Livro 2

A Virtude Moral em Geral

- Lição 1: A Virtude Moral é Causada pelo Hábito
- Lição 2: A Virtude e a Ação
- Lição 3: Sinais da Virtude
- Lição 4: Comparação entre a Virtude e a Arte
- Lição 5: A Definição da Virtude
- Lição 6: A Virtude é uma Espécie de Hábito
- Lição 7: Conclusão da Definição
- Lição 8: Explicação Detalhada da Definição
- Lição 9: Virtudes Relativas às Honras
- Lição 10: A Oposição entre as Virtudes e os Vícios
- Lição 11: Modos de se Tornar Virtuoso

Lição 1: A Virtude Moral é Causada pelo Hábito

> *Sendo dupla a virtude, uma intelectual e outra moral, a que é intelectual tem, em grande parte, tanto sua geração como seu crescimento a partir do ensino. Por isso necessita de experiência e de tempo. A moral, porém, provém do costume, donde recebeu o nome, desviando-se pouco da palavra costume. [245]*
>
> *Do que também é manifesto que nenhuma das virtudes morais está em nós por natureza. Pois nada do que existe por natureza se habitua de outro modo; por exemplo, a pedra, que por natureza é levada para baixo, não se habituará a ser levada para cima, ainda que alguém a habitue dez mil vezes lançando-a para cima, nem o fogo para baixo, nem qualquer outra coisa das que por natureza tendem de um modo se habituará a tender de outro. Portanto, as virtudes não estão em nós nem por natureza nem contra a natureza, mas somos por natureza aptos a recebê-las e nos aperfeiçoamos nelas pelo hábito. [248]*
>
> *Além disso, todas as coisas que nos advêm por natureza, primeiro possuímos suas potências e depois exercemos suas operações. O que é manifesto no caso dos sentidos; pois não adquirimos os sentidos por ver muitas vezes ou por ouvir muitas vezes, mas, ao contrário, tendo-os é que os usamos, não os obtivemos por usá-los. As virtudes, porém, adquirimo-las tendo antes agido, assim como também nas demais artes; pois aquilo que é preciso aprender a fazer, aprendemo-lo fazendo; por exemplo, construindo, tornam-se construtores, e tocando cítara, citaristas; assim também, praticando ações justas, tornamo-nos justos; praticando ações temperadas, temperantes; e praticando ações corajosas, corajosos. [250]*
>
> *Atesta-o também o que se faz nas cidades. Pois os legisladores, habituando os cidadãos, os tornam bons, e esta é a vontade de todo legislador; e quantos não fazem bem isto, erram; e nisto difere uma boa constituição de uma má. [251]*
>
> *Além disso, das mesmas coisas e pelas mesmas coisas toda virtude tanto se produz como se corrompe. Do mesmo modo também a arte. Pois tocando cítara é que se tornam bons e maus citaristas, e proporcionalmente. E os construtores e todos os demais; pois de construir bem serão bons construtores, e de construir mal, maus. Com efeito, se não fosse assim, não haveria necessidade alguma de quem ensina, mas todos se tornariam bons ou maus. Assim também se dá com*

> *as virtudes; pois, agindo naquilo que diz respeito às transações que há entre os homens, tornamo-nos uns justos e outros injustos; e agindo naquilo que diz respeito aos perigos e habituando-nos a temer ou a confiar, uns tornam-se corajosos e outros medrosos; do mesmo modo também no que se refere às concupiscências e às iras, uns tornam-se temperantes e mansos, outros intemperantes e iracundos, uns por comportar-se assim nessas coisas, outros por comportar-se de outro modo; e, em suma, para dizer numa só palavra, de operações semelhantes nascem os hábitos. [252]*
>
> *Por isso é preciso realizar operações de tal qualidade, pois segundo as diferenças destas se seguem os hábitos. Portanto, não pouco importa habituar-se desde jovem, imediatamente, de um modo ou de outro, mas muito, ou melhor, importa tudo. [254]*

245. ***Existindo, porém, uma dupla virtude*** etc. Depois que o Filósofo tratou daquilo que é preâmbulo à virtude, começa aqui a tratar das virtudes.

E divide-se em duas partes:

na primeira, trata das próprias virtudes;

na segunda, de certas coisas que se seguem às virtudes ou as acompanham, no livro VII, ali: ***depois disto, porém, deve-se dizer, fazendo outro princípio*** etc.

A primeira parte, por sua vez, divide-se em duas partes:

na primeira, trata das virtudes morais;

na segunda, das intelectuais, no livro VI, ali: *mas visto que, dizendo antes* etc. E a razão da ordem é que as virtudes morais são mais conhecidas e por meio delas somos dispostos às intelectuais.

A primeira parte, por sua vez, divide-se em duas partes:

na primeira, trata daquilo que pertence às virtudes morais em geral;

na segunda, trata das virtudes morais em particular, e isto, ali: *portanto, visto que já se disse que é um meio-termo* etc.

A primeira parte, por sua vez, divide-se em duas:

na primeira, trata da virtude moral em geral;

na segunda, trata de certos princípios dos atos morais, no livro III, ali: *assim, pois, a virtude, quanto às paixões* etc.

A primeira parte, por sua vez, divide-se em três partes:

na primeira, investiga a causa da virtude moral;

na segunda, investiga o que seja a virtude moral, ali: *depois disto, porém, o que é a virtude* etc.;

na terceira parte, mostra como alguém pode tornar-se virtuoso, ali: *portanto, visto que já se disse que existe a virtude moral* etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, mostra que a virtude moral é causada em nós a partir das obras;

segundo, mostra a partir de que tipo de obras é causada em nós, ali: *portanto, visto que o presente estudo* etc.

na terceira parte, suscita certa dúvida a respeito do que foi dito, ali: *alguém, porém, poderia perguntar* etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra qual seja a causa da geração da virtude;

segundo, qual seja a causa da sua corrupção, ali: ***além disso, a partir das mesmas coisas*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, propõe que a virtude moral está em nós a partir do costume das obras;

segundo, mostra que ela não está em nós por natureza, ali: ***a partir disto também é manifesto*** etc.;

terceiro, torna manifesto por meio de um sinal o que havia dito, ali: ***atesta-o também aquilo que acontece*** etc.

246. Diz, portanto, primeiro que, sendo dupla a virtude, a saber, intelectual e moral, a virtude intelectual é, na maior parte, gerada e aumentada a partir do ensino. A razão disto é que a virtude intelectual ordena-se ao conhecimento, o qual, de fato, é adquirido por nós mais a partir do ensino do que a partir da descoberta, pois são mais numerosos os que podem conhecer a verdade aprendendo de outros do que os que a descobrem por si mesmos; e mesmo cada um que descobre muitas coisas aprendeu-as de outrem em maior número do que as que descobre por si mesmo. Mas, como no aprender não se procede ao infinito, é preciso que os homens conheçam muitas coisas descobrindo-as; e como todo o nosso conhecimento tem origem no sentido e do sentir muitas vezes algo faz-se a experiência, é consequente, por isso, que a virtude intelectual necessite da experiência de longo tempo.

247. Mas a virtude moral faz-se *a partir do hábito*, isto é, a partir do costume. Pois a virtude moral está na parte apetitiva, donde importa certa inclinação a algo apetecível, inclinação que, de fato, ou provém da natureza, que inclina para aquilo que lhe é conveniente, ou provém do costume, que

se converte em natureza. E daí vem que o nome de virtude moral é tomado do costume, dele se afastando pouco. Pois, em grego, ethos escrito com e breve significa costume ou virtude moral, ao passo que ythos, escrito com o y grego, que é como um e longo, significa hábito. Assim como também entre nós o nome de costume ora significa hábito, ora significa aquilo que pertence ao vício ou à virtude.

248. Em seguida, quando diz: ***a partir disto também é manifesto*** etc., prova a partir das premissas que a virtude moral não provém da natureza, por meio de duas razões.

A primeira delas é a seguinte. Nenhuma das coisas que provêm da natureza se altera por causa do hábito; e isto ele torna manifesto por meio de um exemplo, pois, sendo a pedra naturalmente levada para baixo, por mais que seja lançada para cima, de modo algum se habituará a mover-se para cima, e a mesma razão vale para o fogo e para qualquer daquelas coisas que se movem naturalmente. E a razão disto é que as coisas que agem naturalmente ou apenas agem, ou agem e padecem; se apenas agem, por isso não se alterará nelas o princípio da ação e, por isso, permanecendo a mesma causa, sempre permanece a inclinação para o mesmo efeito; se, porém, agem de tal modo que também padecem, a não ser que seja tal paixão que remova o princípio da ação, não se suprimirá a inclinação natural que nelas havia; se, contudo, for tal paixão que suprima o princípio da ação, já não será da mesma natureza e, assim, não lhe será natural o que fora antes e, por isso, pelo fato de algo agir naturalmente, não se altera quanto à sua ação; e de modo semelhante também se for movido contra a natureza, a não ser que porventura seja tal moção que corrompa a natureza; se, porém, o princípio natural da ação permanecer, sempre haverá a mesma ação; e, por isso, nem nas coisas que são segundo a natureza nem nas que são contra a natureza o hábito faz algo. Mas naquelas coisas que pertencem às virtudes o hábito faz algo.

249. A razão disto é que a virtude moral pertence ao apetite, que opera na medida em que é movido pelo bem apreendido, e por isso, juntamente com o fato de operar muitas vezes, é preciso que muitas vezes seja movido pelo seu objeto, e disto resulta certa inclinação ao modo da natureza, assim como também muitas gotas que caem escavam a pedra. Assim, portanto, é patente que as virtudes morais nem estão em nós por natureza nem estão em nós contra a natureza, mas há em nós uma aptidão natural para recebê-las, a saber, na medida em que a potência apetitiva em nós é apta por natureza a obedecer à razão; aperfeiçoam-se, porém, em nós pelo hábito, a saber, na medida em que, pelo fato de agirmos muitas vezes segundo a razão, imprime-se a forma da razão na potência apetitiva, impressão que, de fato, nada mais é do que a virtude moral.

250. Apresenta a segunda razão ali: ***além disso, tudo o que a natureza*** etc. Ela é a seguinte. Em todas aquelas coisas que estão em nós por natureza, primeiro está em nós a potência do que a operação. E isto é patente nos sentidos; pois não foi pelo fato de termos visto ou ouvido muitas vezes que recebemos o sentido da visão e da audição, mas, ao contrário, pelo fato de termos estes sentidos começamos a usá-los, e não pelo fato de os termos usado aconteceu que os tivéssemos. Mas foi operando segundo a virtude que recebemos as virtudes, assim como também acontece nas artes operativas, nas quais os homens, fazendo, aprendem aquilo que devem fazer depois de terem aprendido, assim como edificando tornam-se edificadores e tocando cítara tornam-se citaristas; e de modo semelhante, praticando ações justas ou temperadas ou corajosas, os homens tornam-se justos ou temperados ou corajosos. Logo, virtudes deste tipo não estão em nós por

natureza.

251. Em seguida, quando diz: ***atesta-o também*** etc., torna manifesto por meio de um sinal o que havia dito. E diz que aquilo que foi dito, que operando nos tornamos virtuosos, é atestado por aquilo que acontece nas cidades. Pois os legisladores, habituando os homens por meio de preceitos, prêmios e penas às obras das virtudes, tornam-nos virtuosos; e para isto deve dirigir-se a intenção de todo legislador; os que, porém, não fazem bem isto, pecam na legislação, e a organização civil destes difere da reta organização civil segundo a diferença entre o bem e o mal.

252. Em seguida, quando diz: ***além disso, a partir das mesmas coisas*** etc., mostra que a virtude é corrompida a partir das obras.

E primeiro mostra a proposição;

segundo, infere certo corolário a partir do que foi dito, ali: ***por isso é preciso*** etc.

Diz, portanto, primeiro que os princípios a partir dos quais, tomados de modos diversos, a virtude se faz e se corrompe são os mesmos. E de modo semelhante ocorre com toda arte. E torna isto manifesto primeiro nas artes, pois é pelo fato de tocarem cítara de um certo modo que os homens se tornam bons ou maus citaristas, se se tomar proporcionalmente. E a mesma razão vale para os edificadores e para todos os outros artífices, pois é pelo fato de edificarem bem com frequência que se tornam bons edificadores, e por edificarem mal, maus. E se isto não fosse verdade, os homens não necessitariam, para aprender artes deste tipo, de algum mestre que dirigisse as suas ações, mas todos, de qualquer modo que operassem, tornar-se-iam bons ou maus artífices. E assim como se dá nas artes, assim se dá nas virtudes;

253. pois os que operam bem nas trocas que se fazem com os homens tornam-se justos, e os que operam mal, injustos; e de modo semelhante, os que operam em meio aos perigos e se acostumam a temer ou a confiar, se o fazem bem, tornam-se corajosos, se, porém, mal, medrosos; e assim é também quanto à temperança e à mansidão a respeito das concupiscências e das iras, e, universalmente, para dizê-lo numa só palavra, a partir de operações semelhantes fazem-se hábitos semelhantes.

254. Em seguida, quando diz: ***por isso é preciso*** etc., conclui a partir das premissas que é preciso aplicar cuidado a que tipo de operações alguém faça, pois segundo a diferença destas seguem-se as diferenças dos hábitos. E por isso conclui ainda que não pouco difere que alguém, logo desde a juventude, se acostume a operar bem ou mal, mas difere muito, ou antes, tudo depende disto; pois as coisas que nos são impressas desde a infância retemo-las mais firmemente.

Lição 2: A Virtude e a Ação

> *Portanto, visto que o presente estudo não é em vista da contemplação, como os outros, pois não investigamos o que é a virtude para o sabermos, mas para nos tornarmos bons, porque de outro modo não haveria nenhum proveito dele, é necessário investigar as coisas que concernem às operações, como se deve operá-las; pois estas são as senhoras também de que tipo de hábitos se formam, como dissemos. [255]*
>
> *Operar, portanto, segundo a reta razão é comum, e suponha-se assim. Falar-se-á, porém, disto depois, tanto do que é a reta razão como de como ela se relaciona com as outras virtudes. [257]*
>
> *Que isto, porém, seja admitido de antemão: que todo discurso que versa sobre as coisas operáveis deve ser dito em esboço e não segundo a certeza, como também dissemos no princípio. Visto que os discursos hão de ser buscados segundo a matéria, e as coisas que estão nas operações e as que são úteis nada têm de fixo, assim como tampouco as coisas relativas à saúde. Ora, sendo tal o discurso universal, tanto mais o discurso que versa sobre os casos singulares não tem certeza, pois não cai nem sob arte nem sob narração alguma. É preciso, porém, que os próprios que operam atentem para aquilo que convém à ocasião, assim como se dá também na medicina e na arte de governar o navio. Mas, embora seja tal o presente discurso, deve-se tentar prestar auxílio. [258]*
>
> *Primeiramente, portanto, deve-se considerar isto: que tais coisas são por natureza aptas a serem corrompidas pela falta e pela superabundância. Pois é preciso, quanto às coisas não manifestas, usar de sinais e testemunhos manifestos. Como vemos na força e na saúde. Pois a superabundância e a deficiência de exercícios corrompem a força, e de modo semelhante também a bebida e o alimento, feitos em maior ou menor quantidade, corrompem a saúde. As coisas, porém, que são proporcionadas produzem, aumentam e conservam. Assim, portanto, dá-se também na temperança, na força e nas outras virtudes. Pois quem tudo teme e foge e nada suporta torna-se medroso; e quem absolutamente nada teme, mas vai ao encontro de tudo, torna-se audaz. De modo semelhante também, quem se apodera de todo prazer e de nenhum se afasta é intemperado, ao passo que quem foge de todos, como os rústicos, é insensível. Pois a temperança e a força são corrompidas pela superabundância e pelo defeito, mas conservam-se pelo meio-termo. [260]*

> *Mas não só as gerações, os aumentos e as corrupções se fazem a partir das mesmas coisas e pelas mesmas coisas, mas também as operações estarão nas mesmas coisas. Pois também nas outras coisas mais manifestas assim se dá, por exemplo, na força: ela se faz a partir de tomar muito alimento e de suportar muitos trabalhos, e é sobretudo o forte que pode fazer estas coisas. E assim também nas virtudes; pois é por afastar-nos dos prazeres que nos tornamos temperados, e, uma vez tornados temperados, podemos sobretudo afastar-nos deles; de modo semelhante também na força: pois, acostumados a desprezar as coisas terríveis e a suportá-las, tornamo-nos fortes, e, uma vez tornados fortes, poderemos sobretudo suportar as coisas terríveis. [264]*

255. ***Portanto, visto que o presente estudo*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que as virtudes são causadas em nós a partir das operações, investiga aqui como isto se faz.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, mostra que tipo de operações são aquelas a partir das quais a virtude é causada em nós;

em segundo lugar, mostra qual é o sinal da virtude já gerada em nós, em: ***ora, deve-se tomar como sinal*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas:

primeiro, mostra a necessidade da presente investigação;

em segundo lugar, determina o modo de investigar, em: ***seja, porém, admitido previamente*** etc.;

em terceiro lugar, mostra a partir de quais operações são causadas as virtudes.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra a necessidade da presente investigação;

em segundo lugar, mostra o que é preciso aqui supor, em: ***conforme, pois, a reta razão*** etc.

