qualquer um, mas, se de algum, do que sabe, como na arte medicinal e nas demais em que há algum cuidado e prudência. [2160]*

2155. ***Somente na dos lacedemônios, porém*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que a instituição da lei é necessária para que os homens se tornem bons, aqui mostra que é necessário que o homem seja legislador.

E primeiro propõe o que pretende;

segundo prova o propósito, ali: ***pois é manifesto que os comuns*** etc.

Diz, pois, primeiro que, embora, como foi dito antes, seja necessária a instituição da lei para as criações e as operações dos homens, todavia somente na cidade dos lacedemônios, com poucas outras, o legislador parece ter tido cuidado de ordenar por leis a criação das crianças e os modos inventados de agir; mas na maioria das cidades tais coisas são negligenciadas, e nelas cada um vive como quer, dispondo dos filhos e da esposa segundo a sua vontade, à maneira dos ciclopes, isto é, de certos povos bárbaros que não usam de leis. É, portanto, ótimo que se tenha reto cuidado das criações das crianças e das ações virtuosas dos cidadãos segundo a autoridade pública, e que o homem seja instruído para poder realizar isso de modo idôneo;

2156. mas, como os homens negligenciam isso em comum, isto é, porque não empregam para isso o cuidado público, parece ser conveniente a cada pessoa privada que contribua com algo para os seus filhos e amigos, a fim de que sejam virtuosos, ou, se não pode contribuir, que ao menos escolha os meios pelos quais isso possa fazer-se. O que de fato parece poder fazer-se sobretudo, segundo o que foi dito, se alguém se torna legislador, isto é, se adquire a idoneidade pela qual possa estabelecer retas leis; e assim ser legislador compete principalmente à pessoa pública, mas secundariamente compete também à privada.

2157. Depois, quando diz: ***pois é manifesto que os comuns*** etc., prova o propósito por duas razões.

Diz, pois, primeiro ser manifesto que os cuidados comuns, isto é, os que se fazem pelas pessoas públicas a quem cabe estabelecer as leis, fazem-se pelas leis (pois assim parecem cuidar de algumas coisas, enquanto estabelecem leis sobre elas); e os bons cuidados são os que se fazem por boas leis.

2158. Nem faz diferença para o propósito se isso se faz por leis escritas ou não escritas, ou por leis pelas quais um só seja instruído ou muitos, como também é evidente na música e na ginástica e nos outros ensinamentos. Que não faça diferença, quanto ao tempo presente, se o ensinamento é apresentado por escrito ou sem escrito: pois a escrita se emprega para a conservação da memória no futuro; do mesmo modo, também não faz diferença se em tais coisas o ensinamento é proposto a um só ou a muitos; e assim parece ser da mesma razão que um chefe de família instrua o seu filho ou uns poucos domésticos com palavra de advertência sem escrita, e que um príncipe promulgue lei escrita para ordenar toda a multidão da cidade. Pois, assim como se comportam as

leis públicas e os costumes por elas introduzidos nas cidades, assim se comportam nas casas as palavras paternas e os costumes por elas introduzidos;

2159. mas há esta única diferença: que a palavra paterna não tem plenamente força coativa como a palavra régia, conforme foi dito acima. Consequentemente, mostra que, quanto a algo, isto compete mais à pessoa privada do que à pública, a saber, pelo parentesco e pelos benefícios por causa dos quais os filhos amam os pais e obedecem facilmente à amizade natural que é dos filhos para com o pai; assim, portanto, ainda que a palavra régia possa mais pela via do temor, todavia a palavra paterna pode mais pela via do amor, via essa que é mais eficaz naqueles que não estão totalmente mal dispostos.

2160. Apresenta a segunda razão ali: ***além disso, porém*** etc. E diz que a disciplina que é útil em comum tem alguma diferença acerca de algo particular, como é evidente na arte medicinal: porque, em universal, aos febricitantes são úteis a abstinência e o repouso, para que a natureza não seja sobrecarregada pela abundância de alimento e o calor não seja excitado pelo movimento, mas talvez a algum homem febricitante isso não convenha, porque a abstinência debilitaria demasiadamente a força, e talvez algum febricitante precise de movimento para que se dissolvam os humores grossos. E o mesmo também é evidente nos atletas, porque o pugilista não usa do mesmo modo de lutar contra cada um. E, segundo isso, parecerá proceder-se mais exatamente na operação de cada arte ativa, se se emprega o cuidado próprio acerca de cada coisa; pois assim cada um obtém mais aquilo que lhe convém.

