Livro 3

O Voluntário, a Fortaleza e a Temperança

- Lição 1
- Lição 2
- Lição 3
- Lição 4
- Lição 5
- Lição 6
- Lição 7
- Lição 8
- Lição 9
- Lição 10
- Lição 11
- Lição 12
- Lição 13
- Lição 14
- Lição 15
- Lição 16
- Lição 17
- Lição 18
- Lição 19
- Lição 20
- Lição 21
- Lição 22

Lição 1

Voluntary and Involuntary Action

Estando, pois, a virtude relacionada tanto com as paixões quanto com as operações, e feitos os louvores e as censuras nas coisas voluntárias, mas nas involuntárias o perdão, e às vezes também a misericórdia, talvez seja necessário determinar o voluntário e o involuntário aos que pretendem tratar da virtude. [382]

É útil também aos legisladores, tanto para as honras quanto para as penas. [385]

Ora, parecem ser involuntárias as coisas feitas por violência ou por ignorância. [386]

Ora, violento é aquilo cujo princípio está fora, sendo tal que nele em nada contribui o que age ou o que padece, por exemplo, se o vento o levar para algum lugar ou se homens que estão em poder de seus senhores. [387]

Ora, todas as coisas que são feitas por temor de males maiores, ou por causa de algum bem, por exemplo, se um tirano ordenar fazer algo torpe, tendo em seu poder os pais e os filhos, e, agindo, sejam salvos, mas não agindo, morram, comporta dúvida se são involuntárias ou voluntárias. Ora, algo tal acontece também a respeito daquilo que nas tempestades são as coisas lançadas ao mar, pois, absolutamente falando, ninguém as lança voluntariamente, mas, para a salvação de si e dos outros, todos os que têm entendimento o fazem. [388]

São, portanto, mistas tais operações, mas assemelham-se mais às voluntárias. Pois são voluntárias então, quando são feitas, e o fim da operação é segundo o tempo, e deve-se dizer voluntário ou involuntário conforme o momento em que se opera. Ora, opera querendo; pois também o princípio de mover as partes orgânicas em tais operações está nele mesmo. Ora, aquelas coisas cujo princípio está nele mesmo, nele está também o operá-las e o não operá-las. Assim, tais coisas são voluntárias, mas absolutamente talvez involuntárias; pois ninguém escolheria por si mesmo algo de tal gênero. [390]

382. ***Estando, pois, a virtude*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca da virtude em geral, aqui determina acerca de certos princípios dos atos da virtude. Pois dissera, ao definir a virtude, que a virtude é um hábito eletivo, a saber, porque a virtude opera pela escolha, e por isso agora consequentemente determina acerca da escolha e do voluntário e da vontade. Destes três o voluntário é comum; pois voluntário se diz tudo o que se faz espontaneamente, a escolha porém é das coisas que são para o fim, mas a vontade concerne ao próprio fim.

Divide-se, portanto, esta parte em duas partes:

na primeira determina acerca dos três mencionados princípios dos atos virtuosos;

na segunda parte compara tais princípios com os atos das virtudes, ali: ***estando, pois, o querível*** etc.

A respeito do primeiro faz três coisas:

primeiro determina acerca do voluntário e do involuntário;

segundo determina acerca da escolha, ali: ***determinadas porém*** etc.;

terceiro determina acerca da vontade, ali: ***a vontade porém, visto que*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra que à presente doutrina pertence considerar acerca do voluntário e do involuntário;

segundo determina acerca deles, ali: ***ora, parecem ser involuntárias*** etc.

A respeito do primeiro apresenta duas razões,

383. das quais a primeira se toma daquilo que é próprio da presente consideração, que é acerca das virtudes. E conclui do que foi premisso que a virtude moral, da qual agora se trata, é acerca das paixões e das operações, de tal modo que naquelas coisas que são voluntárias a respeito das operações e das paixões se fazem os louvores, quando alguém opera segundo a virtude, e as censuras, quando alguém opera contra a virtude; quando porém alguém opera involuntariamente, se de fato aquilo que é segundo a virtude, não merece louvor, se porém contra a virtude, merece perdão pelo fato de que age involuntariamente, a saber, para que seja menos censurado, às vezes porém merece misericórdia, a saber, para que seja totalmente tornado isento de censura.

384. Ou podem-se distinguir o perdão e a misericórdia de modo que se diga perdão quando se diminui ou totalmente se remite a censura ou a pena pelo juízo da razão, e misericórdia porém quando isto se faz por paixão. Ora, o louvor e a censura devem-se propriamente à virtude e ao vício. E por isso o voluntário e o involuntário, segundo os quais se diversifica a razão do louvor e da censura, devem ser determinados por aqueles que pretendem considerar acerca da virtude.

385. Apresenta a segunda razão ali: ***é útil porém também aos legisladores*** etc. A qual se toma da consideração política, à qual a presente consideração se ordena. E diz que é útil aos legisladores que considerem o voluntário e o involuntário para que estabeleçam honras aos que agem bem ou penas aos que pecam, nas quais a diferença entre o voluntário e o involuntário produz diversidade.

386. Em seguida, quando diz: ***ora, parecem ser involuntárias*** etc., determina acerca do voluntário e do involuntário.

E primeiro acerca do involuntário;

segundo acerca do voluntário, ali: ***estando porém o involuntário*** etc.

E a razão da ordem é que o involuntário procede de causa simples, por exemplo, só da ignorância ou só da violência, mas para o voluntário é preciso que concorram várias coisas. A respeito do primeiro faz três coisas:

primeiro divide o involuntário;

segundo determina acerca de um membro da divisão, ali: ***violento porém é*** etc.;

terceiro determina acerca do outro, ali: ***ora, aquilo que por ignorância*** etc.

Diz, portanto, primeiro que algumas ações parecem ser involuntárias de dois modos, a saber, ou aquelas que se fazem por violência, ou aquelas que se fazem por ignorância. E a razão desta divisão é que o involuntário é privação do voluntário; ora, o voluntário implica um movimento da virtude apetitiva que pressupõe o conhecimento da virtude apreensiva, pelo fato de que o bem apreendido move a virtude apetitiva; portanto, de dois modos algo é involuntário: de um modo, por isto, que se exclui o próprio movimento da virtude apetitiva, e este é o involuntário por violência; de outro modo, porque se exclui o conhecimento da virtude apreensiva, e este é o involuntário por ignorância.

387. Depois, quando diz: ***ora, o violento é*** etc., trata do involuntário por violência. E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro mostra o que seja o violento;

segundo exclui a respeito disto um erro, ali: ***se, porém, alguém as coisas deleitáveis*** etc.

Quanto ao primeiro faz três coisas:

primeiro mostra o que seja o violento absolutamente;

segundo o que seja o violento sob certo aspecto, ali: ***ora, todas as coisas que por temor*** etc.;

terceiro conclui com um resumo, ali: ***que tipo de coisas se deve dizer*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o violento é aquilo cujo princípio está fora. Pois foi dito que a violência exclui o movimento apetitivo; por isso, como o apetite é um princípio intrínseco, segue-se que o violento provém de um princípio extrínseco; mas, porque o próprio apetite também pode ser movido por algo extrínseco, nem tudo cujo princípio está fora é violento, mas somente aquilo que provém de tal modo de um princípio extrínseco que o apetite interior não concorre para o mesmo. E isto é o que diz, que é preciso que seja tal o violento em que nada contribui, a saber, pelo próprio apetite, o homem que tanto se diz agente, enquanto faz algo por violência, quanto se diz paciente, enquanto sofre a violência. E dá um exemplo, por exemplo, se o sopro, isto é, o vento, por sua violência impeliu alguma coisa a algum lugar, ou se homens que têm domínio e poder levaram alguém contra a sua vontade.

388. Depois, quando diz: ***ora, todas as coisas que*** etc., mostra o que seja o violento sob certo aspecto. E a respeito disto faz três coisas:

primeiro suscita uma dúvida;

segundo a resolve, ali: ***por conseguinte, são mistas*** etc.;

terceiro manifesta a solução, ali: ***ora, nas operações*** etc.

Diz, portanto, primeiro que há certas coisas que alguém faz por temor de males maiores, os quais receia incorrer, ou por causa de algum bem, o qual receia perder; por exemplo, se algum tirano, tendo sob seu domínio e poder os pais e os filhos de alguém, lhe ordena que faça algo torpe com tal condição que, se ele fizer aquilo torpe, seus filhos e pais sejam conservados em vida, mas, se não o fizer, sejam mortos.