Acerca do primeiro, deve-se considerar que, nas ciências especulativas, nas quais não se busca senão o conhecimento da verdade, basta conhecer qual seja a causa de tal efeito; mas nas ciências operativas, cujo fim é a operação, é preciso conhecer por quais movimentos ou operações tal efeito se segue de tal causa.

256. Diz, portanto, que o presente empreendimento, isto é, o da filosofia moral, não é em vista da contemplação da verdade como os outros empreendimentos das ciências especulativas, mas é em vista da operação; pois nesta ciência não investigamos o que é a virtude somente para que saibamos a verdade desta coisa, mas para que, adquirindo a virtude, nos tornemos bons. E dá a razão disto: porque, se a investigação desta ciência fosse apenas em vista do conhecimento da

verdade, seria de pouca utilidade; pois não é algo grande nem muito pertinente à perfeição do intelecto que alguém conheça a verdade variável dos operáveis contingentes, acerca dos quais versa a virtude. E porque assim é, conclui que é necessário examinar acerca de nossas operações quais devam ser feitas, porque, como se disse acima, as operações têm poder e domínio sobre o fato de se gerarem em nós hábitos bons ou maus.

257. Em seguida, quando diz: ***conforme, pois, a reta razão*** etc., mostra o que é preciso supor nesta investigação. E diz que isto deve ser suposto como algo comum acerca da qualidade das operações que causam a virtude, a saber, que sejam conformes à reta razão. A razão disto é que o bem de qualquer coisa está em que sua operação seja conveniente à sua forma; ora, a forma própria do homem é aquela segundo a qual ele é animal racional; por isso, é preciso que a operação do homem seja boa por ser conforme à reta razão, pois a perversidade da razão repugna à natureza da razão. Mais adiante, porém, será determinado, a saber, no livro VI, o que é a reta razão, que pertence às virtudes intelectuais, e como se relaciona com as outras virtudes, isto é, com as morais.

258. Em seguida, quando diz: ***seja, porém, admitido previamente*** etc., determina o modo de investigar tais coisas. E diz que se deve primeiro supor isto: que todo discurso que versa sobre os operáveis, como é este, deve ser transmitido em esboço, isto é, a modo de exemplo ou por semelhança, e não segundo a certeza, como foi dito no proêmio de todo o livro. E isto porque os discursos devem ser buscados conforme a condição da matéria, como ali se disse; ora, vemos que as coisas que estão nas operações morais e aquelas que lhes são úteis, isto é, os bens exteriores, não têm em si mesmas nada de estável ao modo da necessidade, mas todas são contingentes e variáveis, como também acontece nas operações medicinais que versam sobre a saúde, pois tanto a própria disposição do corpo a ser curado quanto as coisas que se tomam para curar variam de múltiplos modos.

259. E como o discurso das coisas morais é incerto e variável mesmo nos universais, ainda mais incerto é se alguém quiser descer mais adiante transmitindo a doutrina sobre os singulares em particular, pois isto não cai nem sob a arte nem sob alguma narração, porque os casos dos operáveis singulares variam de infinitos modos. Por isso, o juízo sobre os singulares é deixado à prudência de cada um, e é isto que acrescenta: que é preciso que os próprios agentes, por sua prudência, se apliquem a considerar aquilo que convém fazer segundo o tempo presente, consideradas todas as circunstâncias particulares, como é preciso que faça o médico ao medicar e o piloto ao governar a nave. Ainda que, porém, este discurso seja tal, isto é, incerto no universal e inenarrável no particular, devemos todavia tentar oferecer aos homens algum auxílio a esse respeito, pelo qual sejam dirigidos em suas obras.

260. Em seguida, quando diz: ***primeiro, pois, isto se deve considerar*** etc., mostra quais são as operações que causam a virtude.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra a partir de quais operações é causada a virtude;

em segundo lugar, mostra que a virtude causada produz operações semelhantes, em: ***mas não somente as gerações*** etc.

Diz, pois, primeiro que se deve considerar antes de tudo que as virtudes, ou as operações que causam a virtude, são por natureza corrompidas pela superabundância e pelo defeito. E, para manifestar isto, é preciso tomar alguns sinais e testemunhos mais manifestos, a saber, aqueles que acontecem em relação às forças do corpo, que são mais manifestas que as forças da alma.

261. Pois vemos que a força corporal se corrompe pelos exercícios em excesso, isto é, por certos exercícios corporais quais alguns lutavam nus, porque, por um esforço demasiado, se debilita a força natural do corpo; do mesmo modo, também a falta desses exercícios corrompe a força corporal, pois, pela falta de exercício, os membros permanecem moles e débeis para o trabalho. E o mesmo se dá também na saúde; pois quer alguém tome demais de comida ou bebida, quer também menos do que deveria, corrompe-se a saúde. Mas, se alguém usar dos exercícios, das comidas e das bebidas segundo a devida medida, produzir-se-á nele a força corporal e a saúde, e serão aumentadas e conservadas.

262. E assim se dá também nas virtudes da alma, como a fortaleza, a temperança e as outras virtudes. Pois aquele que teme e foge de tudo e não suporta nada de terrível torna-se tímido; e, do mesmo modo, quem nada teme, mas se lança precipitadamente a todos os perigos, torna-se audaz. E assim é também da parte da temperança; pois aquele que se entrega a todo prazer e nenhum evita torna-se intemperante, ao passo que aquele que a todos evita, como fazem os homens rústicos sem razão, esse torna-se insensível.

263. Não se pode, todavia, concluir disto que a virgindade, que se abstém de todo prazer venéreo, seja um vício; tanto porque com isso não se abstém de todos os prazeres, quanto porque se abstém desses prazeres segundo a reta razão; assim como também não é vicioso que alguns soldados se abstenham de todos os prazeres venéreos para se dedicarem mais livremente às coisas da guerra. Ora, isto foi dito porque a temperança e a fortaleza se corrompem pela superabundância e pelo defeito, mas se salvam pelo meio-termo; meio-termo esse que não se toma segundo a quantidade, mas segundo a reta razão.

264. Em seguida, quando diz: ***mas não somente as gerações*** etc., mostra que a virtude produz operações semelhantes àquelas a partir das quais é gerada. E diz que a partir das mesmas operações se dão as gerações das virtudes, os aumentos e as corrupções, se forem tomadas de modo contrário, mas também as operações das virtudes já geradas consistem nessas mesmas. E isto é evidente nas coisas corporais, que são mais manifestas, como a força corporal, que é causada pelo fato de se poder tomar muito alimento e suportar muitos trabalhos, e, quando alguém se tornou forte, pode fazer estas coisas em grau máximo. Assim se dá também nas virtudes da alma, porque, pelo fato de nos afastarmos dos prazeres, tornamo-nos temperantes, e, quando nos tornamos temperantes, podemos ao máximo afastar-nos dos prazeres; e de modo semelhante se dá na virtude da fortaleza, porque, pelo fato de estarmos acostumados a desprezar e suportar as coisas terríveis, tornamo-nos fortes, e, feitos fortes, podemos fazer isto em grau máximo, assim como também o fogo gerado pelo aquecimento pode aquecer ao máximo.

Lição 3: Sinais da Virtude

> *Ora, deve-se tomar como sinal dos hábitos o prazer ou a tristeza que sobrevém às obras. Pois aquele que se afasta dos prazeres corporais e por isso mesmo se alegra é temperante, ao passo que aquele que se entristece é intemperante. E aquele que suporta os perigos e se alegra, ou não se entristece, é forte, ao passo que aquele que se entristece é tímido. Pois a virtude moral versa acerca dos prazeres e das tristezas. [265]*
>
> *Pois é por causa do prazer que praticamos o mal, e por causa da tristeza que nos afastamos dos bens. Por isso é preciso, como diz Platão, que se seja de algum modo conduzido desde a juventude a alegrar-se e a entristecer-se com aquilo que convém. Pois esta é a reta educação. [268]*
>
> *Além disso, se as virtudes versam acerca dos atos e das paixões, e a todo ato e a toda paixão se seguem o prazer e a tristeza, por isso certamente a virtude versará acerca dos prazeres e das tristezas. [269]*
>
> *Demonstram-no também as penas aplicadas por meio destas coisas. Pois são como que remédios. E os remédios são por natureza feitos por meio dos contrários. [270]*
>
> *Além disso, como dissemos antes, todo hábito da alma tem sua natureza voltada para aquelas coisas e acerca daquelas coisas pelas quais é por natureza tornado pior ou melhor. Ora, por causa dos prazeres e das tristezas os homens se tornam maus, ao perseguir estes e ao fugir daqueles, seja os que não convém, seja quando não convém, seja de qualquer outro modo em que se desvie da razão. E por isso alguns definem as virtudes como certas impassibilidades e quietudes. Mas não o fazem bem, porque falam de modo absoluto, e não determinando como não convém, e quando não convém, e todas as demais coisas que se acrescentam. Supõe-se, portanto, que a virtude seja tal que opere o melhor acerca dos prazeres e das tristezas, ao passo que a malícia opera o contrário. [271]*
>
> *Tornar-se-á também para nós manifesto, a partir destas coisas, ainda mais o que diz respeito às mesmas. Pois, havendo três coisas que dizem respeito às escolhas e três que dizem respeito às fugas — o bem, o útil e o agradável, e três contrárias, o mal, o nocivo e o triste —, acerca de todas estas o homem bom se dirige retamente, ao passo que o mau peca, sobretudo acerca do prazer. Pois este é comum aos animais e acompanha todas as coisas que se dão sob a*

escolha. Com efeito, tanto o bem como o útil parecem agradáveis. [273]

Além disso, desde a infância ele cresce conosco em todos nós, e por isso é difícil extirpar esta paixão, adquirida juntamente com a vida. [276]

E regulamos também as operações, uns mais, outros menos, pelo prazer e pela tristeza. Por isso, pois, é necessário que todo o nosso empreendimento verse acerca destas coisas; pois não é de pouca importância, nas operações, alegrar-se e entristecer-se bem ou mal. [277]

Além disso, é mais difícil combater o prazer do que a ira, como diz Heráclito. Ora, é sempre acerca do mais difícil que se dão a arte e a virtude, pois nisto o bem é melhor. Por isso, também por esta razão, todo o empreendimento da virtude e da política versa acerca dos prazeres e das tristezas; pois aquele que usa bem destes será bom, e aquele que usa mal, mau. [278]

Fique, pois, dito que a virtude versa acerca dos prazeres e das tristezas, e que, a partir daquelas coisas de que se produz, também por elas é aumentada e corrompida quando não são feitas do mesmo modo, e que, a partir daquelas coisas de que se produz, acerca dessas mesmas também opera. [279]

***265**. **Ora, deve-se tomar como sinal** etc. Depois que o Filósofo mostrou quais devam ser as operações a partir das quais são causadas as virtudes, aqui mostra qual é o sinal da virtude já gerada.*

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

*em segundo lugar, prova o que se propôs, em: **pois é por causa do prazer** etc.*

Acerca do primeiro, deve-se considerar que, como a virtude opera coisas semelhantes àquelas operações a partir das quais foi gerada, conforme se disse acima, a execução de tais operações difere depois da virtude e antes da virtude; pois, antes da virtude, o homem faz a si mesmo certa violência para operar deste modo, e por isso tais operações têm alguma tristeza mesclada; mas, depois de gerado o hábito da virtude, tais operações se realizam com prazer, porque o hábito está presente ao modo de uma certa natureza, e é agradável aquilo que convém a alguém segundo a natureza.

266. Diz, portanto, que o sinal dos hábitos já gerados, quer bons quer maus, é aquele que se toma do prazer ou da tristeza que sobrevém às operações. E manifesta isto por exemplos. Pois aquele que se alegra por se afastar dos prazeres corporais é temperante, ao passo que aquele que nisto se entristece é intemperante, porque opera aquilo que é contrário ao seu hábito. E, do mesmo

modo, aquele que suporta os perigos com prazer, ou ao menos sem tristeza, é forte (pois, de modo especial, no ato da fortaleza basta não se entristecer, como se dirá adiante no livro III), ao passo que aquele que suporta os perigos com tristeza é tímido. E dá a causa do que foi dito a partir do fato de que toda virtude moral versa acerca dos prazeres e das tristezas.

267. Isto, porém, não se deve entender como se toda virtude moral versasse acerca dos prazeres e das tristezas como acerca de sua matéria própria, pois a matéria de cada virtude moral é aquilo sobre o que ela impõe a medida da razão, como a justiça, acerca das operações que se referem a outrem; a fortaleza, acerca dos temores e das audácias; a temperança, acerca de certos prazeres e tristezas; mas, como se dirá no livro VII desta obra, o prazer é o fim principal de todas as virtudes morais, pois isto se requer em toda virtude moral: que alguém se alegre e se entristeça com aquilo que convém; e, segundo isto, aqui se diz que a virtude moral versa acerca dos prazeres e das tristezas, porque a intenção de qualquer virtude moral é que alguém se comporte retamente ao alegrar-se e ao entristecer-se.

268. Em seguida, quando diz: ***pois é por causa do prazer*** etc., prova o que se propôs:

e, primeiro, por razões tiradas daquilo que pertence à virtude;

em segundo lugar, da parte do próprio homem virtuoso, em: ***tornar-se-á também para nós*** etc.

Acerca do primeiro, apresenta quatro razões, das quais a primeira se toma do empenho dos homens que tendem à virtude. Pois foi mostrado acima que, a partir das mesmas coisas feitas de modo contrário, a virtude é gerada e corrompida. Ora, vemos que a virtude se corrompe por causa do prazer e da tristeza, porque, por causa da concupiscência dos prazeres, praticamos o mal, e, por causa da tristeza que tememos nos trabalhos da honestidade, afastamo-nos dos bens, isto é, das obras virtuosas. E por isso, como disse Platão, é preciso que aquele que tende à virtude seja de algum modo conduzido desde logo, desde a juventude, se alegre e se entristeça com aquilo que convém. Pois esta é a reta educação dos jovens: que se acostumem deleitar-se nas boas obras e a entristecer-se com as más; e por isso os instrutores dos jovens, quando estes agem bem, aplaudem-nos, mas, quando agem mal, repreendem-nos.

269. Apresenta a segunda razão em: ***além disso, se as virtudes*** etc. Ela se toma da matéria da virtude moral deste modo. Toda virtude moral versa acerca dos atos, como a justiça, que versa acerca das compras e das vendas e outras coisas deste gênero, ou acerca das paixões, como a mansidão, que versa acerca das iras, e assim das demais. Mas a toda paixão se segue o prazer ou a tristeza, porque a paixão da alma não é outra coisa senão o movimento da potência apetitiva na busca do bem ou na fuga do mal; quando, pois, se alcança o bem para o qual o apetite tende, ou quando se evita o mal do qual fugia, segue-se o prazer, mas, quando ocorre o contrário, segue-se a tristeza, como o irado, quando consegue a vingança, alegra-se, e do mesmo modo o tímido, quando escapa dos perigos, mas, quando ocorre o contrário, entristece-se. Resta, portanto, que, do modo já dito, toda virtude moral versa acerca dos prazeres e das tristezas como acerca de certas coisas finais.

270. Apresenta a terceira razão em: ***demonstram-no também as penas*** etc. E ela se toma do remédio da virtude. Pois, assim como os remédios para restituir a saúde são certas poções

amargas ministradas e prazeres subtraídos, assim também as penas são certos remédios para reparar a virtude; e estas se dão pela subtração de alguns prazeres ou pela aplicação de algumas tristezas. Ora, os remédios são por natureza feitos por meio dos contrários, como quando o calor é excessivo os médicos aplicam coisas frias. Logo, também a virtude moral versa acerca de alguns prazeres e tristezas.

271. Apresenta a quarta razão em: ***além disso, como antes*** etc. Ela se toma daquilo que é contrário à virtude e a corrompe. E diz que todo hábito tem sua natureza voltada para operar aquelas coisas e acerca daquelas coisas pelas quais é tornado pior e melhor, isto é, pelas quais é aumentado em bondade, se for um hábito bom, ou aumentado em malícia, se for um hábito mau. Ou pode-se entender daquelas coisas pelas quais é por natureza tornado pior ou melhor, isto é, pelas quais é por natureza gerado ou aumentado, o que é tornar-se melhor, ou corrompido ou diminuído, o que é tornar-se pior. Ora, vemos que os homens se tornam maus pela corrupção da virtude, pelo fato de seguirem os prazeres e fugirem das tristezas, seja os que não convém, seja quando não convém, seja de qualquer outro modo em que alguém se desvie da reta razão.