2161. Todavia, o cuidado será empregado da melhor maneira para fazer algo se o médico e o instrutor de ginástica e qualquer outro artífice operativo conhece o universal, por exemplo, o que convém em comum a todos, isto é, a todos os homens, ou o que convém a todos os de tal condição, por exemplo, aos coléricos; e isso porque as ciências são ditas ser e são das coisas comuns. Portanto, poderá cuidar da melhor maneira quem, a partir da ciência universal, procede a cuidar de algo particular; não obstante, não somente deste modo pode o médico cuidar, mas também, quanto ao tratamento de algum homem particular, nada impede que o trate bem, ainda que ignore as coisas comuns, contanto que, por causa da experiência, considere diligentemente os acidentes de cada homem particular, como também alguns parecem ser os melhores médicos de si mesmos, por serem experientes nos próprios acidentes, mas não bastam para ajudar os outros.

2162. Ainda que alguém, sem a ciência universal, possa operar bem acerca de algo particular, todavia aquele que quer tornar-se artífice deve tender ao conhecimento do universal, para conhecê-lo de algum modo, como isso também é necessário àquele que quer ser teórico, por exemplo, o geômetra ou o físico; pois foi dito que as ciências versam sobre isto, a saber, sobre as coisas universais. E assim também se comporta naqueles que empregam cuidado para fazer os homens bons:

2163. pois é possível que, sem a arte e a ciência pela qual se conhece o universal, alguém possa tornar bom este ou aquele homem por causa da experiência que tem dele; todavia, se alguém quer, por meio do seu cuidado, tornar melhores alguns, sejam muitos ou poucos, deve tentar chegar à ciência universal dos meios pelos quais alguém se torna bom, isto é, tornar-se legislador, isto é, conhecer a arte pela qual as leis são bem estabelecidas, visto que pelas leis nos tornamos bons, como foi dito acima. Porque poder dispor bem qualquer boa disposição do homem,

induzindo-a, e a oposta, removendo-a, por exemplo, a saúde e a doença, a virtude e a malícia, não é de qualquer um, mas somente de alguém que sabe as coisas comuns, como é evidente na arte medicinal e em todas as outras coisas às quais se emprega o cuidado e a prudência humana; pois em todas é preciso que alguém não somente conheça os singulares, mas também que tenha a ciência das coisas comuns, porque talvez ocorram algumas coisas que se compreendem sob a ciência comum, mas não sob o conhecimento dos acidentes singulares.

Lição 16: Como Aprender a Ciência da Legislação

> *Portanto, depois disto, deve-se examinar donde ou de que modo alguém se tornará legislador. [2164]*
>
> *Ou, acaso, como nas outras coisas, a partir dos políticos? Pois parecia ser uma parte da política. [2165]*
>
> *Ou, acaso, não parece semelhante na política e nas demais ciências e potências? Pois nas outras parecem ser os mesmos tanto os que transmitem as potências quanto os que operam a partir delas, por exemplo, os médicos, os escritores. A política, porém, os sofistas prometem ensinar, mas nenhum deles a exerce, mas sim os que vivem como cidadãos. [2166]*
>
> *Estes parecerão fazer isto por certa potência e experiência mais do que pela mente. [2168]*
>
> *Pois nem escrevendo nem discursando sobre tais coisas parecem fazê-lo, ainda que talvez fosse melhor do que os discursos judiciais e deliberativos. Nem, por outro lado, tornando políticos os seus próprios filhos ou alguns outros dos amigos; ora, seria razoável, se é que podiam: pois nem deixariam às cidades nada melhor, nem escolheriam para si mesmos ter antes tal potência, nem para os amigos mais queridos. [2169]*
>
> *Todavia, não parece que a experiência contribua pouco (pois de outro modo não se tornariam mais políticos pela convivência política), por causa do que, aos que desejam saber acerca da política, parece ser necessária a experiência. [2171]*
>
> *Já os que, dentre os sofistas, prometem isso, parecem estar muito longe de ensinar. Pois de todo não sabem nem o que é, nem acerca de que coisas versa. [2172]*
>
> *Pois de outro modo não a poriam como sendo a mesma coisa que a retórica, nem inferior a ela. Nem julgariam ser fácil estabelecer leis para quem reúne as leis aprovadas, pois seria escolher as melhores. Como se o escolher não fosse próprio do intelecto, e o julgar retamente não fosse o mais importante, como também naquilo que é segundo a música. Pois os experientes acerca das coisas*