389. Há, portanto, a dúvida se aquelas coisas que se fazem por tal temor devem ser ditas voluntárias ou antes involuntárias. E dá outro exemplo daqueles que, estando em tempestades marítimas, lançam seus bens ao mar, o que, absolutamente falando, ninguém faz voluntariamente, mas, para que ele e aqueles que estão com ele se salvem, fazem isto todos os que têm o intelecto bem disposto.

390. Depois, quando diz: ***por conseguinte, são mistas*** etc., resolve a dúvida proposta, concluindo daquilo que foi dito que as referidas operações que se fazem por temor são mistas, isto é, têm algo de ambas, do involuntário enquanto ninguém quer absolutamente lançar seus bens ao mar, do voluntário porém enquanto todo sábio quer isto pela salvação de sua pessoa e das outras, mas todavia se aproximam mais das operações voluntárias do que das involuntárias. E a razão disto é que este lançar os bens ao mar, ou qualquer outra coisa deste gênero, pode ser considerado de dois modos: de um modo, absolutamente e em universal, e assim é involuntário; de outro modo, segundo as circunstâncias particulares que ocorrem no tempo em que isto deve ser feito, e segundo isto é voluntário; ora, porque os atos versam sobre os singulares, deve-se julgar mais a condição do ato segundo as considerações dos singulares do que segundo a consideração do universal. E isto é o que diz, que as referidas operações feitas por temor são voluntárias então quando foram operadas, isto é, consideradas todas as circunstâncias singulares que ocorrem naquele tempo, e segundo este singular tempo está o fim e o complemento da operação,

391. e por isso deve-se dizer propriamente algo voluntário e involuntário segundo a consideração do tempo em que alguém opera. Ora, é manifesto que então opera querendo, o que fica evidente por isto, que em tais operações o princípio de mover as partes orgânicas, isto é, de aplicar os membros do corpo ao operar, está no próprio homem; mas seria de outro modo se ele mesmo não movesse os membros, mas fossem movidos por outro mais poderoso. Ora, as coisas que se fazem por princípio intrínseco estão no poder do homem, de modo que as opere ou não as opere, o que pertence à razão do voluntário. Por isso é manifesto que tais operações são própria e verdadeiramente voluntárias; mas todavia, absolutamente, isto é, considerando-as em universal, são involuntárias, porque ninguém, quanto está em si, escolheria operar algo de tal gênero senão por temor, como foi dito.

Lição 2

Definition of Violent Action

Ora, em tais operações às vezes até são louvados, quando suportam algo torpe ou triste por grandes e bons fins. Ao contrário, porém, são vituperados; pois é próprio dos maus suportar as coisas mais torpes por nenhum bem ou por um bem mínimo. [392]

Ora, em alguns casos não se faz louvor, mas perdão, quando por causa daquelas coisas que não se devem fazer, que excedem a natureza humana e que ninguém suportaria, alguém opera. [394]

Ora, algumas coisas talvez não se possa ser forçado a fazer, mas antes se deve morrer suportando as coisas mais duras. Pois também os versos de Eurípides sobre Alcmeon parecem risíveis, quando o forçam a matar a mãe. [395]

Ora, é difícil às vezes julgar que coisa se deve escolher em troca de que coisa, e o que se deve suportar em troca do quê. [396]

Ora, ainda mais difícil é perseverar no que se conheceu. Pois, como acontece na maioria das vezes, as coisas que se esperam são tristes, mas aquelas a que se é forçado são torpes. Por isso os louvores e os vitupérios se fazem conforme se cede ou não à coação. [397]

Que tipo de coisas, então, se deve dizer violentas? Ou absolutamente, quando a causa está naquelas coisas que estão fora e aquele que opera nada contribui. Ora, aquelas que em si mesmas são involuntárias, mas agora, em troca de outras coisas, são voluntárias; e aquelas cujo princípio está no operante, em si mesmas são involuntárias, mas agora e em troca de outras coisas são voluntárias; e antes se assemelham às voluntárias, pois as operações versam sobre os singulares, e estes são voluntários. Ora, que tipo de coisas se deve escolher em troca de que tipo de coisas, não é fácil de transmitir, pois há muitas diferenças nos singulares. [398]

Se, porém, alguém disser que as coisas deleitáveis e boas são violentas, pois forçam estando fora, então tudo será assim violento, pois por causa delas todos operam todas as coisas. [400]

E os que agem por força e não querendo, agem com tristeza, mas os que agem por causa de algo bom ou deleitável, agem com deleite. [402]

Ora, é risível acusar as coisas que estão fora, e não a si mesmo, por ser facilmente capturado por tais coisas. [403]

E das coisas boas atribuir a si mesmo, mas das torpes às coisas deleitáveis. [404]

Parece, então, que é violento aquilo cujo princípio é extrínseco, nada contribuindo aquele que sofre a força. [405]

392. ***Ora, nas operações*** etc. Depois que o Filósofo resolveu a dúvida suscitada acerca das coisas que se fazem por medo, mostrando que tais operações são antes voluntárias, aqui manifesta a solução por isto, que o louvor e o vitupério, a honra e a pena são devidos a tais operações, os quais todavia não são devidos senão às operações voluntárias.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro mostra de que modo a tais operações se deve louvor e vitupério, honra ou pena;

segundo manifesta a dificuldade iminente a respeito disto, ali: ***ora, é difícil*** etc.

Quanto ao primeiro, estabelece três graus de tais operações que se fazem por medo quanto a isto, que mereçam louvor ou vitupério.

393. E quanto ao primeiro diz que em tais operações, que disse serem mistas de voluntário e involuntário, às vezes alguns são louvados por isto, que suportam algo torpe, não certamente um pecado, mas alguma ignomínia, ou também algo triste, isto é, algo aflitivo, por isto, que perseverem em algumas grandes e boas coisas, por exemplo em alguns atos virtuosos. Ora, quando acontece o contrário, são vituperados, porque parece ser próprio do homem mau que suporte as coisas mais torpes, isto é, algumas grandes vexações, por nenhum bem ou por um bem mínimo; pois ninguém suporta algum mal pela conservação de algum bem, a não ser que aquele bem preponderasse em seu coração sobre aqueles bens aos quais se opõem os males que suporta; ora, pertence à desordem do apetite que alguém prefira pequenos bens aos grandes, que são destruídos por grandes males; e por isso diz que isto é próprio do homem mau, que tem o apetite desordenado.

394. Estabelece o segundo grau ali: *ora, em alguns casos* etc. E diz que em certas operações feitas por medo alguém não merece louvor, mas somente se lhe concede perdão, de modo que, a saber, não seja por isso muito vituperado, quando, a saber, alguém opera certas coisas que não se devem, por exemplo algumas coisas não convenientes ao seu estado, sendo todavia não muito graves, por temor de alguns males cuja suportação excede a natureza humana e que ninguém poderia suportar, principalmente por esta causa, por exemplo se alguém estivesse na iminência de suportar a queimadura do fogo se não dissesse alguma mentira jocosa, ou se não fizesse algumas obras vis e abjetas que não conviriam à sua dignidade.

395. Estabelece o terceiro grau ali: ***ora, algumas coisas talvez*** etc. E diz que certas operações são de tal modo más que para fazê-las nenhuma coação suficiente pode ser aplicada, mas antes deve o homem suportar a morte padecendo os mais duros tormentos do que operar tais coisas, assim como o bem-aventurado Lourenço suportou a queimadura da grelha para não imolar aos ídolos. E isto o Filósofo diz ou porque para quem morre por causa da virtude permanece após a morte a glória, ou porque persistir fortemente no bem da virtude é tão grande bem que a ele não se pode equiparar a longevidade da vida que o homem, ao morrer, perde. E por isso diz que os cantos de Alcmeon, isto é, os poemas sobre Alcmeon feitos pelo poeta Eurípides, parecem ser risíveis, nos quais se narra que Alcmeon foi forçado a matar a mãe por ordem de seu pai, que isto lhe ordenara ao morrer na guerra de Tebas, para a qual fora por conselho de sua esposa.

396. Depois, quando diz: ***ora, é difícil*** etc., estabelece duas dificuldades que são iminentes a respeito das referidas operações, das quais a primeira pertence ao juízo da razão. E diz que às vezes é difícil julgar o que se deve escolher para que alguém evite algum mal, e que mal se deve suportar para que alguém não falte a algum bem.