272. E, por esta ocasião, os estoicos foram levados a dizer que as virtudes são certas impassibilidades e quietudes; pois, porque viam que os homens se tornam maus pelos prazeres e pelas tristezas, julgaram ser consequente que a virtude consista em que cessem por completo as transmutações das paixões. Mas nisto não falaram bem, ao quererem excluir totalmente do virtuoso as paixões da alma; pois pertence ao bem da razão que por ela seja regulado o apetite sensitivo, cujos movimentos são as paixões; por isso não pertence à virtude excluir todas as paixões, mas somente as desordenadas, isto é, aquelas que são como não convém e quando não convém e todas as demais coisas que se acrescentam, pertencentes às outras circunstâncias. Destas coisas, pois, conclui que se deve supor que a virtude opere o que é ótimo acerca dos prazeres e das tristezas, ao passo que a malícia, que é o hábito contrário à virtude, opere o mau.

273. Em seguida, quando diz: ***tornar-se-á também para nós*** etc., aduz em favor do que se propôs outras quatro razões tomadas da parte dos homens em quem estão a virtude, o prazer e a tristeza, das quais a primeira se toma da comunidade dos prazeres. Diz que três são as coisas que caem sob a escolha humana, a saber, o bem, isto é, o honesto; o conveniente, isto é, o útil; e o agradável; aos quais se contrariam três coisas, a saber, o mal, isto é, o vício, que se opõe ao honesto; o nocivo, que se opõe ao útil; e o triste, que se opõe ao agradável. Ora, acerca de todas estas coisas o homem bom se comporta retamente, ao passo que o homem mau peca, e sobretudo acerca do prazer, que é o mais comum entre os mencionados, por uma dupla comunidade.

274. Primeiro, quanto àqueles que sentem prazer; pois o prazer se encontra em todos os animais, porque não está somente na parte intelectiva, mas também na sensitiva; ao passo que o útil e o honesto pertencem somente à parte intelectiva; pois o honesto é o que se faz segundo a razão, e o útil importa a ordenação de algo para outra coisa, e ordenar é próprio da razão.

275. Há, porém, outra coisa comum da parte das próprias realidades; com efeito, o prazer acompanha tudo aquilo que cai sob a escolha, pois o honesto é deleitável para o homem enquanto é conveniente à razão, e o útil é deleitável por causa da esperança do fim; não é, contudo, o inverso, que todo deleitável seja útil ou honesto, como fica evidente nos deleitáveis segundo o sentido.

276. A segunda razão ele apresenta em: ***e ainda desde a infância*** etc. Ela se toma da conaturalidade do prazer. De fato, ao mesmo tempo com todos os homens o próprio prazer é nutrido desde a infância, porque a criança, logo depois de nascida, deleita-se no leite, e por isso é difícil que o homem possa subjugar essa paixão que está associada à vida, isto é, no fato de que ela começou com o homem desde o princípio da vida. E por isso a virtude moral versa sobretudo acerca do prazer.

277. A terceira razão ele apresenta em: ***e regulamos*** etc. Ela se toma do empenho humano. Todos os homens, de fato, regulam as suas operações pelo prazer e pela tristeza, isto é, aplicando-se àquelas operações nas quais se deleitam e abstendo-se daquelas com as quais se entristecem. E por isso é necessário que todo o encargo da virtude moral, que se ordena ao bem operar, verse acerca do prazer e da tristeza; pois não pouco importa para as operações que alguém se alegre ou se entristeça bem ou mal, porque, se se alegra com os bens, operará bem, mas, se com os males, mal.

278. A quarta razão ele apresenta em: ***e ainda é mais difícil*** etc. Ela se toma da comparação dela com a ira. Porque, como disse Heráclito, é mais difícil lutar contra o prazer do que contra a ira, embora, contudo, lutar contra a ira pareça dificílimo por causa do seu ímpeto, mas a concupiscência do prazer é ao mesmo tempo mais comum e mais natural e dura mais. Ora, a arte e a virtude versam acerca do mais difícil, no qual mais se requer que alguém opere bem, ao que se ordenam a arte e a virtude; pois nas coisas fáceis qualquer um pode operar bem, mas operar bem nas coisas difíceis é próprio somente de quem tem virtude e arte. E por isso fica manifesto, pelo que foi dito, que todo o encargo da virtude e da política, isto é, do convívio civil, consiste acerca dos prazeres e das tristezas, das quais quem usa bem será bom, mas quem usa mal será mau.

279. Em seguida, quando diz: ***uma vez, pois, que*** etc., resume o que foi dito, a saber, que a virtude versa acerca dos prazeres e das tristezas, e que são as mesmas coisas das quais a virtude é gerada e aumentada e das quais também é corrompida quando feitas de modo contrário, e que são as mesmas coisas das quais a virtude é gerada e as que a virtude opera uma vez gerada.

Lição 4: Comparação entre a Virtude e a Arte

> *Alguém, porém, poderá com razão perguntar como dizemos que é preciso que, operando coisas justas, os homens se tornem justos, e, operando coisas temperantes, temperantes. Pois, se operam coisas justas e temperantes, já são justos e temperantes, assim como, se operam coisas gramaticais e musicais, já são gramáticos e músicos. [280]*
>
> *Ou então nem mesmo nas artes é assim. Pois acontece que alguém faça algo gramatical tanto por acaso quanto com o auxílio de outro. Então, portanto, será gramático se fizer algo gramatical e gramaticalmente, isto é, segundo a gramática que há nele. [281]*
>
> *E ainda não é semelhante nas artes e nas virtudes. Pois as coisas que se fazem a partir das artes têm bem em si mesmas aquilo que lhes convém. Basta, portanto, que estas sejam feitas tendo-se de certo modo. Mas as coisas que se fazem segundo as virtudes, nem se estas tiverem de certo modo, foram operadas justa ou temperantemente, mas somente se aquele que opera as operar tendo-se de certo modo. Primeiro, se sabendo; depois, se escolhendo, e escolhendo por causa disso; e, em terceiro lugar, se as tiver e as operar firme e imovelmente. Ora, estas coisas, exceto o próprio saber, não se contam entre as que se requerem para as demais artes; para as virtudes, porém, o saber pode pouco ou nada, mas as outras coisas podem não pouco, mas tudo, coisas essas que advêm do operar muitas vezes coisas justas e temperantes. [284]*
>
> *As coisas, portanto, dizem-se justas e temperantes quando são tais quais o justo e o temperante as operará; mas justo e temperante não é quem opera estas coisas, mas quem as opera assim como as operam os justos e os temperantes. [285]*
>
> *Bem, portanto, se diz que, do operar coisas justas, alguém se torna justo, e das temperantes, temperante. Mas, do não operar estas coisas, ninguém sequer se empenhará em tornar-se bom. [287]*
>
> *Muitos, porém, não operam estas coisas, mas, refugiando-se na teoria, julgam filosofar e assim vir a ser estudiosos, fazendo algo semelhante aos enfermos que ouvem os médicos com empenho, mas não fazem nada daquilo que lhes foi*

> *prescrito. Assim, portanto, como nem aqueles terão o corpo bem tratado desse modo, assim tampouco estes terão a alma, filosofando desse modo. [288]*

280. ***Alguém, porém, poderá com razão perguntar*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que as virtudes são causadas pelas obras, aqui suscita uma dúvida.

E acerca disso faz três coisas:

primeiro, suscita a dúvida;

segundo, resolve-a, em: ***ou então nem mesmo nas artes*** etc.;

terceiro, a partir da determinação da questão, chega à conclusão principalmente pretendida, em: ***bem, portanto, se diz*** etc.

Há, pois, uma dúvida que primeiro suscita, tal como esta: nas virtudes ocorre assim como nas artes; mas nas artes ocorre que ninguém opera obra de arte a não ser tendo a arte, assim como ninguém faz obras gramaticais a não ser sendo gramático, nem obras musicais a não ser sendo músico; logo, também ocorrerá assim nas virtudes, que quem quer que faça obras justas já é justo, e quem quer que faça obras temperantes já é temperante; não parece, portanto, ser verdadeiro o que foi dito, que os homens, fazendo coisas justas, tornam-se justos, e, fazendo coisas temperantes, tornam-se temperantes.

281. Em seguida, quando diz: ***ou então nem mesmo nas artes*** etc., resolve a dúvida referida.

E primeiro, refutando aquilo que se assumia acerca das artes;

segundo, refutando a semelhança que se propunha entre as virtudes e as artes, em: ***e ainda não é semelhante*** etc.

Diz, pois, primeiro que nas artes não ocorre assim como se assumia, a saber, que quem quer que faça coisas gramaticais já seja gramático. Pois acontece às vezes que alguém faça obra gramatical não pela arte, mas ora por acaso, por exemplo, se um ignorante por acaso pronuncia uma locução correta, ora isso acontece com o auxílio de outro, isto é, a cujo exemplar opere, por exemplo, se um mimo reproduz uma locução correta que um gramático profere. Mas só então alguém deve ser julgado gramático quando faz obra gramatical e gramaticalmente, isto é, segundo a ciência da gramática que possui.

282. Em seguida, quando diz: ***e ainda não é semelhante*** etc., apresenta a segunda solução. Acerca dela faz duas coisas:

primeiro, refuta a semelhança das artes com a virtude;

segundo, conclui a solução, em: ***as coisas, portanto, justas*** etc.

Diz, pois, primeiro que não é semelhante nas artes e nas virtudes. Porque as obras que se fazem pelas artes têm em si mesmas aquilo que pertence ao bem-ser da arte. A razão disso é que a arte é a reta razão das coisas factíveis, como se dirá no livro VI desta obra; ora, o fazer é uma operação que passa para uma matéria exterior, e tal ação é a perfeição do feito, e por isso, em ações desse gênero, o bem consiste no próprio feito. E por isso, para o bem da arte, basta que as coisas que se fazem se tenham bem. Mas as virtudes são princípios de ações que não passam para uma matéria exterior, mas permanecem nos próprios agentes, donde tais ações são perfeições dos agentes, e por isso o bem dessas ações consiste nos próprios agentes.

283. E por isso diz que, para que algumas coisas se façam justa ou temperantemente, não basta que as obras que se fazem se tenham bem, mas requer-se que aquele que opera opere do modo devido.

Nesse modo, com efeito, diz que três coisas devem ser observadas.

A primeira delas pertence ao intelecto ou à razão, a saber, que aquele que faz obra de virtude não opere por ignorância ou por acaso, mas saiba o que faz.

A segunda toma-se da parte da potência apetitiva, na qual se observam duas coisas; uma delas é que não opere por paixão, por exemplo, quando alguém faz alguma obra de virtude por temor, mas que opere por escolha; a outra é que a escolha da obra virtuosa não seja por causa de outra coisa, como quando alguém opera obra de virtude por causa do lucro ou por causa da vã glória, mas seja por causa disto, isto é, por causa da própria obra de virtude, que por si mesma agrada àquele que tem o hábito da virtude como algo que lhe é conveniente.

A terceira toma-se segundo a noção de hábito, a saber, que alguém firme, isto é, constantemente, quanto a si mesmo, e imovelmente, isto é, que por nada exterior seja afastado disto, tenha a escolha virtuosa e opere segundo ela.

284. Mas para as artes não se requer senão a primeira destas coisas, que é o saber, pois alguém pode ser bom artífice ainda que nunca escolha operar segundo a arte ou se não perseverar na sua obra; mas a ciência tem pouca ou nenhuma virtude para que o homem seja virtuoso, mas tudo consiste nas outras coisas, que, com efeito, advêm ao homem do frequente operar de obras virtuosas, porque disso é gerado o hábito pelo qual alguém escolhe as coisas que convêm àquele hábito e imovelmente persevera nelas.

285. Em seguida, quando diz: ***as coisas, portanto*** etc., conclui a solução da dúvida referida. E diz que as coisas que se fazem dizem-se justas e temperantes quando são semelhantes àquelas que o justo e o temperante operam; mas não é preciso que quem quer que opere estas coisas seja justo e temperante, mas aquele que assim as opera como as operam os justos e os temperantes segundo as três coisas premissas. Assim, portanto, os homens primeiro operam coisas justas e temperantes não do mesmo modo pelo qual usam os justos e os temperantes, e de tais operações é causado o hábito.

286. Se alguém, porém, perguntar como isso é possível, uma vez que nada se reduz de si mesmo da potência ao ato, deve-se dizer que a perfeição da virtude moral, da qual agora falamos, consiste em que o apetite seja regulado segundo a razão; ora, os primeiros princípios da razão nos são

naturalmente inseridos, tanto nas coisas operativas quanto nas especulativas, e por isso, assim como, por meio de princípios conhecidos de antemão, alguém, descobrindo, se faz sabedor em ato, assim, agindo segundo os princípios da razão prática, alguém se faz virtuoso em ato.

287. Em seguida, quando diz: ***bem, portanto, se diz*** etc., chega à conclusão principalmente pretendida.

E primeiro conclui o proposto;

segundo, argui o erro de alguns, em: ***muitos, porém, estas coisas*** etc.

Conclui, pois, primeiro que bem foi dito acima que o homem se torna justo pelo fato de operar coisas justas e temperante pelo fato de operar coisas temperantes. Mas, pelo fato de não operar, ninguém aplica sequer empenho a que se torne bom.

288. Em seguida, quando diz: ***muitos, porém, estas coisas*** etc., argui o erro de alguns que não operam obras de virtude, mas, refugiando-se em raciocinar acerca das virtudes, julgam tornar-se bons filosofando. Estes ele diz serem semelhantes aos enfermos que ouvem solícitos aquilo que lhes é dito pelos médicos, mas não fazem nada daquilo que lhes é prescrito. Pois a filosofia está para a cura da alma assim como a medicina para a cura do corpo. Donde, assim como aqueles que ouvem os preceitos dos médicos e não os fazem nunca estarão bem dispostos quanto ao corpo, assim tampouco aqueles que ouvem os ensinamentos dos filósofos morais e não os fazem nunca terão a alma bem disposta.

Lição 5: A Definição da Virtude

> *Depois disso, porém, deve-se examinar o que é a virtude. Uma vez, pois, que as coisas que se dão na alma são três, paixões, potências e hábitos, a virtude será algo dentre estes. [289]*
>
> *Chamo, porém, paixões: a concupiscência, a ira, o temor, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a misericórdia; universalmente, aquilo a que se segue prazer ou tristeza. [291]*
>
> *E potências, aquelas segundo as quais somos ditos passíveis destas coisas, por exemplo, aquelas segundo as quais somos capazes de nos irar ou de nos entristecer ou de nos compadecer. [297]*
>
> *E hábitos, aqueles segundo os quais nos temos bem ou mal em relação às paixões, por exemplo, quanto ao irar-se: se veementemente ou remissamente, temo-nos mal; se, porém, de modo mediano, bem. E, de modo semelhante, também quanto às demais coisas. [298]*
>
> *As paixões, portanto, não são nem virtudes nem malícias, pois nem somos ditos estudiosos ou depravados segundo as paixões, mas somos ditos assim segundo as virtudes ou as malícias. [299]*
>
> *E porque segundo as paixões nem somos louvados nem vituperados; pois não é louvado quem teme nem quem se ira, nem é vituperado quem simplesmente se ira, mas quem se ira de tal modo. Segundo as virtudes, porém, ou as malícias, somos louvados ou vituperados. [300]*
>
> *Além disso, iramo-nos e tememos não espontaneamente, mas as virtudes são certas escolhas ou não sem escolha. [301]*
>
> *E, além disso, segundo as paixões somos ditos ser movidos, mas segundo as virtudes e as malícias não ser movidos, mas dispostos de certo modo. [302]*
>
> *Por causa disso, porém, tampouco são potências. Pois nem somos ditos bons pelo poder padecer simplesmente, nem maus, nem somos louvados nem vituperados. [303]*

> *E, além disso, somos potentes por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza. E disso falamos antes. [304]*
>
> *Se, portanto, as virtudes não são nem paixões nem potências, resta que sejam hábitos. Ficou dito, pois, qual é o gênero da virtude. [305]*

289. ***Post haec autem quid est virtus*** etc. Depois que o Filósofo determinou a causa da virtude, começa aqui a investigar o que é a virtude.

E divide-se em duas partes:

na primeira mostra o que é a virtude;

na segunda determina a oposição da virtude ao vício, ali: ***tribus autem dispositionibus*** etc.