> *singulares julgam retamente as obras, e entendem por quais meios ou de que modo se realizam, e quais coisas concordam com quais. Já aos inexperientes basta que não lhes escape se a obra se faz bem ou mal, como na pintura. Ora, as leis assemelham-se às obras políticas. Como, portanto, a partir destas coisas alguém se tornará legislador ou julgará as melhores? Pois nem os médicos parecem tornar-se tais a partir de compilações, ainda que tentem dizer não somente os tratamentos, mas também como se poderia curar e como se deve tratar cada um, distinguindo as disposições. Ora, tais coisas parecem ser úteis aos experientes, mas inúteis aos que não sabem. [2173]*
>
> *Talvez, portanto, também as coletâneas de leis e de constituições sejam úteis aos que são capazes de especular e julgar quais coisas estão bem ou o contrário, e quais convêm a quais. Mas àqueles que percorrem tais coisas sem a disposição, não lhes cabe julgar bem, a não ser por acaso; embora talvez se tornem mais capazes de entender acerca destas coisas. [2178]*
>
> *Tendo, portanto, os anteriores deixado inexplorado o que diz respeito à instituição da lei, talvez seja melhor que nós mesmos o examinemos com mais atenção, e totalmente também acerca da política, para que a filosofia acerca das coisas humanas seja levada à perfeição segundo a potência que lhe compete. [2179]*
>
> *Primeiro, portanto, se algo em particular foi bem dito pelos antecessores, tentemos percorrê-lo. Depois, a partir das constituições reunidas, especular quais coisas salvam e corrompem as cidades e quais coisas salvam ou corrompem cada uma das constituições, e por quais causas umas se governam bem e outras o contrário; pois, consideradas estas coisas, talvez discirnamos melhor qual é a melhor constituição, e de que modo cada uma é ordenada, e de quais leis e costumes se serve. Digamos, portanto, começando. [2180]*

2164. ***Portanto, depois disto deve-se examinar*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que é necessário ao homem que se torne legislador, aqui investiga de que modo alguém possa tornar-se legislador.

E primeiro diz sobre o que é a sua intenção, concluindo do que foi dito antes que, uma vez mostrado ser conveniente ao homem que se torne legislador, é preciso, depois do que foi dito, examinar donde alguém se torna legislador, isto é, se pelo costume ou pela doutrina, e de que modo, por este ou por aquele modo.

2165. Segundo, ali: ***ou, acaso, como*** etc., desenvolve o propósito.

E primeiro mostra que aquilo de que os anteriores se serviam não bastava para que alguém se tornasse legislador;

segundo conclui que isto deve ser tratado por ele, ali: ***tendo, portanto, os anteriores deixado*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra de que modo conviria que alguém se tornasse legislador;

segundo mostra que isto não é observado, ali: ***ou, acaso, não parece semelhante*** etc.

Diz, pois, primeiro que parece ser conveniente que daí e de tal modo alguém se torne legislador, como acontece nas outras ciências operativas que estão além da política. Nem é inconveniente se, ao tratar da legislativa, falo da política, porque, como foi dito no livro sexto, a legislativa é certa parte da prudência política. Pois a legislativa é certa política arquitetônica.

2166. Depois, quando diz: ***ou, acaso, não é semelhante*** etc., mostra que isto que parece conveniente não é observado, por causa da diversidade daqueles que se intrometem na legislativa.

E primeiro propõe a diversidade deles;

segundo mostra a insuficiência deles, ali: ***estes parecerão*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, embora parecesse razoável que aqui se desse o mesmo que nas outras coisas, todavia não parece observar-se algo semelhante a respeito da política e das outras artes operativas, as quais se dizem ciências quanto àquilo que possuem de conhecimento, mas potências enquanto são princípios de operação. Pois nas outras artes operativas parecem ser os mesmos os que transmitem tais artes, a saber, ensinando-as, e os que operam segundo elas, como os médicos tanto ensinam a medicina quanto operam segundo a medicina; e a mesma razão vale para os pintores e para quaisquer outros que operam segundo uma arte.