397. A segunda dificuldade pertence à imutabilidade do afeto. Ele a estabelece ali: ***ora, ainda*** etc. E diz que é ainda mais difícil perseverar constantemente naquilo que o homem conhece pelo juízo da razão do que julgar retamente. E atribui a razão da dificuldade dizendo que, como acontece na maioria das vezes, aquelas coisas que se esperam, isto é, que se temem, são tristes, isto é, aflitivas ou dolorosas, mas aquelas a que os homens são forçados pelo temor destas são torpes, e é difícil que o afeto do homem não seja movido pelo temor da dor. E todavia, porque aquelas coisas a que alguém é forçado por tal meio são torpes, segue-se que, a respeito daqueles que são forçados a agir tais torpezas pelos temores das coisas tristes, se façam vitupérios, mas, a respeito daqueles que não podem ser forçados a isto, se façam louvores.

398. Depois, quando diz: ***que tipo de coisas, então*** etc., conclui com um resumo as coisas que foram ditas para atribuir a razão de algumas delas.

E primeiro retoma a questão principal, a saber, que tipo de coisas se devem dizer violentas.

Segundo retoma a resposta quanto àquelas que são absolutamente violentas, e diz que absolutamente, isto é, de modo absoluto, são violentas aquelas cuja causa está fora, de tal modo que aquele que opera por violência nada contribui para isto.

Terceiro retoma a respeito das operações mistas e diz que aquelas que em si mesmas, isto é, absoluta e universalmente consideradas, são involuntárias, tornam-se voluntárias segundo um certo tempo e por causa de certos eventos; ora, destas, ainda que em si sejam involuntárias, todavia o princípio está no operante, e por isso devem ser ditas voluntárias segundo este tempo e por estas causas; e assim fica evidente que se assemelham mais às voluntárias do que às involuntárias, porque são voluntárias, consideradas as coisas singulares nas quais consistem as operações.

399. Quarto retoma o que dissera sobre a dificuldade que ocorre em tais coisas e diz que não é fácil transmitir que tipo de coisas se deve escolher em troca de que tipo de coisas, e atribui a razão a isto, que há muitas diferenças nos singulares e por isso o juízo sobre elas não pode ser compreendido sob uma regra certa, mas se deixa à estimativa do prudente.

400. Depois, quando diz: ***se, porém, alguém as coisas deleitáveis*** etc., exclui o erro de alguns acerca daquelas coisas que se fazem por violência. Pois, porque o homem é aquilo que é segundo a razão, pareceu a alguns que o homem por si e como que voluntariamente faria somente aquilo que faz segundo a razão; ora, às vezes acontece que o homem opera contra a razão, ou por concupiscência de algum deleite, ou por cobiça de algum bem exterior; e por isso diziam que as coisas deleitáveis e os bens exteriores, por exemplo as riquezas, são violentas efetivamente, isto é, enquanto, sendo certas coisas extrínsecas, forçam o homem a agir contra a razão. Mas ele próprio reprova isto por cinco razões,

401. das quais a primeira é a seguinte. Se as coisas exteriores, enquanto são deleitáveis e parecem boas, exercem violência, seguir-se-á que todas as coisas que fazemos são violentas e nada nas coisas humanas é voluntário, porque todos os homens, quaisquer coisas que operam, operam por causa destas, isto é, por causa de algo deleitável ou por causa de algo de qualquer modo bom. Ora, isto é inconveniente. Logo também o primeiro.

402. Estabelece a segunda razão ali: ***e os que*** etc. Que é a seguinte. Todos os que operam por violência e involuntários operam com tristeza; por isso também no livro V da Metafísica se diz que a necessidade é contristante porque é contrária à vontade. Mas aqueles que operam por causa de algum bem ou por causa de algo deleitável a ser conquistado operam com deleite. Logo não operam por violência e não querendo.

403. Estabelece a terceira razão ali: ***ora, é risível*** etc. E diz que é risível acusar, isto é, incriminar, os bens exteriores e não incriminar a si mesmo por isto, que se torna capturável, isto é, permite-se ser vencido por tais coisas apetecíveis; pois a nossa vontade não é movida por necessidade por tais coisas apetecíveis, mas pode aderir a elas ou não aderir, pelo fato de que nenhuma delas tem a razão de bem universal e perfeito, como a felicidade, que todos por necessidade queremos.

404. Estabelece a quarta razão ali: ***e das coisas boas a si mesmo*** etc. E diz que é risível que alguém diga ser ele mesmo a causa das coisas boas, isto é, das operações virtuosas, e que as coisas deleitáveis sejam a causa das operações torpes enquanto atraem a concupiscência. Ora, diz que isto é risível porque as operações contrárias se reduzem à mesma potência racional como à causa, e por isso é preciso que, assim como a razão, agindo por si mesma, é causa da operação virtuosa, assim também seja causa da operação viciosa, seguindo as paixões.

405. Estabelece a quinta razão ali: ***parece, então, que é violento*** etc. E diz que é violento aquilo cujo princípio está fora, de tal modo que aquele que sofre a força nada contribui para a ação. Mas aquele que age por causa dos bens exteriores contribui com algo para a ação. Logo, ainda que o princípio que inclina a sua vontade esteja fora, todavia a sua operação não é violenta, nem absolutamente, porque contribui com algo para a operação, nem por alguma mistura, porque nas operações mistas não se torna algo absolutamente voluntário como acontece aqui, e por isso lá o homem opera com tristeza, mas aqui com deleite, como foi dito.

Lição 3

The Involuntary Resulting from Ignorance

Ora, aquilo que se faz por ignorância é sempre não voluntário; mas é involuntário aquilo que é triste e acompanhado de arrependimento. Pois quem, por ignorância, faz qualquer coisa sem se entristecer com a operação, na verdade não fez voluntariamente aquilo que não sabia, nem tampouco contra a vontade, por não se entristecer com aquilo que fez por ignorância. Quem está em arrependimento parece agir contra a vontade; mas quem não se arrepende, sendo outro, seja dito não voluntário. Pois, uma vez que difere, é melhor que tenha um nome próprio. [406]

Ora, parece haver diferença entre agir por ignorância e agir ignorando. Pois o ébrio ou quem se ira não parece agir por ignorância, mas por algo daquilo que foi dito, não agindo com ciência, mas ignorando. Portanto, todo mau ignora o que se deve fazer e aquilo de que se deve fugir, e, por causa de tal pecado, tornam-se injustos e, de modo geral, maus. [409]

Ora, não se quer chamar involuntário se alguém ignora o que é conveniente. Pois não é a ignorância que está na escolha a causa do involuntário, mas da malícia; nem a que é universal, pois por causa dela alguém é censurado. Mas a que está nas coisas singulares, em que e a respeito de que se dá a operação; pois nestas há misericórdia e perdão, uma vez que quem ignora algo destas age involuntariamente. [411]

Talvez, então, não seja mau determinar quais e quantas são estas coisas: quem, e o quê, e a respeito de quê, ou em que alguém age; e, às vezes, também com quê, por exemplo, com um instrumento; e em vista de quê, por exemplo, da saúde; e de que maneira, por exemplo, com calma ou com veemência. [414]

Ora, todas estas coisas ninguém as ignorará, a não ser um insano. É manifesto que tampouco pode ignorar quem age: pois como ignoraria a si mesmo? Mas o que faz, isso alguém poderá ignorar, como aqueles que, ao falar, dizem que lhes escapou ou que não sabiam que aquilo era indizível, tal como Ésquilo revelou os mistérios. Ou quem, querendo mostrar, dispara como quem lança um dardo. Alguém poderá ainda julgar que o filho é um agressor, como aconteceu com Mérope. Ou que a lança pontiaguda estava embotada, ou que a pedra era pedra-pomes. E quem golpeia visando a saúde poderá matar. E quem, querendo mostrar, como os pugilistas, poderá golpear de fato. [417]

Havendo, pois, ignorância a respeito de todas estas coisas em que se dá a operação, quem ignora algo destas parece agir contra a vontade, e sobretudo quanto às mais principais. [422]

Ora, as mais principais parecem ser aquilo em que se dá a operação e aquilo em vista do qual se age. [423]

Dito involuntário segundo tal ignorância, é preciso ainda que a operação seja acompanhada de tristeza e de arrependimento. [424]

406. ***Ora, aquilo que se faz por ignorância*** etc. Depois que o Filósofo tratou do involuntário por violência, aqui trata do involuntário por ignorância.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, mostra como algo é involuntário por ignorância;

segundo, esclarece algumas coisas que dissera, em: ***talvez, então, não seja mau*** etc.

Quanto ao primeiro, estabelece três diferenças a respeito da ignorância. A primeira delas considera-se segundo aquilo que se faz por ignorância, mas que se relaciona de modos diversos com a vontade: pois às vezes é contrário à vontade, e então propriamente se diz involuntário; às vezes, porém, não é contrário à vontade, mas está fora da vontade enquanto é ignorado, e isto não se diz involuntário, mas não voluntário.