Ora, a primeira parte divide-se em duas partes:

na primeira determina o que é a virtude em geral;

na segunda manifesta a definição estabelecida em cada uma das virtudes, ali: ***oportet autem non solum universaliter dici*** etc.

Ora, a primeira divide-se em duas partes:

na primeira investiga a definição da virtude;

na segunda conclui a definição, ali: ***est ergo virtus habitus*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro investiga o gênero da virtude;

segundo, a sua diferença, ali: ***oportet autem non solum*** etc.

Ora, investiga o gênero da virtude por via de divisão. Por isso, quanto ao primeiro faz três coisas:

primeiro propõe a divisão;

segundo expõe os seus membros, ali: ***dico autem passiones*** etc.;

terceiro argumenta a partir da divisão estabelecida, ali: ***passiones quidem igitur*** etc.

290. Diz, pois, primeiro que, para investigar o que é a virtude, é preciso assumir que há três coisas na alma, a saber, paixões, potências e hábitos, e a virtude deve necessariamente ser uma delas. Disse, com efeito, acima que a virtude é princípio de certas operações da alma; ora, nada há na alma que seja princípio de operação senão alguma dessas três coisas; pois às vezes o homem

parece agir por paixão, por exemplo por ira, outras vezes por hábito, como aquele que opera por arte, e outras vezes por simples potência, como quando o homem começa pela primeira vez a operar. Disso fica patente que sob esta divisão não se compreendem absolutamente todas as coisas que há na alma, porque a essência da alma não é nenhuma delas, nem tampouco a operação inteligível, mas aqui se tocam somente aquelas coisas que são princípios de alguma ação.

291. A seguir, quando diz: ***dico autem passiones*** etc., manifesta os membros da divisão anteriormente feita.

E primeiro manifesta quais sejam as paixões;

segundo, quais sejam as potências, ali: ***potentias autem*** etc.;

terceiro, quais sejam os hábitos, ali: ***habitus autem secundum quos*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que, segundo a alma vegetativa, não se falam paixões da alma, porque as forças desta parte da alma não são passivas, mas ativas. Ora, as forças apreensivas e apetitivas são passivas tanto na parte sensitiva quanto na parte intelectiva, exceto o intelecto agente. E, embora sentir e entender seja um certo padecer, contudo não se falam paixões da alma segundo a apreensão do sentido ou do intelecto, mas somente segundo o apetite. Porque a operação da potência apreensiva se dá conforme a coisa apreendida está no apreensor ao modo do apreensor, e assim a coisa apreendida é de certo modo atraída ao apreensor; ao passo que a operação da potência apetitiva se dá conforme o que apetece se inclina para o apetecível; e, porque é próprio do que padece ser atraído para o agente e não o contrário, daí vem que as operações das potências apreensivas não se dizem propriamente paixões, mas somente as operações das potências apetitivas.

292. Entre estas, também a operação do apetite intelectivo não se diz propriamente paixão, tanto porque não se dá segundo transmutação de órgão corporal, a qual se requer para a razão de paixão propriamente dita, quanto também porque, segundo a operação do apetite intelectivo que é a vontade, o homem não é levado como quem padece, mas antes ele mesmo se dirige, existindo como senhor de seu ato. Resta, portanto, que se digam propriamente paixões as operações do apetite sensitivo, que se dão segundo transmutação de órgão corporal e pelas quais o homem é de certo modo conduzido.

293. Ora, o apetite sensitivo divide-se em duas forças, a saber, na concupiscível, que respeita o bem sensível absolutamente, isto é, o que é deleitável segundo o sentido, e o mal contrário a ele; e na irascível, que respeita o bem sob a razão de uma certa elevação, como se diz que a vitória é um certo bem, embora não seja acompanhada de deleite do sentido.

Assim, portanto, quaisquer paixões que respeitam o bem ou o mal absolutamente estão na concupiscível; as quais, em relação ao bem, são três, a saber, o amor, que importa uma certa conaturalidade do apetite com o bem amado, e o desejo, que importa um movimento do apetite para o bem amado, e a deleitação, que importa um repouso do apetite no bem amado; a estas se opõem três em ordem ao mal, a saber, o ódio ao amor, a aversão ou fuga ao desejo e a tristeza à deleitação. Já aquelas paixões que respeitam o bem ou o mal sob a razão de algo árduo pertencem

à irascível, como o temor e a audácia em relação ao mal, a esperança e o desespero em relação ao bem; e a quinta é a ira, que é uma paixão composta, e por isso não tem contrário.

294. E por isso, enumerando as paixões, diz que as paixões são a concupiscência, que chamamos desejo, e a ira e o temor e a audácia e a inveja, que se contém sob a tristeza, e o gozo, que se contém sob a deleitação (pois há uma deleitação não corporal, mas que consiste na apreensão interior), e a amizade e o ódio e o desejo, que difere da concupiscência porque a concupiscência é de deleitação corporal, ao passo que o desejo é de qualquer outro deleitável.

295. Acrescenta ainda o zelo e a misericórdia, que são espécies da tristeza; pois a misericórdia é tristeza pelos males alheios, ao passo que o zelo é tristeza pelo fato de o homem carecer daquilo que os outros têm.

296. Acrescenta ainda que, universalmente, a todas as coisas sobreditas seguem-se a deleitação e a tristeza, porque todas as outras importam certos movimentos para o bem e para o mal, de cuja sobrevinda se causa a deleitação ou a tristeza; por isso todas as outras paixões terminam na deleitação ou na tristeza.

297. A seguir, quando diz: ***potentias autem secundum quas*** etc., manifesta quais sejam as potências, não porém em geral, mas em torno da matéria moral, segundo a diferença em relação às paixões. Diz, com efeito, que se falam potências aquelas segundo as quais somos ditos passíveis das sobreditas paixões, isto é, capazes de padecer as sobreditas paixões; por exemplo, a potência irascível é aquela segundo a qual podemos irar-nos, ao passo que a potência concupiscível é aquela segundo a qual podemos entristecer-nos ou compadecer-nos.

298. A seguir, quando diz: ***habitus autem secundum quos*** etc., manifesta quais sejam os hábitos: e isto também não em geral, mas na matéria moral por comparação com as paixões. E diz que se falam hábitos aqueles segundo os quais nos comportamos bem ou mal para com as paixões. Pois o hábito é uma certa disposição que determina a potência por comparação com algo, determinação essa que, se for segundo o que convém à natureza da coisa, será um hábito bom que dispõe a que algo se faça bem; do contrário, será um hábito mau e, segundo ele, algo se fará mal. E exemplifica que, segundo um certo hábito, nos comportamos de modo a irar-nos ou mal, se isto se fizer veemente ou remissamente, isto é, segundo superabundância ou defeito, ou bem, se isto se fizer de modo mediano.

299. A seguir, quando diz: ***passiones quidem igitur*** etc., argumenta a partir da divisão anteriormente feita.

E primeiro mostra que as virtudes não são paixões;

segundo, que não são potências, ali: ***propter haec autem neque potentiae*** etc.;

terceiro conclui que são hábitos, ali: ***si igitur neque passiones*** etc.

Quanto ao primeiro, apresenta quatro razões,

das quais a primeira é esta: segundo as virtudes somos ditos bons e segundo as malícias opostas somos ditos maus; mas segundo as paixões consideradas absolutamente não somos ditos bons ou maus; logo as paixões não são nem virtudes nem malícias.

300. A segunda razão apresenta ali: ***et quoniam secundum passiones quidem*** etc. A qual se toma do louvor e da censura, que são certos testemunhos de bondade ou de malícia. Diz, pois, que segundo as virtudes somos louvados, ao passo que segundo as malícias opostas somos censurados. Mas segundo as paixões consideradas absolutamente não somos nem louvados nem censurados; pois ninguém é louvado nem censurado pelo fato de temer ou irar-se absolutamente, mas somente pelo fato de temer ou irar-se de algum modo, isto é, segundo a razão ou contra a razão; e o mesmo se deve entender nas demais paixões da alma. Logo as paixões da alma não são nem virtudes nem malícias.

301. A terceira razão apresenta ali: ***adhuc irascimur quidem et timemus*** etc. A qual se toma do modo de agir segundo a virtude. Pois as virtudes ou são escolhas ou não são sem escolha; com efeito, o próprio ato da virtude pode dizer-se virtude, e assim, se tomamos os principais atos das virtudes, que são interiores, a virtude é escolha; mas, se os exteriores, a virtude não é sem escolha, porque os atos exteriores das virtudes procedem da escolha interior; se, porém, se toma a virtude pelo próprio hábito da virtude, também assim a virtude não é sem escolha, como a causa não é sem o seu próprio efeito. Ora, as paixões nos sobrevêm sem escolha, porque por vezes antecedem a deliberação da razão que se requer para a escolha; e é isto o que diz, que nos iramos e tememos não espontaneamente, isto é, não pelo arbítrio da razão. Logo as paixões não são virtudes.

302. A quarta razão apresenta ali: ***adhuc autem secundum passiones quidem moveri*** etc. A qual se toma da própria essência da virtude. Pois as paixões são certos movimentos segundo os quais somos ditos ser movidos. Ora, as virtudes e as malícias são certas qualidades segundo as quais não somos ditos ser movidos, mas ser dispostos de algum modo, isto é, bem ou mal, a que sejamos movidos. Logo as paixões não são nem virtudes nem malícias.

303. A seguir, quando diz: ***propter haec autem neque potentiae sunt*** etc., mostra que as virtudes não são potências, por duas razões.

Das quais a primeira se toma segundo a razão do bem e do mal, assim como também provou acima acerca das paixões. E a razão é esta: ninguém é dito bom ou mau, nem é louvado nem censurado, pelo fato de poder padecer segundo alguma paixão, por exemplo pelo fato de poder irar-se ou temer; mas segundo as virtudes e as malícias somos ditos bons ou maus, somos louvados ou censurados; logo as virtudes e as malícias não são potências.

304. A segunda razão apresenta ali: ***et adhuc potentes sumus*** etc. A qual se toma da causa. E é esta: as potências estão em nós por natureza, porque são propriedades naturais da alma; mas as virtudes e as malícias segundo as quais somos ditos bons ou maus não estão em nós por natureza, como acima foi provado; logo as virtudes e as malícias não são potências.

305. A seguir, quando diz: *si igitur neque passiones sunt virtutes* etc., conclui o proposto, a saber, que se as virtudes não são paixões nem potências, resta que sejam hábitos, segundo a divisão

anteriormente feita. E assim conclui que é manifesto o que é a virtude segundo o seu gênero, a saber, que está no gênero do hábito.

Lição 6: A Virtude é uma Espécie de Hábito

> *Ora, é preciso não apenas dizer assim que é hábito, mas também que espécie de hábito. [306]*
>
> *Deve-se dizer, portanto, que toda virtude de que quer que ela seja virtude, torna bom aquilo que a possui e faz que a sua obra se realize bem; por exemplo, a virtude do olho torna excelente tanto o olho quanto a sua obra, pois pela virtude do olho vemos bem; do mesmo modo também a virtude do cavalo torna o cavalo excelente e bom para correr, para levar o cavaleiro e para aguardar os combatentes. Se, pois, isto é assim em todas as coisas, então também a virtude do homem será um hábito pelo qual o homem se torna bom e pelo qual realiza bem a sua obra. [307]*
>
> *Ora, de que modo isto se dará, já o dissemos. [309]*
>
> *Além disso, isto também ficará manifesto se contemplarmos qual é a natureza dela mesma. Assim, em todo contínuo e divisível pode-se tomar isto que é o mais, isto que é o menos e isto que é o igual, e isto quer segundo a própria coisa quer em relação a nós. Ora, o igual é um certo meio entre a superabundância e o defeito. [310]*
>
> *Chamo de meio quanto à coisa aquilo que dista igualmente de ambos os extremos, o qual é idêntico e único para todos. Mas meio em relação a nós é aquilo que nem excede nem falta; este, porém, não é único nem idêntico para todos. [311]*
>
> *Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é tomado como meio segundo a coisa, pois excede e é excedido igualmente. Ora, este meio é segundo a proporção aritmética. [312]*
>
> *Mas o meio em relação a nós não deve ser tomado assim. Pois, se para alguém comer dez minas é muito e comer duas é pouco, o mestre não prescreverá seis minas. É que talvez isto também seja muito para quem come, ou pouco. Para Milão, com efeito, seria pouco, mas para o campeão dos ginásios seria muito. Semelhantemente também na corrida e na luta. Assim, pois, todo aquele que sabe foge do excesso e do defeito, e busca o meio, e este deseja; meio não*

> *quanto à coisa, mas quanto a nós. [313]*
>
> *Se, pois, toda ciência assim realiza bem a sua obra, olhando para o meio e conduzindo a ela as suas obras. Por isso costumam dizer, das obras bem feitas, que nelas nada há a tirar nem a acrescentar, como se o excesso e o defeito corrompessem o que é bom, e a medietade o conservasse. Ora, os bons artífices, como dissemos, operam olhando para isto. Mas a virtude é mais precisa e melhor que toda arte, assim como também a natureza. Por conseguinte, será conjectora do meio. [315]*
>
> *Falo da moral. Pois esta versa sobre as paixões e as operações, e nelas há excesso e defeito e meio. Por exemplo, temer e ousar e desejar e afastar-se e irar-se e compadecer-se e, universalmente, deleitar-se e entristecer-se pode ser o mais e o menos, e ambos não bem. Mas quando é preciso e naquilo em que é preciso e para com quem é preciso e por causa daquilo por que é preciso e como é preciso, aí está o meio e o ótimo, que pertence à virtude. Semelhantemente também nas operações há excesso e defeito e meio, e a virtude versa sobre as paixões e as operações, nas quais o excesso é vicioso e o defeito repreensível, ao passo que o meio é louvado e conduzido ao reto; e ambas estas coisas pertencem à virtude. É, pois, a virtude uma certa medietade, sendo conjectora do meio. [317]*

306. ***Deve-se, porém, não só dizer assim, que é hábito, mas também que espécie de hábito*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado qual é o gênero da virtude, aqui investiga qual seja a diferença própria dela.

E primeiro propõe o que pretende e diz que, para que se saiba o que é a virtude, é preciso não só dizer que é um hábito, pelo que se torna conhecido o seu gênero, mas também que espécie de hábito é, pelo que se manifesta a diferença dele mesmo.

307. Em segundo lugar, em: ***deve-se, pois, dizer que toda virtude*** etc., manifesta o proposto. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro manifesta em comum uma certa condição da virtude;

em segundo lugar, a partir dessa condição da virtude, manifesta a diferença própria dela, em: ***de que modo, porém, isto se dará*** etc.

Diz, pois, primeiro que toda virtude faz que o sujeito de que ela é se comporte bem e torna a sua obra bem realizada, assim como a virtude do olho é aquela pela qual o olho é bom e pela qual vemos bem, o que é a obra própria do olho; semelhantemente também a virtude do cavalo é aquela que torna o cavalo bom e pela qual o cavalo realiza bem a sua obra, que é correr velozmente e carregar suavemente o cavaleiro e esperar audazmente os combatentes.

308. E a razão disto é que a virtude de uma coisa se considera segundo o máximo daquilo que ela pode; por exemplo, naquilo que pode carregar cem libras, a sua virtude se determina não pelo fato de carregar cinquenta, mas pelo fato de carregar cem, como se diz no livro I do *De caelo*; ora, o máximo a que se estende a potência de uma coisa é a boa obra, e por isso pertence à virtude de qualquer coisa que produza boa obra; e porque a operação perfeita não procede senão de um agente perfeito, segue-se que, segundo a virtude própria, cada coisa é boa e opera bem. E se isto é verdadeiro em todas as demais coisas, como já ficou patente pelos exemplos, segue-se que a virtude do homem será um certo hábito, como se disse acima, pelo qual o homem se torna bom, falando formalmente, assim como pela brancura algo se torna branco, e pelo qual alguém opera bem.

309. Em seguida, quando diz: *de que modo, porém, isto se dará, já o dissemos*, investiga a diferença própria da virtude segundo a condição da virtude anteriormente indicada. E isto de três maneiras:

primeiro segundo a propriedade das operações;

em segundo lugar segundo a natureza da virtude, em: ***além disso, também isto se tornará manifesto*** etc.;

em terceiro lugar segundo a razão própria do bem ou do mal, em: ***ademais, pecar*** etc.

Diz, pois, primeiro que de que modo o homem se torna bom e de que modo opera bem já se disse acima; pois se disse acima que, pelas operações que estão no meio, nos tornamos bons segundo cada virtude, e, tornados bons, operamos operações semelhantes. Resta, pois, que, se a virtude é aquela que torna o homem bom e operante do bem, ela esteja no meio.