2167. Mas a respeito da política parece dar-se de outro modo: pois alguns, a saber, os Sofistas, professam ensinar a arte de legislar, sem que todavia nenhum deles aja segundo ela; mas outros parecem usá-la, a saber, aqueles que se ocupam da vida civil.

2168. Depois, quando diz: ***os que parecerão certamente*** etc., mostra a insuficiência de ambos.

E primeiro dos que se ocupam da vida civil;

Segundo dos sofistas, ali: ***quanto aos sofistas*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz três coisas.

Primeiro propõe o que pretende sobre o defeito dos que se ocupam da vida civil, a saber, que as obras civis que exercem parecem mais fazer a partir de certa potência, isto é, a partir de certo hábito adquirido pelo costume, e a partir de certa experiência, do que a partir do ente, isto é, do intelecto ou da ciência.

2169. Segundo, ali: ***pois nem escrevendo*** etc., prova o que se propõe por dois sinais.

O primeiro deles é que aqueles que agem segundo a ciência podem transmitir por escrito ou de viva voz as razões daquilo que fazem; mas aqueles que se ocupam da vida civil não parecem transmitir nada, nem por escrito nem de viva voz, a respeito da política, embora fosse muito melhor escrever isto do que os discursos judiciais, segundo os quais alguns são instruídos, por meio de certas leis estabelecidas, sobre como devem julgar, e os discursos deliberativos, por meio dos quais alguns são instruídos a discursar segundo a retórica.

2170. O segundo sinal é que aqueles que operam segundo a ciência podem formar outros operadores instruindo-os; mas os homens deste gênero que se ocupam da política não fazem políticos nem seus filhos nem alguns de seus amigos; e todavia é razoável que o fizessem, se pudessem: pois nada de melhor poderiam legar às suas cidades, que ficasse depois deles, do que fazer com que alguns fossem bons políticos; do mesmo modo, também nada seria mais desejável quanto a eles mesmos do que ter a potência de fazer outros serem políticos, nem tampouco poderiam conferir algo mais útil aos seus melhores amigos.

2171. Terceiro, ali: ***todavia não é pequeno*** etc., exclui um erro. Pois alguém poderia, a partir das premissas, considerar que a experiência da vida civil fosse inútil. Mas ele mesmo diz que, embora não baste, todavia não contribui em pouco para que o homem se torne político (do contrário, alguns não se tornariam mais políticos pelo costume da vida política), e para aqueles que desejam saber algo sobre a política parece ser necessária a experiência da vida política.

2172. Depois, quando diz: ***quanto aos sofistas*** etc., mostra o defeito que os sofistas padecem.

E acerca disto faz três coisas.

Primeiro propõe o que pretende. E diz que os sofistas, que prometem ensinar a política, parecem estar muito longe de a ensinarem. Pois parecem ignorar totalmente tanto que espécie de ciência é a política quanto acerca de que coisas ela versa.

2173. Segundo, ali: ***pois não poderiam certamente*** etc., mostra o que se propõe por sinais.

E primeiro quanto àquilo que dissera, que eles não sabem que espécie de coisa ela é. Pois, se soubessem isto, não sustentariam que a política fosse a mesma que a retórica, ou antes pior que a retórica: pois a retórica pode persuadir tanto acerca dos louvores e censuras de alguma pessoa quanto nos conselhos, quanto também nos juízos, segundo o tríplice gênero de causa,

o demonstrativo,

o deliberativo

e o judicial;

mas, segundo esses, a política é persuasiva apenas nos juízos, pois reputam serem bons políticos aqueles que sabem aplicar leis a algum juízo.

2174. Estabelece o segundo sinal quanto àquilo que dissera, que eles não sabem acerca de que coisas versa a política. Pois, se soubessem isto, não julgariam que fosse fácil estabelecer leis,

segundo a arte de legislar, que é a parte principal da política, a saber, por isto: que para estabelecer leis basta que alguém reúna diversas leis aprovadas e escolha as melhores delas e as institua.

No que, na verdade, pecam quanto a duas coisas.

De um modo, quanto a isto: que sustentam que reunir leis e escolher as melhores delas seja suficiente para que alguém se torne legislador, ao passo que pela arte de legislar alguém não só deve julgar sobre as leis já encontradas, mas também descobrir novas, à semelhança das outras artes operativas; pois o médico não só tem juízo sobre os remédios já descobertos para curar, mas também pode descobrir novos remédios.