407. Diz, então, que aquilo que se faz por ignorância, de modo que a ignorância seja sua causa, é universalmente não voluntário, pelo fato de que o ato da vontade não se dirige a isso; pois o ato da vontade não pode dirigir-se àquilo que é totalmente ignorado, já que o objeto da vontade é o bem conhecido; mas só então aquilo que é causado pela ignorância se diz involuntário, como que contrário à vontade, quando, depois de conhecido, induz tristeza e arrependimento, que é a tristeza pelas coisas que alguém fez; pois algo é contristante por ser contrário à vontade, como se diz no livro V da Metafísica.

408. Pois aquele que faz algo por ignorância e não se entristece por ter feito aquilo depois que o conhece — por exemplo, se toma prata julgando tomar estanho — não se pode dizer que tomou a prata voluntariamente, já que não sabia que aquilo era prata; nem se pode dizer que tomou a prata contra a vontade, isto é, contra o seu querer, já que não se entristece por ter tomado prata por ignorância. Pois parece agir contra a vontade quem tem tristeza e arrependimento por aquilo que fez por ignorância, como se alguém, ao contrário, tivesse tomado estanho pensando tomar prata; mas, porque aquele que não se arrepende é diferente daquele que se arrepende, que se diz agir contra a vontade, seja o primeiro chamado não voluntário; pois, uma vez que difere realmente daquele que age contra a vontade, é melhor que tenha um nome próprio e distinto.

409. Estabelece a segunda diferença em: ***ora, parece haver diferença*** etc. Esta, com efeito, toma-se segundo a diferença <da relação> daquilo que se faz com a ignorância, a qual às vezes é sua causa, às vezes, porém, procede de outra causa. Diz, então, que uma coisa é alguém agir por ignorância e outra é alguém agir ignorando. Pois às vezes alguém age ignorando, mas não por ignorância, como o ébrio ou o irado não age por ignorância, mas por embriaguez ou por ira, e, contudo, nenhum deles age com ciência, mas ignorando, porque da embriaguez e da ira é causada a ignorância juntamente com tal operação, e assim a ignorância se comporta como concomitante à operação e não como sua causa.

410. Daí conclui que, assim como o irado age ignorando, mas não por ignorância, e sim por ira, também todo mau age não por ignorância, mas ignorando em particular quais bens deveria fazer e

de quais males deveria fugir, enquanto julga que este mal deve ser por ele feito agora e que deste bem deve agora abster-se; e, por causa deste pecado, isto é, por agirem ignorando o que não se deve, todos universalmente se tornam injustos, quanto aos outros, e maus, quanto a si mesmos. Do que fica claro que, pelo fato de alguém agir ignorando e não por ignorância, não se causa o involuntário, porque ninguém é injusto ou mau por aquilo que faz involuntariamente.

411. Estabelece a terceira diferença em: ***ora, não se quer chamar involuntário*** etc. Esta, com efeito, toma-se por parte daquilo que se ignora. Onde se deve considerar que pode haver ignorância de duas coisas. De um modo, na medida em que alguém ignora o que deve fazer ou evitar, e diz que esta é a ignorância daquilo que é conveniente, isto é, do que se deve fazer; ora, tal ignorância não causa o involuntário, porque ignorância deste tipo não pode sobrevir a um homem que possui o uso da razão senão por negligência, já que cada um é obrigado a ter cuidado em saber o que deve fazer ou evitar; por isso, se a própria ignorância é reputada voluntária enquanto o homem não quer evitá-la como é obrigado, segue-se que nem aquilo que se faz por meio de tal ignorância seja julgado involuntário. E é isto o que diz: que não se quer, isto é, não é próprio, chamar involuntário se alguém ignora o que é conveniente, isto é, o que é conducente ao agir. Ora, disso alguém pode ser ignorante de dois modos:

412. de um modo, em algo particular que pode ser escolhido, por exemplo, quando alguém, por concupiscência, julga que deve agora fornicar; de outro modo, no universal, como se vê naquele que erra ao opinar que toda fornicação é lícita; ora, ambas as ignorâncias são daquilo que é conveniente, por isso nenhuma delas causa o involuntário. E é isto o que acrescenta: que aquela ignorância que está na escolha, pela qual alguém julga que este mal deve ser por ele feito agora, não é causa do involuntário, mas antes é causa da malícia, isto é, do pecado; nem tampouco a ignorância que está no universal é causa do involuntário, porque por causa de ignorância deste tipo alguém é censurado, mas ninguém é censurado por causa do involuntário, como se estabeleceu acima.

413. Outra, porém, é a ignorância das condições singulares, por exemplo, que esta mulher é esposa, ou que este homem é pai, ou que este lugar é sagrado; e estas são as coisas a respeito de que e em que se dá a operação humana, e por uma ignorância justa delas alguém merece misericórdia e perdão, pelo fato de que quem ignora algo destas age involuntariamente. Por isso fica claro que a ignorância de tais circunstâncias singulares causa o involuntário, mas não a ignorância daquilo que é conveniente.

414. Em seguida, quando diz: ***talvez, então, não seja mau*** etc., esclarece o que dissera, a saber, quais são estas circunstâncias cuja ignorância causa o involuntário. E a respeito disso faz três coisas:

primeiro, propõe quais são estas circunstâncias;

segundo, de que modo são ignoradas, em: ***ora, todas estas coisas*** etc.;

terceiro, de que modo a ignorância delas causa o involuntário, em: ***a respeito de todas estas coisas*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que as circunstâncias nada mais são que certas condições singulares do ato humano, as quais podem ser tomadas ou por parte das causas do ato, ou por parte do próprio ato; ora, a causa do ato é eficiente ou final; a eficiente, por sua vez, é o agente principal ou o instrumental; e, por parte do ato, podem tomar-se três coisas, a saber, o próprio gênero do ato, a matéria ou objeto dele, e o modo de agir; e segundo isso o Filósofo estabelece aqui seis circunstâncias. E diz que não é mau, antes é oportuno, determinar quais e quantas são estas coisas singulares cuja ignorância produz o involuntário; e usa o advérbio de dúvida, como também em muitos outros lugares neste livro, por causa da incerteza da matéria moral.

415. Enumerando, então, estas coisas singulares, diz: *quem*, o que pertence à pessoa do agente principal, ***e o quê***, a saber, o que faz, que pertence ao gênero do ato, ***e*** *a respeito de quê*, que pertence à matéria ou objeto. Acrescenta ainda ***a respeito disto*** aquilo que pertence à medida do ato ou *do agente*, isto é, o lugar ou o tempo, quando diz: *ou em que age*; porque todas as coisas exteriores parecem ter uma relação semelhante com o ato humano. Ora, Túlio compreende aquilo que se diz "a respeito de quê" sob aquilo que se diz "o quê"; e o que se diz ***em que*** divide em duas circunstâncias, a saber, ***quando*** e ***onde***.

416. Quanto ao agente instrumental, acrescenta: *e, às vezes, também com quê, por exemplo, com um instrumento*; pois nem toda ação se faz por meio de um instrumento, como o entender e o querer. Em lugar disto, alguns põem "com que auxílios"; pois aquele a quem se presta auxílio usa dos auxílios como de um instrumento. Quanto ao fim, diz: *e em vista de quê*, por exemplo, quando o médico fere por causa da saúde. E quanto ao modo de agir, diz: *e de que maneira, por exemplo, com calma*, isto é, levemente, *ou com veemência*, isto é, com força.

417. Em seguida, quando diz: ***ora, todas estas coisas*** etc., mostra de que modo as circunstâncias mencionadas são ignoradas. E diz que não há ninguém que ignore todas as circunstâncias mencionadas, a não ser que seja totalmente insano. E, entre as demais circunstâncias, é manifesto que não pode ignorar quem é o que age, porque assim ignoraria a si mesmo, o que é impossível. Pode, porém, ignorar aquilo que faz, como aqueles que dizem algumas coisas que não deviam ser ditas e se desculpam alegando que lhes escapou da memória, ou que nunca souberam que tais coisas eram indizíveis, isto é, que tais coisas não deviam ser ditas, como foram revelados os mistérios, isto é, os segredos, de Ésquilo, ou seja, de certo poeta; aquele, portanto, que fala tais coisas ignora o que faz, porque não sabe que isto é a revelação de segredos.