310. Em seguida, quando diz: ***além disso, também isto se tornará manifesto*** etc., prova o mesmo pela natureza da virtude. E acerca disto faz três coisas:

primeiro antepõe certas coisas que são necessárias para mostrar o proposto;

em segundo lugar conclui o proposto, em: ***se, pois, toda ciência*** etc.;

em terceiro lugar manifesta a conclusão, em: ***falo da moral*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe as coisas que são necessárias para mostrar o proposto;

em segundo lugar manifesta o que dissera, em: ***chamo, pois*** etc.

Diz, pois, primeiro que ainda mais manifesto se tornará de que modo nos tornamos bons e operantes do bem, se considerarmos qual seja a natureza da virtude. Para evidência disto, é preciso admitir de antemão que três coisas, isto é, o mais e o menos e o igual, podem tomar-se tanto nas quantidades contínuas como também em qualquer outro divisível, quer se dividam segundo o número, como todas as coisas discretas, quer por acidente, por exemplo pela

intensificação e remissão de uma qualidade no sujeito; ora, estas três coisas comportam-se de tal modo que o igual é o meio entre o mais, que pertence ao excesso, e o menos, que pertence ao defeito. E isto pode tomar-se de dois modos: de um modo segundo a quantidade absoluta da coisa, de outro modo segundo a sua proporção a nós.

311. Em seguida, quando diz: ***chamo, pois, de meio quanto à coisa*** etc., manifesta o que dissera acerca da diferença segundo a coisa e quanto a nós.

E primeiro pela razão;

em segundo lugar pelos exemplos, em: ***por exemplo, se dez*** etc.

Diz, pois, primeiro que o meio segundo a coisa é aquilo que dista igualmente de ambos os extremos, e, porque se considera segundo a quantidade absoluta da coisa, é o mesmo quanto a todos. Mas o meio quanto a nós é aquilo que nem excede nem falta da devida proporção a nós, e por isso esse meio não é o mesmo quanto a todos. Assim como, se tomarmos no calçado o meio quanto a nós, aquilo que nem excede a medida do pé nem falta; e porque nem todos têm a mesma quantidade de pé, por isso este meio não é o mesmo quanto a todos.

312. Em seguida, quando diz: ***por exemplo, se dez é muito*** etc., manifesta o que dissera por meio de exemplos.

E primeiro acerca do meio da coisa, que dista igualmente dos extremos, assim como seis é tomado como meio entre dez, que é muito, e dois, que é pouco, porque seis é excedido por dez e excede dois igualmente, a saber, em quatro. Ora, o meio que assim se toma nos números segundo a equidistância dos dois extremos diz-se ser segundo a proporção aritmética, que considera a própria quantidade do número. Mas o meio que se toma segundo a igualdade de proporção diz-se ser segundo a proporção geométrica, como adiante ficará patente no livro V.

313. Em segundo lugar, em: ***mas o meio em relação a nós*** etc., exemplifica acerca do meio quanto a nós. E diz que o meio que se toma em comparação a nós não deve ser tomado assim, a saber, segundo a equidistância dos extremos. E isto se torna suficientemente patente no exemplo antes proposto do calçado: pois, se o calçado cujo comprimento é de vinte dedos é excessivo, e aquele que é de quatro é diminuto, nem por isso é preciso que aquele que é de doze dedos se comporte de modo médio, mas talvez seja excessivo em comparação ao pé de alguém e deficiente em comparação ao pé de outro. E isto também ele mesmo exemplifica nos alimentos: pois, se comer dez minas, isto é, dez medidas, é muito e comer duas é pouco, nem por isso o mestre que deve ordenar acerca do alimento de alguém lhe prescreverá que coma seis, porque isto também é muito em comparação a um e pouco em comparação a outro.

314. Pois seria pouco para um certo homem que se chamava Milão, do qual Solino narra que comia um boi por dia; mas isto seria muito para o campeão dos ginásios, isto é, para aquele que deve vencer nos jogos ginásticos, nos quais os homens lutavam nus e era preciso que tomassem pouco alimento para serem mais ágeis. E semelhante é também o caso daqueles que correm no estádio e daqueles que se exercitam na palestra, que era um certo lugar de exercícios entre os gregos. E assim é também segundo toda ciência operativa, que aquele que sabe foge do excesso e do defeito e deseja e busca aquilo que é o meio, não, na verdade, segundo a coisa, mas em

comparação a nós.

315. Em seguida, quando diz: ***se, pois, toda ciência assim a obra*** etc., argumenta a partir das premissas deste modo. Toda ciência operativa realiza bem a sua obra pelo fato de que, segundo a intenção, olha para o meio e, segundo a execução, conduz as suas obras ao meio. E sinal disto pode tomar-se do fato de que os homens, quando alguma obra se comporta bem, costumam dizer que nada há a acrescentar nem a diminuir, dando com isto a entender que o excesso e o defeito corrompem a bondade da obra, que se conserva na medietade. Por isso também os bons artífices, como se disse, operam olhando para o meio. Mas a virtude é mais precisa que toda arte e também melhor, assim como também a natureza. Pois a virtude moral age inclinando determinadamente para uma só coisa, assim como também a natureza, pois o costume converte-se em natureza; ao passo que a operação da arte é segundo a razão, que se comporta em relação a diversas coisas; por isso a virtude opera mais precisamente que a arte, assim como também a natureza.

316. Semelhantemente também a virtude é melhor que a arte, porque pela arte o homem é capaz de fazer uma boa obra, mas não é da arte que provenha que ele faça a boa obra, pois pode realizar uma obra má, porque a arte não inclina ao bom uso da arte, assim como o gramático pode falar incorretamente; mas pela virtude alguém se torna não só capaz de operar bem, mas também operante do bem, porque a virtude inclina à boa operação, assim como também a natureza, ao passo que a arte produz apenas o conhecimento da boa operação. Por isso resta, com maior razão, que a virtude, que é melhor que a arte, seja conjectora do meio.

317. Em seguida, quando diz: ***falo da moral*** etc., expõe a conclusão inferida. E diz que isto que se disse deve entender-se da virtude moral, que versa sobre as paixões e as operações, nas quais se pode tomar excesso e defeito e meio.

E exemplifica primeiro nas paixões. Pois diz que se pode temer e ousar e desejar e afastar-se, isto é, fugir de algo, e irar-se e compadecer-se e, universalmente, deleitar-se e entristecer-se mais e menos do que é preciso, e ambos não se fazem bem. Mas se alguém teme e ousa, e assim das outras paixões, quando é preciso e naquilo em que é preciso e para com quem é preciso e por causa daquilo por que é preciso e do modo por que é preciso, isto será o meio nas paixões e nisto consiste o ótimo da virtude.

E semelhantemente também acerca das operações há excesso e defeito e meio. Ora, a virtude moral versa sobre as paixões e as operações como sobre a sua matéria própria, de tal modo que nelas o excesso é vicioso e o defeito repreensível, mas o meio é louvado e comporta-se retamente. E estas duas coisas pertencem à virtude, a saber, a retidão, que se opõe à perversidade viciosa, e o louvor, que se opõe à repreensão, as quais se seguem das duas primeiras.

318. E assim conclui que a virtude moral, considerada em si mesma, é uma certa medietade, e é também conjectora do meio, na medida em que olha para o meio e opera o meio.

Lição 7: Conclusão da Definição

> *Ademais, pecar dá-se de muitos modos, pois o mal pertence ao infinito, como julgaram os pitagóricos; mas o bem pertence ao finito, e acertar dá-se de um só modo. Por isso aquilo é fácil, isto porém é difícil: fácil errar o alvo, difícil acertá-lo. E por isso, pois, à malícia pertencem o excesso e o defeito, mas à virtude a medietade; pois se é bom de um modo simples, mas mau de muitas maneiras. [319]*
>
> *É, pois, a virtude um hábito eletivo que consiste na medietade em relação a nós, determinada pela razão e tal como a determinará o sábio. [322]*
>
> *Ora, é a medietade de duas malícias, de uma segundo o excesso, de outra segundo o defeito. [324]*
>
> *E, ademais, isto: que umas destas faltam e outras excedem daquilo que é preciso, tanto nas paixões como nas operações, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio. [325]*
>
> *Por isso, segundo a substância e a razão que exprime o que ela é, a virtude é uma medietade; mas segundo o ótimo e o bem é um extremo. [326]*
>
> *Ora, nem toda operação nem toda paixão da alma admite medietade. [328]*
>
> *Pois algumas, logo pelo próprio nome, estão implicadas com a malícia, por exemplo o gozo do mal e o descaramento e a inveja, e, nas operações, o adultério, o furto, o homicídio; pois todas estas coisas e as que tais se dizem são más por si mesmas, mas não o excesso delas nem o defeito; portanto, jamais se pode acerca destas agir retamente, mas sempre pecar. Nem há bem ou não bem acerca de tais coisas naquilo que é como é preciso e quando e como, por exemplo cometer adultério, mas simplesmente fazer qualquer uma destas coisas é pecado. [329]*
>
> *Seria, pois, semelhante a quem atribuísse, também acerca do cometer injustiças e do temer e do ser incontinente, uma medietade e um excesso e um defeito. Pois assim haveria uma medietade do excesso e do defeito, e um excesso do excesso e um defeito do defeito. [330]*

> *Mas, assim como na temperança e na fortaleza não há excesso e defeito, por ser o meio, de algum modo, um extremo, assim também não há daquelas coisas nem medietade nem excesso e defeito, mas, seja como for que se opere, é vicioso. Universalmente, pois, nem do excesso nem do defeito há medietade, nem da medietade há excesso e defeito. [331]*

319. ***Ademais, pecar dá-se de muitos modos*** etc. Postas as duas razões precedentes, aqui o Filósofo põe a terceira, que se toma da razão do bem e do mal. E diz que de muitos modos se pode pecar, porque o mal, que está incluído na razão do pecado, <segundo os pitagóricos> pertence ao infinito; e porque o bem, segundo eles, pertence ao finito, por oposição deve entender-se que agir retamente só se pode dar de um só modo.

320. Ora, a razão disso pode ser tomada daquilo que Dionísio diz no livro Sobre os nomes divinos, a saber, que o bem provém de uma causa una e íntegra, ao passo que o mal provém de defeitos singulares. Como fica claro no bem e no mal corporais; pois a deformidade, que é o mal da forma corporal, ocorre por qualquer dos membros que se comporte de modo indecoroso; mas a beleza só ocorre se todos os membros forem bem proporcionados e de boa cor; e semelhantemente a enfermidade, que é o mal da compleição corporal, provém de uma singular desordem de qualquer humor, mas a saúde não pode existir senão pela devida proporção de todos os humores. E semelhantemente o pecado na ação humana ocorre por qualquer das circunstâncias que se comporte desordenadamente de qualquer modo, seja por superabundância, seja por defeito, mas a retidão dela não pode existir senão estando todas as circunstâncias ordenadas do modo devido. E por isso, assim como a saúde ou a beleza ocorrem de um só modo, mas a enfermidade ou a deformidade de muitos, ou antes de infinitos modos, assim também a retidão da operação ocorre de um só modo, mas o pecado na ação ocorre de infinitos modos. E daí vem que pecar é fácil, porque isto ocorre de múltiplas maneiras, mas agir retamente é difícil, porque só ocorre de um modo;

321. e apresenta um exemplo, pois é fácil desviar-se do contato com o ponto, isto é, do ponto assinalado seja no centro do círculo, seja em qualquer outra superfície determinadamente marcada, porque isto ocorre de infinitos modos, mas tocar o ponto é difícil, porque ocorre de um só modo. Ora, é manifesto que a superabundância e o defeito ocorrem de múltiplas maneiras, mas o meio de um só modo; donde se torna manifesto que a superabundância e o defeito pertencem à malícia, mas o meio à virtude, porque alguns são bons absolutamente, isto é, de um só modo, mas os maus o são de várias formas, isto é, de múltiplas maneiras, como foi dito.

322. Depois, quando diz: ***a virtude é, pois, um hábito*** etc., conclui das premissas a definição da virtude.

E primeiro apresenta a própria definição;

segundo, explica-a, ali: ***e um meio-termo entre dois*** etc.;

terceiro, exclui um erro, ali: ***mas nem toda ação admite*** etc.

Ora, na definição da virtude ele estabelece quatro pontos.

O primeiro deles é o gênero, que ele toca quando diz que a virtude é um hábito, como foi mostrado acima.

O segundo é o ato da virtude moral (pois é preciso que o hábito seja definido pelo ato), e isto ele toca quando diz: *eletivo*, isto é, que opera segundo a escolha; pois o principal da virtude é a escolha, como se dirá adiante.

E porque é preciso que o ato seja determinado pelo objeto, por isso, em terceiro lugar, estabelece o objeto ou o termo da ação naquilo que diz: *existente no meio-termo que é em relação a nós*; pois foi mostrado acima que a virtude busca e opera o meio não da coisa, mas quanto a nós. Ora, foi dito acima que a virtude moral está no apetite que participa da razão,

e por isso foi preciso acrescentar a quarta partícula, que toca a causa da bondade na virtude, quando diz: *determinado pela razão*; pois buscar o meio não é bom senão enquanto é determinado segundo a razão. Todavia, porque acontece que a razão seja tanto reta como errônea, é preciso que a virtude opere segundo a razão reta, como foi suposto acima,

323. e para explicar isto acrescenta: *e tal como o sábio o determinaria*, isto é, o meio; ora, ***sábio*** chama-se aqui não aquele que é sábio absolutamente, como que conhecendo a causa altíssima de todo o universo, mas o prudente, que é sábio nas coisas humanas, como se dirá adiante no livro VI; pois também na arte de edificar se determina o que é bom fazer segundo o juízo do sábio naquela arte, e o mesmo ocorre em todas as demais artes.

324. Depois, quando diz: ***e um meio-termo entre dois*** etc., explica a definição precedente quanto àquilo que disse, que a virtude consiste no meio. E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra de que coisas há o meio;

segundo, em relação a que se considera essa mediação, ali: ***e ainda*** etc.;

terceiro, conclui um certo corolário, ali: ***por isso, segundo a substância*** etc.

Diz, pois, primeiro que a própria virtude é um certo meio entre duas malícias, isto é, entre dois hábitos viciosos, a saber, o que é segundo a superabundância e o que é segundo o defeito, assim como a liberalidade é o meio entre a prodigalidade, que tende à superabundância, e a avareza, que tende ao defeito.

325. Depois, quando diz: ***e ainda*** etc., mostra em relação a que se consideram a superabundância, o defeito e o meio. E diz que se deve ainda considerar que certas malícias, por comparação a algo, ficam aquém, outras porém superabundam, tanto nas paixões como nas operações, a saber, em relação àquilo que é preciso, do qual algumas ficam aquém e algumas superabundam; mas a virtude, enquanto conserva aquilo que é preciso, diz-se meio e o encontrar pela razão e o escolher pela vontade. E assim fica claro que a virtude é ela mesma um meio e, além disso, opera o meio; é meio, com efeito, entre dois hábitos, mas opera o meio nas ações e paixões.

326. Depois, quando diz: *por isso, segundo a substância*, infere um certo corolário do que foi dito, a saber, que a virtude, segundo a sua substância e segundo a razão definitiva, é um meio, mas, enquanto tem o caráter do ótimo em tal gênero e do que opera ou dispõe bem, é um extremo. Para a evidência disto deve-se considerar que, como foi dito, toda a bondade da virtude moral depende da retidão da razão, donde o bem convém à virtude moral segundo que ela segue a razão reta, mas o mal convém a ambos os vícios, tanto ao que superabunda como ao que fica aquém, enquanto se afasta da razão reta; e por isso, segundo a razão de bondade e de malícia, ambos os vícios estão num só extremo, a saber, no mal, que se considera segundo o afastamento da razão, mas a virtude está no outro extremo, a saber, no bem, que se considera segundo o seguimento da razão.

327. Todavia, disso não se segue que a virtude e os vícios opostos recebam a espécie que a definição significa, porque a razão reta se relaciona com o apetite reto como o motivo e a regra extrínseca, mas o apetite perverso pelo vício não pretende afastar-se da razão reta, senão que isto lhe acontece à margem da intenção, ao passo que por si pretende aquilo em que superabunda ou fica aquém; ora, o que é à margem da intenção é por acidente; e o que é extrínseco e por acidente não constitui a espécie; mas a espécie do hábito toma-se segundo o objeto para o qual por si tende, e, segundo os objetos, o meio compete à virtude, e os extremos aos vícios. E por isso o Filósofo disse que, segundo a razão de bem, a virtude está no extremo, mas segundo a espécie substancial está no meio.