2175. De outro modo, que ele toca depois de deixar de lado o primeiro: porque não é fácil que alguém escolha as melhores leis, visto que a escolha não pertence somente ao intelecto e o reto juízo é algo muito importante, como se vê também na música.

2176. Pois aqueles que são experimentados a respeito dos casos singulares têm reto juízo sobre as obras e compreendem por quais vias e de que modo tais obras podem realizar-se e que espécie de obras concordam com que espécie de pessoas ou negócios. Mas é razoável que aos inexperientes escape se a obra se faz bem ou mal segundo aquilo que encontram transmitido por escrito; pois lhes escapa a aplicação daquilo que encontram por escrito à obra. Ora, as leis que devem ser instituídas assemelham-se às obras políticas (pois são instituídas como que regras das obras políticas); donde aqueles que não sabem que espécie de obras são convenientes não podem saber que espécie de leis são convenientes.

2177. Assim, portanto, a partir de leis reunidas ninguém pode tornar-se legislador nem julgar que espécie de leis sejam as melhores, a não ser que tenha experiência. Do mesmo modo também não parece que os homens possam tornar-se bons no exercício da medicina somente por meio de remédios escritos, embora aqueles que transmitem por escrito tais remédios se esforcem por estabelecer não só as curas, mas também os modos de curar e como se deve distribuir os remédios segundo as condições singulares dos homens. Mas, todavia, todas estas coisas parecem ser úteis apenas aos experimentados, ao passo que àqueles que, por inexperiência, não conhecem os casos singulares parecem ser inúteis.

2178. Terceiro, ali: ***talvez, pois*** etc., conclui das premissas a exclusão de certo erro pelo qual alguém poderia opinar que a reunião de leis escritas fosse totalmente inútil. E diz que, assim como se disse dar-se a respeito dos remédios medicinais postos por escrito, assim também se dá no caso presente, a saber, que reunir leis e constituições, isto é, os ordenamentos das diversas cidades, é útil àqueles que, por causa do costume, podem considerar e julgar que obras ou leis se comportam bem ou mal e que espécies concordam com que espécies. Mas aqueles que não têm o hábito adquirido pelo costume e querem percorrer tais escritos não podem julgar bem sobre tais coisas senão por acaso; tornam-se todavia mais dispostos a compreender tais coisas, pelo fato de percorrerem as leis e constituições postas por escrito.

2179. Depois, quando diz: ***deixando, portanto, aos que*** etc., promete que há de ensinar como alguém se torna legislador.

E primeiro mostra que isto lhe incumbe. E diz que, visto que os anteriores, isto é, os sábios que existiram antes dele, deixaram não bem examinado aquilo que pertence à legislação, é melhor que nós mesmos nos apliquemos a tratar da legislação e, universalmente, de toda a política, cuja parte é a arte de legislar, de modo a assim aperfeiçoarmos a doutrina filosófica no tocante à potência, isto é, à ciência operativa, que versa sobre as coisas humanas, a qual, segundo isto, parece ter transmitido por último.

2180. Segundo, ali: ***primeiro, portanto*** etc., mostra em que ordem há de executar isto. E diz que primeiro tentará tocar de passagem se algo, em parte, foi bem dito acerca da política pelos progenitores, isto é, pelos sábios anteriores, o que fará no segundo livro da Política.

Depois, a partir das diversas constituições, considerará que constituições preservam as cidades, a saber, as constituições retas, que são o reino, a aristocracia e a república, e quais as corrompem, a saber, as constituições perversas, que são a tirania, a oligarquia e a democracia;

e, novamente, deve-se considerar que coisas conservam ou corrompem cada uma das constituições e por quais causas certas cidades se governam bem na vida civil e outras mal; e isto ele determinará desde o terceiro livro da Política até o sétimo,

onde, após consideradas as coisas precedentes, começa a examinar qual seja a melhor constituição, e como deve estar ordenada e de que leis e costumes se utiliza.

Mas antes de todas estas coisas estabelece certos princípios da política, no livro I, dos quais diz que há de começar. O que constitui a continuação para o livro da Política e a conclusão da doutrina de todo o livro da Ética.