418. E dá outro exemplo quanto ao que é feito; como o arqueiro que quer mostrar a seu discípulo como se deve atirar e dispara algo, a saber, um dardo; tal pessoa também não sabe o que faz, porque não sabe que está disparando o dardo. Em seguida, dá um exemplo da ignorância daquilo que é a respeito de quê; como se alguém julgasse que seu filho é um inimigo que ataca a sua casa e o matasse, tal como certa mulher chamada Mérope matou seu filho; e assim fica claro que, em tal fato, o homem sabe o que faz, porque sabe que mata, mas não sabe a respeito de quem, porque não sabe que mata o filho.

419. Depois, dá um exemplo da ignorância do instrumento; como se alguém, num combate de lanças, usasse uma lança pontiaguda que julga estar embotada, isto é, pela remoção do ferro; ou se alguém julgasse que a pedra que usa é pedra-pomes.

420. Além disso, dá um exemplo da ignorância do fim; e diz que, se algum médico ou sangrador, ao ferir um homem por causa da saúde corporal, ou um mestre por causa da saúde espiritual, o matar, este tem ignorância do fim, não daquele que pretendia, mas daquele que decorre da obra; pois ignorava que a sua obra chegaria a tal fim.

421. Por último, dá um exemplo da ignorância do modo da ação; por exemplo, quando alguém julga que move a mão levemente para mostrar a outro como se deve golpear, como fazem os pugilistas, e golpeia com força; pois tal pessoa golpeia com força por ignorância.

422. Em seguida, quando diz: ***a respeito de todas estas coisas*** etc., mostra de que modo a ignorância das coisas mencionadas causa o involuntário.

E primeiro diz que, uma vez que a ignorância pode dar-se a respeito de qualquer uma das cinco coisas mencionadas que concorrem para a operação, parece agir contra a vontade ou involuntariamente aquele que ignora alguma das coisas mencionadas, não, porém, igualmente quanto a todas, mas principalmente se houver ignorância nas circunstâncias mais principais.

423. Segundo, em: *ora, as mais principais* etc., esclarece quais são as circunstâncias mais principais. E diz que as circunstâncias mais principais parecem ser aquilo em que se dá a operação, isto é, o objeto ou matéria do ato, e aquilo em vista do qual se age, isto é, o fim; porque os atos se especificam segundo os objetos, e, assim como a matéria é o objeto do ato exterior, também o fim é o objeto do ato interior da vontade.

424. Terceiro, em: ***dito involuntário segundo tal ignorância*** etc., mostra que a ignorância destas coisas não basta para o involuntário. E diz que, embora se diga involuntário segundo a ignorância das coisas mencionadas, ainda se requer para o involuntário que a operação seja acompanhada de tristeza e de arrependimento, como se disse acima.

Lição 4

Definition of the Voluntary

Ora, sendo o involuntário aquilo que se faz por força e por ignorância, o voluntário parecerá ser aquilo cujo princípio está no próprio agente, que conhece as coisas singulares em que se dá a operação. [425]

Pois talvez não se diga bem que sejam involuntárias as coisas que se fazem por ira ou por concupiscência. [426]

Pois, em primeiro lugar, nenhum dos outros animais agiria voluntariamente, nem as crianças. [427]

Em seguida, será que nada fazemos voluntariamente daquilo que se faz por concupiscência ou por ira? Ou fazemos as coisas boas voluntariamente, mas as más não voluntariamente? Mas isso é ridículo, havendo uma só causa. Ora, talvez seja inconveniente chamar involuntárias as coisas que se deve desejar. Pois é preciso irar-se em certos casos e desejar certas coisas, por exemplo, a saúde ou a instrução. [428]

Ora, parece que as coisas involuntárias são tristes, ao passo que as que se fazem segundo a concupiscência são deleitáveis. [429]

Além disso, em que diferem, quanto a serem voluntários, os pecados cometidos após reflexão e os cometidos por ira? Pois ambos devem ser evitados. [430]

Ora, parece que as paixões irracionais não são menos humanas. Por isso, também o são as operações do homem que procedem da ira e da concupiscência. Assim, é inconveniente considerar estas coisas involuntárias. [431]

425. *Ora, sendo o involuntário* etc. Depois que o Filósofo tratou do involuntário, aqui trata do voluntário.

E primeiro mostra o que é o voluntário;

segundo, exclui a respeito disso certo erro, em: ***pois talvez não se diga bem*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que, embora pareça que o involuntário se diz segundo a remoção do voluntário, todavia, se olharmos para as causas, algo se diz voluntário pela remoção daquilo que causa o involuntário, a saber, a violência e a ignorância; e, porque cada coisa é conhecida por sua causa, por isso ele transmite a definição do voluntário removendo as causas do involuntário. E diz que, sendo o involuntário aquilo que se faz por força imposta e por ignorância, como se disse acima, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio está no próprio agente, e assim se exclui a violência, contanto, porém, que o próprio agente conheça as circunstâncias singulares

que concorrem para a operação, e por isto se exclui a ignorância que causa o involuntário.

426. Em seguida, quando diz: ***pois talvez*** etc., exclui certo erro.

E primeiro o expõe. Alguns, com efeito, pensavam que nem tudo aquilo cujo princípio está dentro, mesmo com o conhecimento das circunstâncias, é voluntário; pode acontecer, com efeito, que aquele princípio que está dentro não seja o apetite racional que se chama vontade, do qual se denomina o voluntário, mas alguma paixão do apetite sensitivo, como a ira ou a concupiscência ou algo outro desse gênero. O que o Filósofo diz não estar bem dito. E deve-se notar que, porque as paixões do apetite sensitivo são excitadas pelas coisas exteriores apreendidas pelo sentido, este erro parece ser da mesma natureza que aquele que acima removeu, segundo o qual se dizia que as coisas exteriores impõem violência; mas aquilo devia ser dito ali, onde se tratava do violento cujo princípio está fora, ao passo que isto deve ser tratado aqui, onde se trata do voluntário cujo princípio está dentro, pois as paixões estão dentro de nós.

427. Segundo, em ***primeiramente, com efeito*** etc., refuta a mencionada opinião com cinco razões, das quais a primeira é a seguinte. Tudo o que os animais irracionais e também as crianças fazem, fazem-no segundo a paixão do apetite sensitivo, e não segundo o apetite intelectivo, porque carecem do uso da razão. Se, portanto, aquelas coisas que se fazem pela ira e pela concupiscência e pelas outras paixões do apetite sensitivo fossem involuntárias, seguir-se-ia que nem os animais irracionais nem as crianças agiriam voluntariamente. Ora, diz-se que agem voluntariamente, não porque ajam por vontade, mas porque agem por movimento próprio e espontaneamente, de tal modo que não são movidos por nada exterior; pois dizemos que é voluntário aquilo que alguém faz espontaneamente e por movimento próprio. Portanto, aquelas coisas que se fazem por causa da ira ou da concupiscência são voluntárias.

428. Põe a segunda razão em ***depois, se nada*** etc. Ela é a seguinte. Se aquelas coisas que se fazem por causa da ira ou da concupiscência não são voluntárias, ou isto é universalmente verdadeiro, ou é verdadeiro nas más ações, mas não nas boas, de modo que, a saber, as boas ações que alguém faz por paixão as faça voluntariamente, mas as más não voluntariamente; o que talvez dissessem por isto: que as boas ações concordam com a razão, à qual as más se contrariam, e a vontade está na razão. Mas este segundo caso parece ser ridículo, visto que há uma só causa de tudo o que o homem faz, sejam boas sejam más ações, a saber, a vontade; pois, por mais que cresça a ira ou a concupiscência, o homem não se lança a agir a não ser que sobrevenha o consentimento do apetite racional. Do mesmo modo, também parece inconveniente o primeiro caso, a saber, que alguém diga não serem voluntárias as boas ações, que é preciso apetecer mesmo segundo a paixão; pois àquilo que é preciso apetecer a razão induz por meio da vontade. Ora, é preciso irar-se em certos casos, como para reprimir os pecados, e do mesmo modo é preciso desejar certas coisas, como a saúde ou a instrução. Resta, portanto, ser falso que aquelas coisas que se fazem por causa da paixão não sejam voluntárias.

429. Põe a terceira razão em ***ora, parecem involuntárias*** etc. Ela é a seguinte. As coisas involuntárias são acompanhadas de tristeza. Mas aquelas que se fazem segundo a concupiscência fazem-se com deleite. Portanto, não são involuntárias.