328. Depois, quando diz: *mas nem toda ação admite* etc., exclui um certo erro. Pois alguém poderia crer que, como nas operações e paixões a virtude ocupa o meio e os vícios ocupam os extremos, isto ocorreria em todas as operações e paixões. Mas ele exclui isto, dizendo que nem toda operação ou paixão da alma admite um meio que pertença à virtude.

329. E isto ele manifesta ali: ***pois certas coisas*** etc. E primeiro pela razão. Porque certas coisas, tanto paixões como ações, no próprio nome implicam malícia, como nas paixões a alegria pelo mal e a impudência e a inveja, e nas operações o adultério, o furto, o homicídio; pois todas estas coisas e semelhantes são por si más, e não apenas a superabundância ou o defeito delas; donde, acerca destas coisas não acontece que alguém se comporte retamente de qualquer modo que as opere, mas, fazendo-as, sempre peca. E para expor isto acrescenta que, em tais coisas, o bem ou o não-bem não acontece pelo fato de alguém fazer alguma delas, por exemplo o adultério, como é preciso ou quando é preciso, de modo que assim se faça bem, e mal quando é feito conforme não é preciso, mas absolutamente, de qualquer modo que alguma dessas coisas se faça, é pecado; pois em si mesma qualquer delas comporta algo que repugna àquilo que é preciso.

330. Segundo, ali: ***é, pois, semelhante*** etc., manifesta o mesmo por exemplos nos vícios. E diz que, porque essas coisas comportam por si a malícia, é semelhante buscar nelas o meio e os extremos como se alguém atribuísse meio, superabundância e defeito acerca disto que é fazer coisas injustas, ser tímido e ser incontinente, o que na verdade seria inconveniente. Pois, como essas coisas comportam superabundância e defeito, seguir-se-ia que haveria um meio da superabundância e do defeito, o que é contradição no adjunto, e que se deveria buscar uma superabundância da superabundância e um defeito do defeito, o que iria ao infinito.

331. Terceiro, ali: ***assim como da temperança*** etc., manifesta o mesmo por semelhança nas virtudes. Pois é manifesto que, porque a temperança e a fortaleza comportam de si o meio, não há nelas tomar superabundância e defeito, como se alguém fosse temperante ou forte de modo superabundante ou deficiente; pois o meio não pode ser extremo. E semelhantemente, porque aquelas coisas comportam de si os extremos, não pode haver delas um meio nem superabundância e defeito, mas de qualquer modo que cada uma delas seja operada, é vicioso.

332. Por fim, conclui que não pode haver meio de nenhuma superabundância ou defeito, nem superabundância ou defeito de nenhum meio.

Lição 8: Explicação Detalhada da Definição

> *Ora, é preciso não apenas falar universalmente, mas também adaptar a doutrina àquilo que é segundo os casos singulares. Pois, nos discursos que versam sobre as operações, os universais são mais vazios, mas os particulares são mais verdadeiros. Com efeito, as operações versam sobre os singulares, e é oportuno concordar com estes. Portanto, deve-se tomar isto da descrição. [333]*
>
> *Ora, acerca dos temores e das ousadias, a fortaleza é o meio. Dentre os que superabundam, aquele que superabunda na destemidade não tem nome. E muitas coisas são inominadas. Mas aquele que superabunda no ousar chama-se audaz, e aquele que superabunda no temer e fica aquém no ousar chama-se tímido. [335]*
>
> *Ora, acerca dos prazeres e das tristezas — não de todos, e menos acerca das tristezas — o meio é a temperança, e a superabundância é a intemperança. Ora, os que ficam aquém acerca dos prazeres não se dão muito, e por isso estes também não receberam nome. Mas sejam chamados insensíveis. [342]*
>
> *Ora, acerca do dar e do receber dinheiro, o meio é a liberalidade, e a superabundância e o defeito são a prodigalidade e a avareza; ora, estas superabundam e ficam aquém de modos contrários: pois o pródigo superabunda na distribuição e fica aquém no receber, ao passo que o avaro superabunda no receber e fica aquém na distribuição. Por ora, pois, dizemos isto contentando-nos com tratá-lo em esboço e sob rubricas, mas depois se determinará acerca destas coisas mais precisamente. [343]*
>
> *Ora, acerca do dinheiro há também outras disposições. O meio é a magnificência. Pois o magnífico difere do liberal; este versa sobre coisas grandes, aquele sobre coisas pequenas. Ora, a superabundância é a apirocalia e a banausia, e o defeito é a mesquinhez. Ora, estas diferem daquelas que versam sobre a liberalidade, e em que diferem se dirá depois.*

333. ***Ora, é preciso não apenas*** etc. Depois que o Filósofo mostrou o que é a virtude em geral, aqui manifesta a definição estabelecida de modo especial por meio de cada uma das virtudes.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra que isto é necessário;

segundo, prossegue o intento, ali: ***acerca dos temores, pois*** etc.

Diz, pois, primeiro que é preciso não apenas dizer universalmente o que é a virtude, mas também adaptá-la de modo especial a cada caso. E dá a razão disto, porque, nos discursos que versam sobre as operações, os universais são mais vazios e os particulares são mais verdadeiros. E dá a razão disto pelo fato de que as operações versam sobre os singulares, e assim é oportuno que os discursos universais que são sobre as coisas operáveis concordem com os particulares.

334. Se, portanto, os discursos sobre as operações forem ditos apenas em universal, serão vazios, tanto porque não alcançam o seu fim, que é a direção das operações particulares, como também porque em tais matérias não se podem tomar discursos universais que não falhem em algum dos particulares por causa da variedade da matéria, como foi dito acima. Mas os discursos particulares são tanto mais eficazes, como aptos a dirigir as operações, como também mais verdadeiros, porque se tomam segundo aquilo em que os discursos universais se verificam. E por isso aquilo que foi dito em universal sobre a virtude deve tomar-se da descrição acerca de cada uma das virtudes.

335. Depois, quando diz: ***acerca dos temores, pois*** etc., prossegue o intento, mostrando por meio de cada caso que o meio é bom e louvável, mas o extremo mau e vituperável.

E primeiro mostra isto nas virtudes;

segundo, nas paixões, ali: ***mas há também nas paixões*** etc.

Acerca do primeiro deve-se considerar que alguns distinguiram as virtudes de dois modos. Pois alguns atenderam à distinção delas segundo certos modos gerais das virtudes, que são quatro. Pois a raiz da virtude consiste na própria retidão da razão, segundo a qual é preciso dirigir as ações e as paixões. Todavia, as ações são dirigíveis de modo diverso das paixões. Pois as ações, quanto é de si, não têm resistência alguma à razão, como a compra e a venda e outras coisas deste gênero; e por isso, acerca delas, não se requer senão que a razão estabeleça uma certa igualdade de retidão. Mas as paixões comportam uma certa inclinação que pode resistir e repugnar à razão de dois modos.

336. De um modo, pelo fato de arrastar a razão para outra coisa, como fica claro em todas as paixões que pertencem à busca do apetite, como a concupiscência, a esperança, a ira e outras deste gênero; e acerca destas paixões é preciso que a razão estabeleça a retidão reprimindo-as e refreando-as.

De outro modo, pelo fato de a paixão retrair daquilo que é segundo a razão, como fica claro em todas as paixões que comportam fuga do apetite, como o temor, o ódio e semelhantes; e nestas paixões é preciso que a razão estabeleça a retidão firmando o ânimo naquilo que é segundo a razão. E segundo estes quatro modos nomeiam-se as virtudes que por alguns se dizem principais; pois à prudência pertence a própria retidão da razão, à justiça a igualdade estabelecida nas operações, à fortaleza a firmeza do ânimo, e à temperança o refreamento ou a repressão das paixões, como os próprios nomes soam.

337. Alguns, portanto, tomaram essas virtudes de modo geral, pensando que todo conhecimento da verdade pertence à prudência, toda igualdade das ações à justiça, toda firmeza do ânimo à fortaleza, todo refreamento ou repressão à temperança. E deste modo falaram destas virtudes Túlio e Sêneca e alguns outros. Donde estabeleceram que estas virtudes são como que gerais e disseram que todas as virtudes são espécies delas.

338. Mas essa distinção das virtudes não parece ser conveniente.

Primeiro, porque as quatro coisas referidas são tais que sem elas nenhuma virtude pode existir, donde por elas não se podem diversificar as espécies das virtudes.

Segundo, porque as espécies das virtudes e dos vícios não se tomam da parte da razão, mas da parte do objeto, como foi dito acima.

339. E por isso, mais convenientemente, Aristóteles distinguiu as virtudes segundo os objetos ou segundo as matérias. E segundo isto, as quatro virtudes referidas não se dizem principais por serem gerais, mas porque as suas espécies se tomam segundo certas coisas principais, assim como a prudência não versa sobre todo conhecimento do verdadeiro, mas especialmente sobre o ato da razão que é o preceituar, e a justiça não versa sobre toda igualdade das ações, mas somente nas ações que são para com outrem, nas quais é melhor estabelecer a igualdade; e semelhantemente a fortaleza não versa sobre qualquer firmeza, mas somente nos temores dos perigos de morte, e a temperança não versa sobre qualquer refreamento, mas somente nas concupiscências do prazer do tato. As demais virtudes, porém, versam sobre certas coisas secundárias, e por isso podem reduzir-se às referidas, não como espécies aos gêneros, mas como secundárias às principais.

340. Pressupostas, portanto, estas coisas, deve-se saber que da justiça e da prudência o Filósofo não trata aqui, mas adiante nos livros V e VI, e trata aqui da temperança e da fortaleza e de certas outras virtudes secundárias, que todas versam sobre algumas paixões. Mas todas as paixões da alma respeitam algum objeto, que pertence ou à própria vida corporal do homem, ou aos bens exteriores, ou aos atos humanos.

Primeiro, pois, faz menção das virtudes que versam sobre as paixões cujos objetos pertencem à vida corporal;

em segundo lugar, daquelas que pertencem aos bens exteriores, ali: ***quanto à doação do dinheiro*** etc.;

em terceiro lugar, daquelas que se referem aos atos exteriores, ali: ***há também outras três*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro fala da fortaleza, que se refere aos perigos que tiram a vida;

em segundo lugar, da temperança, que se refere às coisas que são úteis para conservar a vida, a saber, os alimentos, pelos quais se conserva a vida no indivíduo, e os prazeres venéreos, pelos quais se conserva na espécie, ali: ***quanto aos prazeres, porém*** etc.

341. Diz portanto, primeiro, que a fortaleza é o meio-termo quanto aos temores e às audácias, enquanto se referem aos perigos de morte. Mas, dentre os que excedem, aquele que excede no ser destemido, o qual também é deficiente no temer, é inominado, porque isso raramente acontece. E igualmente muitas coisas são inominadas, pelo fato de que os homens comumente não as notaram para lhes impor nomes. Aquele, porém, que excede no ousar chama-se audaz; e difere do destemido, pois este se diz segundo o defeito do temor, ao passo que o audaz segundo o excesso da audácia. Aquele, porém, que excede no temer e é deficiente no ousar chama-se tímido.

342. Em seguida, quando diz: ***quanto aos prazeres, porém*** etc., trata da temperança. E diz que a temperança é o meio-termo, não quanto a todos os prazeres e tristezas, mas quanto àqueles que são do tato, pertencentes aos alimentos e aos prazeres venéreos; e menos se refere às tristezas do que aos prazeres, pois tais tristezas são causadas apenas pela ausência dos prazeres. Ora, o excesso em tais coisas chama-se intemperança. Mas o defeito não ocorre muito, pelo fato de que todos naturalmente desejam o prazer; e daí vem que esse defeito é inominado. Ele, porém, lhe impõe um nome e chama tais pessoas de insensíveis, porque tais prazeres são percebidos pelo sentido, e por isso aquele que foge desses prazeres contra a reta razão é convenientemente chamado insensível.

343. Em seguida, quando diz: ***quanto à doação, porém*** etc., trata das virtudes que se referem às coisas exteriores.

E primeiro daquelas que dizem respeito às concupiscências dos bens exteriores;

em segundo lugar, da virtude que se refere aos males exteriores, ali: ***há também, quanto à ira*** etc.

Ora, os bens exteriores são as riquezas e as honras.

Primeiro, portanto, trata das virtudes que se referem às riquezas;

em segundo lugar, daquelas que se referem às honras, ali: ***quanto à honra, porém*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro trata da liberalidade, que se refere às riquezas moderadas;

em segundo lugar, da magnificência, que se refere às grandes, ali: ***quanto ao dinheiro, porém*** etc.

Diz portanto, primeiro, que a liberalidade é o meio-termo quanto à doação e ao recebimento do dinheiro; mas a prodigalidade e a avareza se comportam segundo o excesso e o defeito, de modo contrário: pois o pródigo excede na doação e é deficiente no recebimento, ao passo que o avaro, ao contrário, excede no recebimento e é deficiente na doação. Ora, essas coisas são aqui ditas por tipo, isto é, a título de exemplo, e em capítulo, isto é, sumariamente, mas depois, tanto sobre estas quanto sobre as outras, se determinará com mais precisão.

344. Em seguida, quando diz: ***quanto ao dinheiro, porém*** etc., trata da magnificência. E diz que, além das disposições mencionadas, a saber, a liberalidade e os vícios opostos, há ainda algumas outras acerca do dinheiro, em relação às quais também a magnificência é um certo meio-termo. Mas o magnífico difere do liberal em que o magnífico se refere às grandes coisas, ao passo que o liberal se refere também às pequenas. Ora, o excesso em relação à magnificência chama-se apyrocalia, de a, que é sem, e pyros, que é experiência, e calos, que é bom, como que sem experiência do bom; porque, a saber, os que gastam muito não se importam com o modo de gastar bem. Chama-se também esse excesso banausia, de banos, que é fornalha, porque, a saber, à maneira de uma fornalha consomem tudo. Mas o defeito chama-se mesquinhez. E estes extremos também diferem daqueles que se opõem à liberalidade; mas de que modo diferem se dirá mais adiante, no livro IV.

Lição 9: Virtudes Relativas às Honras

> *Quanto à honra e à desonra, o meio-termo é a magnanimidade, o excesso é uma certa disposição chamada caumotes, e o defeito é a pusilanimidade. [345]*
>
> *E, assim como dizemos que a liberalidade, diferente por referir-se às pequenas coisas, se relaciona com a magnificência, assim também há uma certa virtude que se relaciona com a magnanimidade, a qual se refere à honra que é grande, ao passo que aquela se refere à que é pequena. Pois é possível desejar a honra como é preciso, e mais do que é preciso, e menos. Chama-se philotimus aquele que excede nos desejos, aphilotimus aquele que é deficiente, e o intermediário é inominado. Inominadas são também as disposições. Contudo, a do philotimus é a philotimia. Por isso os extremos disputam a região do meio. E, quanto a nós, há vezes em que chamamos o intermediário de philotimus, e há vezes em que o chamamos aphilotimus; e há vezes em que louvamos o philotimus, e há vezes em que louvamos o aphilotimus. Por qual causa fazemos isso, se dirá no que se segue; agora, porém, falemos das demais coisas segundo o modo exposto. [346]*
>
> *Há também, quanto à ira, excesso, defeito e meio-termo. E, sendo estes quase inominados, chamando o intermediário de manso, denominamos o meio-termo mansidão; dos extremos, aquele que excede seja o iracundo, e o vício, a iracúndia; aquele que é deficiente, um certo inirascível, e o defeito, a inirascibilidade. [349]*
>
> *Há também outras três disposições intermediárias que têm entre si certa semelhança, mas diferem umas das outras. Pois todas se referem à comunicação de palavras e de ações. Diferem, porém, porque uma delas se refere ao verdadeiro que está nelas, e as outras ao deleitável, e, deste, uma no jogo e a outra em tudo o que diz respeito à vida. É preciso, portanto, falar delas para que conheçamos melhor que em todas o meio-termo é louvável, ao passo que os extremos não são <... > louváveis, mas censuráveis. Muitas destas coisas também são inominadas, mas devemos tentar, como fizemos nas outras, forjar-lhes nomes, em vista da clareza e do bem que daí resulta. [350]*
>
> *Quanto ao verdadeiro, portanto, que o intermediário se chame veraz e o meio-termo veracidade; ao fingimento que é para mais, jactância, e a quem a possui,*

> *jactancioso; ao que é para menos, ironia, e a quem a possui, irônico. [352]*
>
> *Quanto ao deleitável que está no jogo, o intermediário é eutrapelos e a disposição eutrapelia; o excesso, bomolochia, e quem a possui, bomolochos; aquele que é deficiente, um certo agricos, e o hábito, agroykia. [353]*
>
> *Quanto ao restante deleitável que está na vida, aquele que é agradável como é preciso é amigo, e o meio-termo, amizade; aquele que excede, se por causa de nada, é obsequioso, mas, se por causa de alguma utilidade própria, é adulador; aquele que é deficiente e em tudo desagradável é um certo litigioso e intratável. [354]*
>
> *Há também, nas paixões e nas coisas que dizem respeito às paixões, meios-termos. Pois o pudor não é uma virtude, mas o pudico é louvado, pois também nessas coisas se diz haver um meio-termo. Aquele que excede, como o cataplex que se envergonha de tudo, e aquele que é deficiente ou de modo algum se envergonha é o desavergonhado; e o intermediário é o pudico. [355]*
>
> *A nêmesis, por sua vez, é o meio-termo entre a inveja e a epicacocharchia. Elas dizem respeito à tristeza e ao deleite quanto às coisas que acontecem aos próximos. Pois o nemesítico se entristece com os que prosperam indignamente, o invejoso, excedendo-o, entristece-se com todos, e o epicacocharchos é tão deficiente no entristecer-se que até se alegra. Mas sobre isso haverá tempo em outro lugar. Quanto à justiça, porque não se diz de modo absoluto, depois disto, distinguindo-a, diremos de uma e de outra de que modo são meios-termos. E semelhantemente também das virtudes racionais. [356]*

345. ***Quanto à honra, porém*** etc. Postas as virtudes que se referem às riquezas, aqui expõe as virtudes que se referem às honras.