430. Põe a quarta razão em ***além disso, em que diferem*** etc. Ela é a seguinte. Como acima se estabeleceu, os pecados que são voluntários são censuráveis e devem ser evitados, o que não se pode dizer dos involuntários, porque nem o homem pode evitá-los nem por causa deles é censurado. Mas, assim como os pecados que se cometem segundo a reflexão, isto é, por deliberação, devem ser evitados e são censuráveis, assim também os pecados que se cometem por causa da ira ou de outra paixão; pois o homem pode, por meio da vontade, resistir à paixão, donde, se por causa da paixão faz algo torpe, é censurado. Portanto, aquelas coisas que se fazem por paixão não diferem daquelas que se fazem por deliberação quanto a serem voluntárias.

431. Põe a quinta razão em ***ora, parecem*** etc. Ela é a seguinte. As paixões irracionais, isto é, do apetite sensitivo, parecem ser humanas, enquanto, a saber, o apetite sensitivo pode obedecer à razão, como acima se disse; portanto, também as operações que procedem da ira e da concupiscência e das outras paixões são humanas. Mas nenhuma operação involuntária é humana; pois não se atribuem ao homem as coisas que ele opera involuntariamente, nem para louvor nem para censura. É inconveniente, portanto, dizer que aquelas coisas que se fazem por paixão sejam involuntárias.

Lição 5

Choice

Determinados o voluntário e o involuntário, segue-se passar à escolha. Pois ela parece ser sobretudo própria da virtude, e os costumes julgam-se mais pela escolha do que pelas operações. [432]

A escolha, sem dúvida, parece ser algo voluntário, mas não é o mesmo, e sim o voluntário é mais amplo. [434]

Pois do voluntário participam também as crianças e os outros animais, mas não da escolha. [435]

E às coisas repentinas chamamos, na verdade, voluntárias, mas não segundo a escolha. [436]

Ora, os que dizem que ela mesma é a concupiscência ou a ira ou a vontade ou alguma opinião não parecem falar corretamente. [437]

Pois a escolha não é comum também aos irracionais. Mas a concupiscência e a ira o são. [438]

E o incontinente age, na verdade, desejando, mas não escolhendo; o continente, ao contrário, escolhendo, mas não desejando. [439]

E à escolha, na verdade, contraria-se a concupiscência, mas a concupiscência não se contraria à concupiscência. [440]

E a concupiscência é acompanhada de deleite e de tristeza, ao passo que a escolha não é nem triste nem deleitável. [441]

A ira, porém, ainda menos. Pois de modo algum aquelas coisas que se fazem por causa da ira parecem ser segundo a escolha. [442]

Mas tampouco é a vontade, ainda que pareça ser-lhe próxima. [443]

Pois a escolha não se dirige às coisas impossíveis, e, se alguém disser que as escolhe, parecerá, sem dúvida, insensato. A vontade, ao contrário, dirige-se às coisas impossíveis, como à imortalidade. [444]

E a vontade dirige-se também àquelas coisas que de modo algum poderiam ser realizadas por si mesmo, como a que algum simulador ou atleta vença. Mas ninguém escolhe tais coisas, e sim aquelas que julga poderem ser feitas por si mesmo. [445]

Além disso, a vontade dirige-se mais ao fim, ao passo que a escolha àquelas coisas que são para o fim. Por exemplo, queremos a saúde, mas escolhemos aquilo pelo qual seremos sãos; e queremos

ser felizes e o dizemos, mas dizer que escolhemos não é conveniente. [446]

E, em geral, a escolha parece dirigir-se àquelas coisas que estão em nosso poder. [447]

432. ***Determinados, porém, o voluntário*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca do voluntário e do involuntário, aqui determina acerca da escolha.

E primeiro determina acerca da própria escolha;

segundo, acerca do conselho, que se põe na definição da escolha, em: ***ora, deliberam sobre todas as coisas*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra que pertence à presente doutrina considerar a escolha;

segundo, investiga o que é a escolha, em: ***a escolha, sem dúvida, algo voluntário*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, depois de determinado acerca do voluntário e do involuntário, é consequente que se determine de passagem acerca da escolha, visto que, a saber, propõe brevemente aquelas coisas que são necessárias para considerar a escolha. Ora, que pertença a esta doutrina determinar acerca da escolha, prova-o por isto: que a escolha parece ser sobretudo própria da virtude, de que ao presente principalmente se trata.

433. E a razão disto manifesta-se por isto: que, uma vez que do hábito da virtude procede tanto a escolha interior quanto a operação exterior, os costumes virtuosos ou também viciosos julgam-se mais pela escolha do que pelas operações exteriores; pois todo virtuoso escolhe o bem, mas às vezes não o opera por causa de algum impedimento exterior, e o vicioso às vezes opera uma obra de virtude, não, porém, por escolha virtuosa, mas por temor ou por causa de algum fim inconveniente, como por causa da vanglória ou por causa de algo outro desse gênero. Donde é claro que pertence à presente intenção considerar a escolha.

434. Em seguida, quando diz: ***a escolha, sem dúvida*** etc., mostra o que é a escolha.

E primeiro investiga o seu gênero;

segundo, as suas diferenças, em: ***ora, os que dizem que ela mesma*** etc.;

terceiro, conclui a sua definição, em: ***que, pois, ou qual algo*** etc.

Ora, o gênero da escolha é o voluntário, porque se predica universalmente da escolha e é mais amplo. Donde diz primeiro que toda escolha é algo voluntário, mas a escolha e o voluntário não são totalmente o mesmo, e sim o voluntário é mais amplo. O que prova por dupla razão.

435. A primeira delas põe em: ***pois do voluntário*** etc. Ela é a seguinte. As crianças e os outros animais participam do próprio voluntário, enquanto, a saber, operam algo espontaneamente por movimento próprio, como acima se disse. Não participam, porém, da escolha, porque não operam

por deliberação, o que se requer para a escolha. Portanto, o voluntário é mais amplo do que a escolha.

436. Põe a segunda razão em: ***e as coisas repentinas*** etc. Ela é a seguinte. Aquelas coisas que fazemos repentinamente dizemos serem voluntárias, porque, a saber, o seu princípio está em nós; não se dizem, porém, ser segundo a escolha, porque, a saber, não se fazem por deliberação. Portanto, o voluntário é mais amplo do que a escolha.

437. Em seguida, quando diz: ***ora, os que dizem que ela mesma*** etc., investiga as diferenças da escolha, provando, a saber, que ela difere daquelas coisas com as quais parece convir. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, prova o proposto, em: ***pois não é comum*** etc.

Diz, portanto, primeiro que alguns disseram ser a escolha a concupiscência, porque, a saber, ambas importam um movimento do apetite para o bem. Alguns, porém, sustentaram ser a escolha a ira, talvez por isto: que em ambas há um certo uso da razão; pois o irado usa a razão enquanto julga que a injúria infligida é digna de vingança. Outros, na verdade, considerando que a escolha é sem paixão, atribuíram a escolha à parte racional, ou quanto ao apetite, dizendo ser ela a vontade, ou quanto à apreensão, dizendo ser ela uma certa opinião. E, simplesmente, nestes quatro compreendem-se todos os princípios dos atos humanos, que são: a razão, à qual pertence a opinião; o apetite racional, que é a vontade; o apetite sensitivo, que se divide no irascível, ao qual pertence a ira, e no concupiscível, ao qual pertence a concupiscência. Ora, o Filósofo diz que não parecem falar corretamente os que dizem ser a escolha alguma destas coisas.

438. Em seguida, quando diz: ***pois não é comum*** etc., prova o proposto.

E primeiro mostra que a escolha não é a concupiscência;

segundo, que não é a ira, em: ***a ira, porém*** etc.;

terceiro, que não é a vontade, em: ***mas tampouco é a vontade*** etc.;

quarto, que não é a opinião, em: ***nem, tampouco, a opinião*** etc.

Acerca do primeiro põe quatro razões.

A primeira delas é comum à concupiscência e à ira e é a seguinte. A concupiscência e a ira encontram-se comumente nos homens e nos animais irracionais. Mas nos irracionais não se encontra a escolha, como se disse. Portanto, a escolha não é nem a concupiscência nem a ira.

439. Põe a segunda razão em: ***e o incontinente*** etc. Ela é a seguinte. Se a escolha fosse a concupiscência, todo aquele que opera escolhendo operaria desejando, e ao contrário. Ora, isto é falso, porque o incontinente opera segundo a concupiscência, mas não segundo a escolha, porque não permanece propriamente na escolha por causa da concupiscência; o continente, ao contrário,

opera por escolha, mas não por concupiscência, à qual resiste pela escolha, como abaixo, no livro VII, se tornará claro. Portanto, a escolha não é o mesmo que a concupiscência.

440. Põe a terceira razão em: ***e à escolha, na verdade*** etc. Ela é a seguinte. A concupiscência contraria-se à escolha, a saber, naquele que é continente ou incontinente; pois um e outro escolhem, segundo a razão, o contrário daquilo que desejam segundo o apetite sensitivo. Em nenhum dos dois, porém, a concupiscência se contraria à concupiscência, porque toda a concupiscência de um e de outro tende ao mesmo, a saber, ao deleitável do sentido; não se deve, porém, entender que nenhuma concupiscência se contrarie a outra concupiscência, pois encontram-se concupiscências de contrários, como quando um deseja mover-se e outro repousar. Portanto, é claro que a escolha não é o mesmo que a concupiscência.

441. A quarta razão ele a apresenta ali: ***e o desejo concupiscível, na verdade*** etc. E é esta. O desejo concupiscível está sempre acompanhado de deleite, a saber, por causa da presença da coisa desejada, ou de tristeza, por causa de sua ausência; pois a toda paixão segue-se deleite e tristeza, como se estabeleceu no livro II. Mas a escolha não está necessariamente acompanhada de deleite ou de tristeza, pois pode ocorrer sem paixão alguma, pelo só juízo da razão. Logo, a escolha não é desejo concupiscível.

442. Em seguida, quando diz: ***a ira, porém*** etc., mostra que a escolha não é o mesmo que a ira. E diz que a escolha é ainda menos ira do que desejo concupiscível, porque, mesmo segundo a aparência, aquilo que é feito por causa da ira não parece ser feito segundo escolha, visto que, pela rapidez do movimento da ira, aquilo que se faz por ira é sumamente repentino; pois, ainda que na ira haja algum uso da razão, enquanto o irado começa a ouvir a razão que julga que a injúria deve ser vingada, todavia não a ouve perfeitamente determinar o modo e a ordem da vingança; por isso a ira exclui ao máximo a deliberação, que se requer para a escolha. Já o desejo concupiscível não opera tão repentinamente, e por isso aquilo que se faz segundo o desejo concupiscível não parece estar tão afastado da escolha quanto aquilo que se faz por ira.

443. Em seguida, quando diz: ***mas tampouco é vontade*** etc., mostra a diferença entre a escolha e a vontade.

E primeiro propõe aquilo que pretende;

segundo, prova o proposto, ali: ***pois a escolha, na verdade*** etc.;

terceiro, conclui a raiz da diferença entre a vontade e a escolha, ali: ***universalmente, porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que também a escolha não é vontade, embora pareça ser próxima da vontade; pois ambas pertencem a uma só potência, a saber, ao apetite racional, que se chama vontade, mas a vontade nomeia o ato desta potência enquanto ela se dirige ao bem absolutamente, ao passo que a escolha nomeia o ato da mesma potência referido ao bem enquanto pertence à nossa operação, pela qual somos ordenados a algum bem.

444. Em seguida, quando diz: ***pois a escolha, na verdade*** etc., prova o proposto por três razões, das quais a primeira é esta. A escolha, porque se refere à nossa operação, não se diz que seja de coisas impossíveis, e, se alguém disser que escolhe algo impossível, parecerá tolo. Mas a vontade,

porque considera o bem absolutamente, pode ser de qualquer bem, ainda que seja impossível, assim como alguém pode querer ser imortal, o que é impossível segundo o estado desta vida corruptível. Logo, a escolha e a vontade não são o mesmo.

445. A segunda razão ele a apresenta ali: ***e a vontade, na verdade, é*** etc. E é esta. A vontade de alguém pode versar sobre aquilo que não é feito por ele mesmo; assim, aquele que assiste a um duelo pode querer que vença algum hipócrita, isto é, alguém que representa um papel fingido, por exemplo, o que entra no campo como se fosse pugilista sem o ser, ou também que vença aquele que verdadeiramente é atleta. Mas ninguém escolhe tais coisas que são feitas por outrem, mas somente aquelas que julga poderem ser feitas por ele mesmo. Logo, a escolha difere da vontade.

446. A terceira razão ele a apresenta ali: ***além disso, a vontade*** etc. E diz que a vontade é antes do fim do que daquilo que é para o fim, porque aquilo que é para o fim queremos por causa do fim, e aquilo por causa do qual cada coisa é, isso é mais; mas a escolha é somente daquilo que é para o fim, e não do próprio fim, porque o fim é pressuposto como já predeterminado, ao passo que aquilo que é para o fim é buscado por nós como algo a ser disposto por nós em vista do fim. Assim como a saúde, que é o fim da medicação, queremos principalmente, mas escolhemos os remédios pelos quais somos curados; e igualmente queremos ser felizes, o que é o último fim, e dizemos que isto queremos, mas não convém dizer que escolhemos ser felizes. Logo, a escolha não é o mesmo que a vontade.

447. Em seguida, quando diz: ***universalmente, porém*** etc., apresenta a raiz de toda a diferença, à qual universalmente se referem todas as diferenças mencionadas. E diz que a escolha parece versar sobre aquilo que está em nosso poder. E esta é a causa por que ela não é das coisas impossíveis, nem daquilo que é feito por outros, nem do fim, que na maior parte das vezes nos é prefixado pela natureza.

Lição 6

Choice and Opinion

Tampouco será opinião. Pois a opinião parece versar sobre todas as coisas e não menos sobre as eternas e impossíveis do que sobre as que estão em nós. [448]

E divide-se em falsa e verdadeira, não em má e boa, ao passo que a escolha antes se divide nestas últimas. Universalmente, portanto, talvez ninguém diga que ela seja idêntica à opinião. [449]

Mas tampouco é idêntica a alguma opinião determinada. Pois, ao escolher coisas boas ou más, somos qualificados de certo modo, mas não ao opinar. [450]

E escolhemos aceitar ou fugir ou algo de tal gênero, mas opinamos o que uma coisa é, ou para que serve, ou de que modo; aceitar, porém, ou fugir não é muito objeto de opinião. [452]

E a escolha, na verdade, é louvada por ser daquilo que é preciso, antes, ou de modo reto, ao passo que a opinião é louvada por ser conforme a verdade. [453]

E escolhemos aquilo que sumamente sabemos ser bom, mas opinamos aquilo que não sabemos muito. [454]

E parece que não são os mesmos os que escolhem o melhor e os que opinam. Alguns, porém, opinam o que é melhor, mas por causa da malícia não escolhem o que é preciso. [455]

Se a opinião precede a escolha ou a segue, em nada importa; pois não é isto que pretendemos, mas se ela é idêntica a alguma opinião. [456]

Que é, então, ou de que gênero é, já que não é nenhuma das coisas ditas? Parece, na verdade, ser algo voluntário. Mas nem todo voluntário é objeto de escolha, e sim, certamente, o que é precedido de deliberação. Pois a escolha é acompanhada de razão e intelecto. E o próprio nome parece indicar que ela é algo preferido às demais coisas escolhíveis. [457]

448. ***Tampouco será opinião*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado que a escolha não é o mesmo que o desejo concupiscível nem que a ira, os quais pertencem ao apetite sensitivo, nem tampouco que a vontade, que pertence ao apetite racional, aqui mostra que ela não é o mesmo que a opinião, que pertence à própria razão.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra que a escolha não é o mesmo que qualquer opinião;

segundo, que não é o mesmo, em especial, que a opinião que versa sobre aquilo que deve ser operado por nós, ali: ***mas tampouco alguma determinada*** etc.;

terceiro, suscita certa dúvida que deixa sem solução, ali: ***se, porém, precede a opinião*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, segundo o que foi dito, fica claro que a escolha não é o mesmo que a opinião tomada universalmente.

E isto ele prova por duas razões, das quais a primeira é esta. A opinião pode versar sobre todas as coisas e não menos sobre as necessárias e impossíveis do que sobre as que estão em nosso poder, mas a escolha versa somente sobre aquilo que está em nós, como se disse. Logo, a escolha não é o mesmo que a opinião.

449. A segunda razão ele a apresenta ali: *e divide-se em falsa e verdadeira* etc. E é esta. Aquilo que se divide por diferenças diversas difere e não é o mesmo. Mas a opinião divide-se em verdadeira e falsa, porque pertence à faculdade cognoscitiva, cujo objeto é o verdadeiro, e não se divide em bom e mau, pelos quais se divide a escolha, que pertence à faculdade apetitiva, cujo objeto é o bem. E disto conclui que a escolha não é o mesmo que a opinião tomada universalmente, e isto é de tal modo manifesto que ninguém diz o contrário.