E primeiro expõe a virtude que se refere às grandes honras;

em segundo lugar, a virtude que se refere às honras moderadas, ali: ***e, assim como dizemos*** etc.

Diz portanto, primeiro, que a magnanimidade é o meio-termo quanto à honra e à desonra. Ora, o excesso em buscar aquilo que pertence à grande honra é uma certa disposição que se chama chaumotes, pelo fato de arder nas coisas que pertencem ao apetite da honra, pois cauma quer dizer incêndio. Mas, porque capnos em grego é o mesmo que fumaça, pode-se também, se assim se escreve, chapnotes, dizer como que fumosidade; pois costumamos chamar de ventosos ou fumosos aqueles que anelam demasiadamente por ascender a coisas altas ou grandes. Mas o defeito oposto à magnanimidade chama-se pusilanimidade.

346. Em seguida, quando diz: ***e, assim como dizemos*** etc., expõe outra virtude que se refere às honras moderadas. E diz que, assim como se disse que a liberalidade difere da magnificência em que a liberalidade se refere às pequenas coisas ao passo que a magnificência se refere às grandes,

assim também com a magnanimidade, que se refere à grande honra, se relaciona uma certa virtude que se refere à honra que é pequena. E que a respeito disto deva haver alguma virtude existindo no meio, manifesta-o por acrescentar que também acontece desejar a honra moderada como é preciso, o que pertence ao meio-termo da virtude, e mais do que é preciso, o que pertence ao excesso, e menos do que é preciso, o que pertence ao defeito. Ora, aquele que excede no desejo da honra chama-se philotimus, isto é, amador da honra; aquele que é deficiente no apetite da honra chama-se aphilotimus, isto é, sem amor da honra; aquele, porém, que se comporta de modo intermediário é inominado.

347. E semelhantemente também as disposições, isto é, os hábitos dos vícios e da virtude intermediária, são inominados. Podemos, contudo, forjar nomes, chamando de philotimia a disposição pela qual alguém é philotimus; e semelhantemente a disposição pela qual alguém se diz aphilotimus pode chamar-se aphilotimia. Mas, porque o meio não é nomeado, por isso aqueles que estão no extremo disputam a região do meio, enquanto cada um diz estar no meio. E fala à semelhança de duas cidades, entre as quais costuma haver contenda acerca das fronteiras intermediárias quando não há um limite certo prefixado, enquanto cada uma diz que o território do meio lhe pertence. Mas, porque isto é quase comum em todos os vícios, que cada um dos extremos julga estar no meio e considera virtuoso o outro extremo, assim como o tímido julga que o forte é audaz, ao qual o audaz julga tímido, expõe em seguida o que é próprio nesta matéria: que não só os viciosos atribuem a si mesmos o nome da virtude, mas também os virtuosos, pelo fato de que o meio-termo da virtude é inominado, usam o nome do vício como se fosse nome da virtude.

348. E isto é o que acrescenta: que também nós, falando razoavelmente, às vezes chamamos aquele que está no meio de philotimus e às vezes o chamamos aphilotimus. Pois às vezes louvamos um homem pelo fato de ser philotimus; costumamos, com efeito, dizer, louvando alguém, que é um homem que cuida de sua honra, e assim chamamos o virtuoso de philotimus. Às vezes, porém, louvamos o aphilotimus, como quando, em louvor de alguém, dizemos que não cuida das honras dos homens, mas da verdade, e assim chamamos o virtuoso de aphilotimus. Por que isso acontece, se dirá no que se segue, a saber, no livro IV. Mas agora é preciso prosseguirmos com os demais meios-termos segundo o modo mencionado, a saber, a título de exemplo.

349. Em seguida, quando diz: ***há também, quanto à ira*** etc., expõe a virtude que se refere aos males exteriores, pelos quais o homem é provocado à ira. E diz que, quanto à ira, há excesso, defeito e meio-termo. E, embora todos estes sejam na maior parte inominados, costumamos, contudo, nomear o intermediário de manso e o meio-termo de mansidão, ao passo que aquele que excede nisto chamamos de iracundo e à sua disposição iracúndia, e aquele que é deficiente chamamos de inirascível e ao defeito inirascibilidade.

350. Em seguida, quando diz: ***há também outras três*** etc., expõe as virtudes que se referem aos atos humanos.

E primeiro mostra a distinção delas;

em segundo lugar, exemplifica sobre elas, ali: ***quanto ao verdadeiro, portanto*** etc.

Diz portanto, primeiro, que há outros três meios-termos que em certo aspecto convêm e em certo aspecto diferem. Convêm quanto a isto: que todos se referem às palavras e às obras pelas quais os homens comunicam entre si; diferem, porém, quanto a isto: que um deles se refere à verdade de tais palavras e feitos, e os outros ao deleite deles, de tal modo, contudo, que um deles se refere ao deleite daquilo que se diz ou faz por brincadeira, e o outro àquilo que pertence à vida comum, a saber, às coisas sérias.

351. Sobre estas coisas também se deve falar para que apareça mais claramente que em todas o meio-termo é louvável, ao passo que os extremos não são louváveis, mas censuráveis. Muitas destas coisas são inominadas, mas, como fizemos nas outras, tentaremos impor nomes para que se torne manifesto o que se diz e por causa do bem que daí resulta; porque o fim desta ciência não é a manifestação da verdade, mas o bem da ação.

352. Em seguida, quando diz: ***quanto ao verdadeiro, portanto*** etc., exemplifica sobre as virtudes mencionadas.

E primeiro daquela que se refere ao verdadeiro. E diz que, quanto ao verdadeiro, o intermediário é aquele que se chama veraz e o meio-termo se chama veracidade; mas o fingimento do falso que é para mais, a saber, quando alguém finge de si coisas maiores do que são, chama-se jactância, e tal fingidor chama-se jactancioso; mas o fingimento que é para menos, a saber, quando alguém finge de si coisas vis, chama-se ironia, como que zombaria, e tal fingidor chama-se irônico, isto é, zombador.

353. Em segundo lugar, ali: ***quanto ao deleitável, porém*** etc., exemplifica sobre a virtude que se refere aos jogos. E diz que, quanto ao deleite que há nos jogos, aquele que mantém o meio-termo chama-se eutrapelus, como que voltando-se bem para tudo, e a disposição chama-se eutrapelia. Ora, aquele que excede chama-se bomolochus, de bomos, que é altar, e lochos, que é raptor; e diz-se à semelhança do milhafre que sempre voava ao redor dos altares dos ídolos, nos quais se imolavam os animais, para arrebatar algo; e semelhantemente aquele que excede no jogo sempre insiste em arrebatar a palavra ou o feito de alguém para convertê-lo em brincadeira; e a disposição chama-se bomolochia. Aquele que é deficiente chama-se agroicus, isto é, rústico, e a disposição chama-se agroichia.

354. Em terceiro lugar, ali: ***quanto ao restante, porém*** etc., exemplifica sobre a terceira das virtudes mencionadas. E diz que, quanto ao restante deleitável que há na vida no tocante àquilo que se faz seriamente, o intermediário chama-se amigo, não pelo afeto de amar, mas pelo trato conveniente; ao qual nós podemos chamar afável, e o próprio meio-termo chama-se amizade ou afabilidade. Ora, aquele que excede nisto, se o faz apenas por causa de deleitar, chama-se obsequioso; mas, se o faz por causa de alguma utilidade própria, por exemplo, por causa do lucro, chama-se lisonjeiro ou adulador. Aquele, porém, que é deficiente nisto e não teme entristecer aqueles com quem vive chama-se litigioso e intratável.

355. Em seguida, quando diz: ***há também, nas paixões*** etc., expõe um exemplo de certas paixões louváveis.

E primeiro sobre o pudor. E diz que também nas paixões e naquilo que se junta às paixões há certos meios-termos. Pois o pudor não é uma virtude, como se mostrará no livro IV, mas, contudo, o pudico é louvado, porque em tais coisas cabe tomar o meio-termo. Ora, aquele que excede, de modo a envergonhar-se de tudo, chama-se cataplex, isto é, estupefato; aquele que é deficiente ou de nada se envergonha chama-se desavergonhado.

356. Em segundo lugar, ali: ***a nêmesis, por sua vez*** etc., trata de outra paixão que se chama nêmesis, isto é, reprovação, que é o meio-termo entre a inveja e a epicacocharchia; pois charchos quer dizer alegria, cacos, mal, epi, sobre, como se se dissesse: alegria com o mal. Ora, estas disposições dizem respeito ao deleite e à tristeza pelas coisas que sucedem aos próximos. Pois o nemesítico, isto é, o reprovador, entristece-se se alguns maus prosperam em sua malícia, ao passo que o invejoso excede, de modo a entristecer-se com todos os que prosperam, sejam bons, sejam maus, mas aquele que se chama epicacocharchos é tão deficiente no entristecer-se que até se alegra com os maus que prosperam em sua malícia. Mas sobre isso se dirá em outro lugar, a saber, no livro II da Retórica.

357. Por fim, que, porque a justiça tem diversas espécies nas quais o meio-termo não é tomado do mesmo modo, sobre a justiça se falará depois, no livro V, e de que modo as suas partes estão no meio. E semelhantemente, depois, se falará no livro VI sobre as virtudes racionais, isto é, intelectuais.

Lição 10: A Oposição entre as Virtudes e os Vícios

> *Havendo três disposições, duas delas vícios, uma segundo o excesso, outra segundo o defeito, e uma virtude que é o meio-termo, cada uma se opõe de algum modo a todas as demais, pois os extremos são contrários tanto entre si quanto ao meio, e o meio é contrário aos extremos. [358]*
>
> *Pois assim como o igual é maior em relação ao menor, mas menor em relação ao maior, assim também os hábitos intermediários excedem em relação aos defeitos, mas são deficientes em relação ao excesso, tanto nas paixões quanto nas operações. Pois o corajoso, em relação ao tímido, parece audaz, mas em relação ao audaz parece tímido. Do mesmo modo, também o temperante, em relação ao insensível, parece intemperante, mas em relação ao intemperante parece insensível; e o liberal, em relação ao avarento, parece pródigo, mas em relação ao pródigo parece avarento. [359]*
>
> *Por isso também os extremos lançam o meio um contra o outro e chamam o corajoso: o tímido chama-o audaz, e o audaz chama-o tímido; e proporcionalmente ocorre o mesmo nos demais casos. [362]*
>
> *Estando assim opostos entre si, é maior a contrariedade dos extremos entre si do que em relação ao meio, pois estes distam mais entre si do que do meio, assim como o grande dista mais do pequeno e o pequeno do grande do que ambos distam do igual. [363]*
>
> *Além disso, entre o meio e alguns extremos parece haver certa semelhança, como entre a audácia e a coragem, e entre a prodigalidade e a liberalidade; mas entre os extremos, um em relação ao outro, há a máxima dessemelhança; ora, aquilo que mais dista entre si determina-se como contrário; portanto, são mais contrárias as coisas que mais distam. [364]*
>
> *Ao meio, porém, em alguns casos opõe-se mais o defeito, em outros o excesso. Por exemplo, à coragem não se opõe mais a audácia, que é excesso, mas a timidez, que é defeito; à temperança, por sua vez, não se opõe mais a insensibilidade, que é indigência, mas a intemperança, que é excesso. [365]*

> *Isto acontece por duas causas, uma das quais decorre da própria coisa. Pois, sendo um dos extremos mais próximo e mais semelhante ao meio no seu modo de ser, não a este, mas ao contrário opomos mais fortemente; por exemplo, porque a audácia parece ser mais semelhante e mais próxima da coragem, e a timidez mais dessemelhante, opomos mais fortemente esta última, pois as coisas que mais distam do meio parecem ser-lhe mais contrárias. Esta, pois, é uma das causas, decorrente da própria coisa. A outra decorre de nós mesmos.*
>
> *Pois aquilo para o que nós mesmos estamos de algum modo mais inclinados por natureza parece ser mais contrário ao meio; por exemplo, nós mesmos estamos mais inclinados por natureza aos prazeres, e por isso somos mais facilmente movidos à intemperança do que à temperança. Dizemos, portanto, ser mais contrárias aquelas coisas para as quais mais facilmente tende o crescimento. E por isso a intemperança, que é excesso, é mais contrária à temperança.*

358. ***Havendo três disposições*** etc. Depois que o Filósofo mostrou em geral o que é a virtude e aplicou a definição comum às virtudes particulares, aqui determina a respeito da oposição entre as virtudes e os vícios.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra que nestes há uma dupla contrariedade, uma dos vícios entre si, outra dos vícios em relação à virtude;

segundo, mostra que é maior a contrariedade dos vícios entre si do que em relação à virtude, ali: ***estando assim opostos entre si*** etc.;

terceiro, mostra como um dos vícios se opõe mais à virtude do que o outro, ali: ***ao meio, porém*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, prova o proposto, ali: ***pois assim como o igual*** etc.;

terceiro, infere um corolário do que foi dito, ali: ***por isso também lançam*** etc.

Diz, pois, primeiro que, havendo três disposições, das quais duas são viciosas, uma a saber segundo o excesso, outra segundo o defeito, e uma segundo a virtude, que está no meio, cada uma delas se opõe de algum modo a qualquer outra, porque as disposições extremas são contrárias tanto entre si quanto à disposição intermediária, e também a disposição intermediária lhes é contrária.

359. Em seguida, quando diz: ***pois assim como o igual*** etc., prova o que havia dito. Não foi, porém, necessário provar que os dois vícios que se comportam segundo o excesso e o defeito são contrários, uma vez que distam ao máximo; mas parecia duvidoso o que se disse, a saber, que a virtude é contrária aos vícios, porque, estando a virtude no meio dos vícios, não dista ao máximo de nenhum deles, ao passo que a contrariedade é a máxima distância, como se diz no livro X da Metafísica; e por isso o Filósofo mostra aqui especialmente que a virtude é contrária a ambos os vícios.

360. Acerca do que se deve considerar que, participando o meio de algum modo de ambos os extremos, na medida em que participa de um deles, é contrário ao outro; assim como o igual, que é o meio entre o grande e o pequeno, é pequeno em comparação com o grande e é grande em comparação com o pequeno, e por isso o igual se opõe ao grande sob a razão de pequeno e ao pequeno sob a razão de grande; e por causa disto há movimento do contrário para o meio como também para o contrário, conforme se diz no livro V da Física.

361. Assim, portanto, os hábitos intermediários, constituídos tanto nas paixões quanto nas operações, comportam-se como excessivos em relação àquele que está no defeito e comportam-se como deficientes em relação àquele que excede. Assim, o corajoso, em comparação com o tímido, é audaz, mas em comparação com o audaz é tímido. E do mesmo modo o temperante, em comparação com o insensível, é intemperante, mas em comparação com o intemperante é insensível. Assim também ocorre com o liberal, que é pródigo em comparação com o avarento, mas avarento em comparação com o pródigo. E assim fica evidente que a virtude é contrária a ambos os extremos.

362. Em seguida, quando diz: ***por isso também lançam*** etc., infere um corolário do que foi dito. Pois, comportando-se o hábito intermediário em comparação com um extremo sob a razão do outro, daí vem que os extremos lançam o meio um contra o outro, isto é, cada um dos que estão no extremo julga o meio como se fosse o outro extremo a ele oposto, assim como o tímido chama o corajoso de audaz e o audaz o chama de tímido. O que também é sinal daquilo que se disse, a saber, que a virtude é contrária a ambos os extremos.

363. Em seguida, quando diz: ***estando assim opostos*** etc., mostra que é maior a contrariedade dos vícios entre si do que em relação à virtude, e isto por duas razões.

A primeira delas é que, quanto mais as coisas distam entre si, tanto mais são contrárias, porque a contrariedade é uma certa distância; ora, os extremos distam mais entre si do que do meio, assim como o grande e o pequeno distam mais entre si do que do igual, que é o meio entre eles; logo, os vícios se opõem mais entre si do que em relação à virtude. Deve-se, porém, aqui considerar que ele fala aqui da oposição da virtude aos vícios não segundo a razão de bem e de mal, porque, segundo isto, ambos os vícios estariam contidos sob um único extremo, mas fala enquanto a virtude, segundo a sua própria espécie, está no meio de dois vícios.

364. Apresenta a segunda razão ali: ***além disso, entre o meio*** etc. E é esta: entre a virtude e um dos extremos há alguma semelhança, como entre a coragem e a audácia e entre a prodigalidade e a liberalidade; mas entre os dois vícios extremos há total dessemelhança; logo, opõem-se ao máximo entre si, porque a contrariedade implica a máxima distância, como se disse.

365. Em seguida, quando diz: ***ao meio, porém*** etc., mostra que um dos extremos se opõe mais à virtude do que o outro.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, atribui a razão, ali: ***por duas causas, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que em alguns casos se opõe mais ao meio da virtude o vício que está no defeito, mas em outros mais o vício que está no excesso. Assim, à coragem não se opõe ao máximo a audácia, que pertence ao excesso, mas a timidez, que pertence ao defeito; ao contrário, porém, à temperança não se opõe ao máximo a insensibilidade, à qual pertence a indigência e o defeito, mas a intemperança, à qual pertence o excesso.

366. Em seguida, quando diz: ***por duas causas, porém*** etc., atribui duas razões para o que havia dito. Uma delas se toma da parte da própria coisa, isto é, da própria natureza das virtudes e dos vícios. Pois foi dito acima que há certa semelhança de um dos extremos com o meio da virtude, e pelo próprio fato de um dos extremos ser mais próximo e mais semelhante ao meio da virtude do que o outro, segue-se que não aquilo que é mais semelhante é mais contrário à virtude, mas aquilo que a ela se opõe; assim, se a audácia é mais semelhante à coragem e mais próxima, segue-se que a timidez é mais dessemelhante e, por consequência, mais contrária, porque as coisas que mais distam do meio parecem ser-lhe mais contrárias. A razão destas coisas, porém, deve ser tomada da própria natureza das paixões,

367. pois isto que aqui se diz acontece nas virtudes morais que dizem respeito às paixões, às quais pertence conservar o bem da razão contra os movimentos das paixões. Ora, a paixão pode corromper o bem da razão de dois modos.

De um modo, pela veemência do seu movimento, impelindo a fazer mais do que a razão dita, o que ocorre principalmente nas concupiscências dos prazeres e nas outras paixões que pertencem à busca do apetite; por isso a virtude que diz respeito a paixões deste gênero visa sobretudo reprimir tais paixões, e por causa disto o vício que está no defeito assemelha-se mais a ela, e o que está no excesso lhe é mais contrário, como fica claro no caso da temperança.

Algumas paixões, porém, corrompem o bem da razão retraindo para menos daquilo que é segundo a razão, como fica claro no caso do temor e das outras paixões que pertencem à fuga; por isso a virtude que diz respeito a paixões deste gênero visa sobretudo firmar o ânimo no bem da razão contra o defeito, e por causa disto o vício que está no defeito lhe é mais contrário, como fica claro no caso da coragem.

368. Atribui, porém, outra razão da nossa parte. Pois, uma vez que à virtude pertence repelir os vícios, a intenção da virtude visa antes repelir aqueles vícios para os quais temos maior inclinação, e por isso aqueles vícios para os quais estamos de algum modo mais inclinados por natureza são mais contrários à virtude, assim como estamos mais inclinados por natureza a buscar os prazeres do que a fugir deles, e por causa disto somos facilíssimamente movidos à intemperança, que implica o excesso dos prazeres. Assim, portanto, dizemos serem mais contrários à virtude aqueles

vícios que mais naturalmente tendem a crescer em nós, por causa de estarmos naturalmente inclinados a eles. E por isso a intemperança, à qual pertence o excesso dos prazeres, é mais contrária à temperança do que a insensibilidade, como se disse acima.

Lição 11: Modos de se Tornar Virtuoso

> *Que a virtude moral é um meio-termo, e de que modo, e que é um meio-termo entre dois vícios, um segundo o excesso, outro segundo o defeito, e que é tal porque busca o meio que está nas paixões e nas operações, foi dito suficientemente. [369]*
>
> *Por isso também é difícil ser virtuoso. Pois em cada caso é difícil alcançar o meio; por exemplo, encontrar o centro de um círculo não é próprio de qualquer um, mas de quem sabe; assim também irar-se é próprio de qualquer um e é fácil, e dar dinheiro e gastá-lo; mas dá-lo a quem convém, na medida devida, no tempo devido, para o fim devido e do modo devido, isto já não é próprio de qualquer um nem é fácil, o que é bom e raro e louvável e nobre. [370]*
>
> *Por isso é preciso que aquele que busca o meio primeiramente se afaste do que é mais contrário, assim como também Calipso advertia: Mantém o navio fora da fumaça e da onda. Pois, dos extremos, um é o pecado maior e o outro o menor. Portanto, uma vez que atingir o meio é sumamente difícil, deve-se, segundo a segunda navegação, como dizem, escolher o menor dos males. E isto se fará sobretudo do modo que dizemos. [371]*
>
> *Deve-se, porém, atentar também para aquilo a que nós mesmos facilmente nos inclinamos; pois uns são aptos por natureza para umas coisas, outros para outras. E isto se tornará conhecido pelo prazer e pela tristeza que se produzem em nós. É preciso, então, arrastarmo-nos a nós mesmos para o contrário. Pois, afastando-nos muito do pecado, chegaremos ao meio. É o que fazem os que endireitam as madeiras tortas. [374]*
>
> *Em tudo, porém, deve-se sobretudo observar o deleitável e o prazer. Pois não o julgamos sem sermos por ele afetados. Portanto, o que os anciãos do povo sentiam em relação a Helena, isto também nós devemos sentir em relação ao prazer, e em tudo o que a ele diz respeito repetir a voz daqueles. Assim, portanto, rejeitando-o, pecaremos menos. Fazendo, pois, estas coisas, para dizê-lo em suma, poderemos sobretudo alcançar o meio. [377]*
>
> *Isto, porém, talvez seja difícil, e sobretudo nos casos particulares. Pois não é fácil determinar de que modo, em relação a quem, em que tipo de coisas e por*

> *quanto tempo se deve determinar. Pois nós às vezes louvamos os que são deficientes e os chamamos de mansos, e às vezes chamamos de viris os que se irritam. [379]*
>
> *Mas quem se afasta pouco do que é bom não é censurado, nem para o mais nem para o menos, mas sim quem se afasta muito; pois este não passa despercebido. [380]*
>
> *Até que ponto, porém, e em que medida alguém é censurável, não é fácil de determinar por palavras, nem tampouco qualquer outra das coisas sensíveis. Ora, tais coisas estão nos casos particulares, e o juízo delas está no sentido. Isto, pois, mostra apenas que o hábito intermediário é louvável em todas as coisas; mas é preciso inclinar-se às vezes para o excesso, às vezes para o defeito, pois assim facilmente alcançaremos o meio e o que é bom. [381]*

369. ***Que a virtude moral*** etc. Depois que o Filósofo determinou o que é a virtude, aqui mostra como alguém pode adquirir a virtude, porque, como se disse acima, o fim desta doutrina não é o conhecimento da verdade, mas que nos tornemos bons.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra que é difícil o homem tornar-se virtuoso;

segundo, mostra de que modo se pode chegar a isto, ali: ***por isso é preciso que aquele que busca o meio*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas.

Primeiro, retoma aquilo que foi dito. E diz que se disse suficientemente acima que a virtude moral é um meio-termo, e de que modo é meio-termo, a saber, não segundo a coisa, mas quanto a nós, e de que coisas é meio-termo, a saber, que é meio-termo entre dois vícios, dos quais um se comporta segundo o excesso, outro segundo o defeito; disse-se também por que a virtude é meio-termo, a saber, porque *busca o meio*, isto é, inquirindo e escolhendo o meio tanto nas paixões quanto nas ações.

370. Em segundo lugar, ali: ***por isso também é difícil*** etc., conclui do que foi mostrado antes que é difícil ser estudioso, isto é, virtuoso. Pois em todas as coisas vemos que atingir o meio é difícil, ao passo que desviar-se do meio é fácil, assim como atingir o meio em um círculo não é próprio de qualquer um, mas de quem sabe, a saber, do geômetra, ao passo que desviar-se do centro qualquer um pode fazê-lo; do mesmo modo também irar-se de qualquer maneira qualquer um pode fazê-lo e facilmente, e igualmente dar dinheiro e gastá-lo, mas que alguém dê a quem é preciso dar e quanto é preciso e quando é preciso e em vista de quê é preciso e como é preciso, pelo que se entende dar bem, não é próprio de qualquer um nem é fácil, mas, por causa de sua dificuldade, é raro e é louvável e virtuoso, enquanto é conforme à razão.

371. Em seguida, quando diz: ***por isso é preciso*** etc., mostra os modos pelos quais alguém pode chegar a tornar-se virtuoso. E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro ensina como alguém pode chegar ao meio uma vez encontrado;

segundo trata da própria descoberta do meio, ali: ***mas isto talvez seja difícil*** etc.

A respeito do primeiro apresenta três advertências.

A primeira delas toma-se da própria natureza da coisa. E diz que, porque tornar-se virtuoso e atingir o meio é difícil, por isso é preciso que aquele que visa ao meio, isto é, que pretende chegar ao meio, se empenhe principalmente nisto: em afastar-se do extremo que mais se opõe à virtude. Assim, se alguém quer chegar ao meio da fortaleza, deve empregar o principal esforço em afastar-se da timidez, que mais se opõe à fortaleza do que a audácia, como foi dito.

372. E apresenta o exemplo de certo nauta ou poeta que advertia os navegantes a que se acautelassem principalmente dos maiores perigos do mar, que são as ondas que emborcam a nave e as névoas nebulosas que impedem a visão dos nautas; e isto é o que diz: *mantém a nave para além da fumaça e da onda*, como que dizendo: *guarda a nave de tal modo que passes ao largo das névoas e das ondas*.

373. E atribui a razão da mencionada advertência, dizendo que um dos extremos viciosos, a saber, aquele que é mais contrário à virtude, é um pecado maior, enquanto aquele extremo que é mais semelhante à virtude é um pecado menor. E por isso, porque é muito difícil atingir o meio da virtude, o homem deve esforçar-se por evitar ao menos os maiores perigos, que são, a saber, os mais contrários à virtude, assim como os navegantes dizem que, depois da primeira navegação em que o homem não sofre perigo algum, a segunda navegação consiste em que o homem escolha os menores dos perigos. E algo semelhante acontece a respeito da vida humana do modo como foi dito, a saber, que o homem evite principalmente os vícios que mais se contrariam à virtude.

374. Apresenta a segunda advertência ali: *é preciso porém atentar* etc. E toma-se de nossa parte, a saber, quanto àquilo que é próprio de cada um. E diz que é preciso que aquele que quer tornar-se virtuoso atente para o que seja aquilo para o qual seu apetite é naturalmente inclinado a mover-se; pois diversos naturalmente se inclinam mais a coisas diversas. Ora, para o que cada um naturalmente se inclina, pode conhecê-lo a partir do prazer e da tristeza que se produzem a seu respeito, porque para cada um é deleitável aquilo que lhe é conveniente segundo a natureza,

375. donde, se alguém se deleita muito em alguma ação ou paixão, é sinal de que naturalmente se inclina para aquilo. Ora, os homens tendem veementemente para aquilo a que naturalmente se inclinam e por isso facilmente a esse respeito o homem transpõe o meio, e por causa disso é preciso que nos atraiamos para o contrário quanto pudermos, porque, quando nos empenhamos em afastar-nos muito do pecado para o qual somos propensos, assim finalmente a custo chegaremos ao meio. E apresenta a comparação com aqueles que endireitam madeiras retorcidas, os quais, quando as querem endireitar, torcem-nas para a outra parte e assim finalmente são reconduzidas ao meio.

376. E deve-se considerar que esta via de adquirir as virtudes é a mais eficaz, a saber, que o homem se empenhe pelo contrário daquilo para o qual se inclina, seja por natureza, seja por costume; contudo, a via que os estoicos propuseram é mais fácil, a saber, que o homem paulatinamente se afaste daquilo para o qual se inclina, como Túlio narra no livro Das questões tusculanas. A via também que aqui Aristóteles propõe convém àqueles que veementemente desejam afastar-se dos vícios e chegar à virtude; mas a via dos estoicos convém mais àqueles que têm vontade débil e tíbia.

377. Apresenta o terceiro modo ali: ***em tudo porém sobretudo*** etc. E também esta advertência toma-se de nossa parte, não porém segundo aquilo que é próprio de cada um, como foi dito da segunda advertência, mas segundo aquilo que é comum a todos. Pois todos naturalmente se inclinam para os prazeres, e por isso diz que universalmente devem os que tendem para a virtude acautelar-se sobretudo dos deleitáveis e dos prazeres. Pois, por causa disto, que o homem se inclina sobremaneira para o prazer, os deleitáveis apreendidos movem facilmente o apetite, e por isso diz que não podemos facilmente julgar o prazer, isto é, demorando-nos em sua consideração, sem que o apetite o aceite, isto é, lançando-se em seu desejo. E por isso aquilo que os anciãos do povo troiano sofriam diante de Helena, a saber, julgando que ela devia ser rejeitada, isto é preciso que nós o soframos diante do prazer, e em tudo o que diz respeito ao prazer dizer a voz daqueles, a saber, que rejeitemos de nós os prazeres corporais. E assim, rejeitando o prazer, pecaremos menos, porque o desejo dos prazeres conduz os homens a numerosíssimos pecados.

378. Conclui, portanto, que os que fazem aquilo que foi dito neste capítulo, isto é, sumariamente, poderão sobretudo alcançar o meio da virtude.

379. Em seguida, quando diz: ***mas isto talvez seja difícil*** etc., mostra como se deve determinar o meio da virtude. E a respeito disso faz três coisas:

primeiro mostra a dificuldade disto;

segundo mostra o que basta para a determinação do meio, ali: ***mas aquele que pouco*** etc.;

terceiro responde a uma questão tácita, ali: ***até onde porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que isto, a saber, encontrar o meio, é difícil e sobretudo considerando as circunstâncias singulares nos casos singulares das coisas a fazer. Pois não é fácil determinar como algo deva ser feito e a respeito de quem e em que tipo de coisas e por quanto tempo se deva determinar. E mostra um sinal desta dificuldade, porque àqueles que são deficientes, por exemplo em irar-se, às vezes os louvamos e os chamamos mansos, e às vezes louvamos aqueles que mais agravam ao punir ou ao resistir, e os chamamos viris.

380. Em seguida, quando diz: ***mas aquele que*** etc., mostra o que basta para o meio da virtude. E diz que aquele que pouco transgride daquilo que é bem feito segundo o meio da virtude não é censurado, nem se declina para o mais nem se declina para o menos, porque um modesto afastamento do meio da virtude passa despercebido, por causa da dificuldade do meio, mas aquele que se afasta muito é censurado, porque não passa despercebido.

381. Em seguida, quando diz: ***até onde porém*** etc., responde a certa questão tácita. Pois alguém poderia perguntar quanto afastamento do meio é censurado e quanto não o é. Mas ele,

respondendo, diz que não se pode facilmente determinar por nenhum discurso até que limite e quanto alguém que se afasta do meio seja censurado, assim como tampouco qualquer outra das coisas sensíveis, que mais se discernem pelo sentido do que podem ser determinadas pela razão. Ora, as coisas deste gênero que pertencem às operações das virtudes consistem em casos singulares e por isso o juízo delas consiste no sentido, ainda que não no exterior, ao menos no interior, pelo qual alguém bem estima acerca dos casos singulares, ao qual pertence o juízo da prudência, como se dirá abaixo no livro VI. Mas isto apenas basta aqui para mostrar que o hábito médio em todas as coisas é louvável, mas às vezes é preciso declinar para a superabundância, às vezes porém para o defeito, seja por causa da própria natureza da virtude, seja por causa de nossa inclinação, como fica claro do que foi dito acima, e por este modo alcançaremos facilmente o meio segundo o qual algo é bem feito. E nisto se encerra o segundo livro.