450. Em seguida, quando diz: ***mas tampouco alguma determinada*** etc., mostra que a escolha não é o mesmo que alguma opinião determinada, a saber, aquela que versa sobre aquilo que cai sob a nossa operação. E isto ele mostra por cinco razões, das quais a primeira é esta. Pelo fato de escolhermos coisas boas ou más somos ditos de certo modo qualificados, isto é, bons ou maus, mas não somos ditos bons ou maus pelo fato de opinarmos coisas boas ou más, ou verdadeiras ou falsas. Logo, a escolha não é o mesmo que a opinião que versa sobre as coisas escolhíveis.

451. A razão desta diferença é que alguém é dito bom ou mau não segundo a potência, mas segundo o ato, como se estabelece no livro IX da Metafísica, isto é, não pelo fato de ser capaz de operar bem, mas pelo fato de operar bem; ora, pelo fato de o homem ser perfeito segundo o intelecto, torna-se ele capaz de operar bem, mas não operante do bem, assim como aquele que tem o hábito da gramática, por isso mesmo é capaz de falar corretamente, mas, para que fale corretamente, requer-se que o queira, porque o hábito é aquilo pelo qual alguém age quando quer, como diz o Comentador no livro III do De anima; por onde fica patente que a boa vontade faz o homem operar bem segundo qualquer potência ou hábito que obedeça à razão; e por isso alguém é dito absolutamente homem bom pelo fato de ter boa vontade, mas, pelo fato de ter bom intelecto, não é dito homem bom absolutamente, e sim sob certo aspecto, por exemplo, bom gramático ou bom músico; e por isso, porque a escolha pertence à vontade e a opinião ao intelecto, é pela escolha que somos ditos bons ou maus, e não pela opinião.

452. A segunda razão ele a apresenta ali: ***e escolhemos, na verdade*** etc. E é esta. A escolha considera principalmente as nossas ações, pois escolhemos aceitar isto ou fugir ou qualquer outra coisa que pertença às nossas ações; mas a opinião considera principalmente as coisas, pois opinamos o que isto é, por exemplo, que é pão, ou para que serve, ou de que modo se deve usar dele; a opinião, porém, não versa principalmente sobre as nossas operações, por exemplo, que opinemos aceitar ou fugir de algo, porque as nossas ações são certos singulares contingentes e

que passam depressa, por isso o conhecimento ou a opinião delas não é muito buscado por causa da verdade que nelas há, mas somente por causa da obra. Logo, a escolha não é o mesmo que a opinião.

453. A terceira razão ele a apresenta ali: *e a escolha, na verdade, é louvada* etc. E é esta. O bem da escolha consiste em certa retidão, a saber, enquanto o apetite ordena retamente algo ao fim, e é isto que diz, que a escolha é antes louvada por ser daquilo que é preciso, como que retamente; mas a opinião é louvada por ser verdadeiramente de algo, e assim o bem e a perfeição da opinião é a verdade. Ora, aquilo cujas perfeições são diversas, também elas mesmas são diversas. Logo, a escolha não é o mesmo que a opinião.

454. A quarta razão ele a apresenta ali: ***e escolhemos, na verdade*** etc. E é esta. A escolha é com certa certeza, pois escolhemos aquilo que sumamente sabemos ser bom; mas a opinião é sem certeza, pois opinamos aquilo que não sabemos muito ser verdadeiro. Logo, não são o mesmo.

455. A quinta razão ele a apresenta ali: ***e parece*** etc. Pois, se a opinião e a escolha fossem o mesmo, seria preciso que fossem os mesmos aqueles que escolhem o melhor e aqueles que têm verdadeira opinião a respeito dele. Mas isto é patentemente falso; pois alguns opinam verdadeiramente, em geral, o que é melhor, mas por causa da malícia não escolhem o que é melhor, e sim o que é pior. Logo, a escolha e a opinião não são o mesmo.

456. Em seguida, quando diz: ***se, porém, precede*** etc., suscita certa dúvida, a saber, se a opinião precede a escolha ou se a segue. E diz que isto em nada importa para o proposto, porque agora não pretendemos determinar a ordem delas, mas somente se a escolha é o mesmo que alguma opinião. Deve-se saber, todavia, que a opinião, por pertencer à faculdade cognoscitiva, por si mesma falando, precede a escolha, que pertence à faculdade apetitiva, a qual é movida pela cognoscitiva. Por acidente, porém, acontece às vezes que a opinião segue a escolha, por exemplo, quando alguém, pela afeição àquilo que escolhe, muda a opinião que antes tinha.

457. Em seguida, quando diz: ***que é, então*** etc., mostra o que é a escolha. E diz que, como ela não é nenhuma das quatro coisas mencionadas, é preciso considerar o que ela é, segundo o gênero, ou de que gênero é, segundo a diferença. E quanto ao gênero, parece que seja algo voluntário. Todavia, nem todo voluntário é objeto de escolha, como se disse acima, mas o voluntário precedido de deliberação. E que esta diferença deva ser acrescentada, torna-o manifesto por isto: que a deliberação é ato da razão, e a própria escolha deve estar acompanhada de ato da razão e do intelecto. E isto parece *indicar por baixo*, isto é, assinalar ocultamente, o próprio nome dela, que significa que algo seja tomado de preferência às outras coisas; ora, isto pertence à razão que compara, para que uma coisa seja preferida às outras.

Lição 7

Counsel

Deliberam os homens acerca de todas as coisas, de modo que tudo seja deliberável, ou há certas coisas de que não há deliberação? [458]

Deve-se dizer, porém, que talvez não seja deliberável aquilo sobre o que deliberaria algum insensato ou insano, mas aquilo sobre o que deliberam os que têm bom intelecto. [459]

Ora, ninguém delibera acerca das coisas eternas, por exemplo, acerca do mundo, ou da diagonal e do lado, por serem incomensuráveis. [460]

Mas tampouco acerca daquilo que está em movimento, mas sempre se faz do mesmo modo, seja por necessidade, seja por natureza, seja por alguma outra causa, por exemplo, os solstícios e os nascimentos do sol. [461]

Nem acerca daquilo que ora se dá de um modo, ora de outro, por exemplo, as secas e as chuvas. [462]

Nem acerca daquilo que provém da fortuna, por exemplo, o achado de um tesouro. [463]

Mas tampouco acerca de todas as coisas humanas, por exemplo, nenhum dos lacedemônios delibera de que modo os citas deveriam melhor conduzir a vida. [464]

Pois nada disso se realizará por nós. [464]

Deliberamos, porém, acerca daquilo que está em nós e é operável. [465]

Ora, estas são as coisas que restam. Pois as causas parecem ser a natureza, a necessidade e a fortuna, e ainda o intelecto e tudo o que se faz pelo homem. E cada um dos homens delibera acerca daquilo que é operável por ele mesmo. [466]

E, na verdade, acerca das ciências exatas e por si suficientes não há deliberação, por exemplo, acerca das letras, pois não duvidamos de como se deve escrever. Mas há deliberação acerca de tudo o que é feito por nós. [467]

Todavia, não deliberamos sempre do mesmo modo acerca dessas coisas, por exemplo, acerca daquilo que pertence à medicina, aos negócios e à navegação, mais do que à ginástica, tanto quanto esta é menos certificada. E de modo semelhante acerca das demais artes. [468]

Mais, porém, acerca das artes do que das ciências; pois duvidamos mais acerca delas. [469]

É preciso deliberar sobre aquelas coisas que acontecem na maioria das vezes, mas cujo modo de acontecer é incerto. [470]

E sobre aquelas em que há indeterminação. [471]

Tomamos conselheiros nas coisas de importância, desconfiando de nós mesmos como não sendo suficientes para discernir. [472]

458. ***Deliberam, porém, sobre todas as coisas*** etc. Depois que o Filósofo tratou da eleição, aqui trata do conselho.

E primeiro do conselho em si mesmo;

segundo, por comparação com a eleição, ali: ***o que é deliberável, porém*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro mostra sobre quais coisas deve versar o conselho;

segundo, determina o modo e a ordem de deliberar, ali: ***não deliberamos, porém, sobre os fins*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro diz sobre o que versa a intenção;

segundo, executa o proposto, ali: ***sobre as coisas eternas, porém*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro propõe a questão que pretende tratar. E a questão é se os homens deliberam sobre todas as coisas, de modo que cada uma seja deliberável, ou se há certas coisas sobre as quais não há conselho.

459. Segundo, ali: ***deve-se dizer, porém, talvez*** etc., expõe a questão proposta. E diz que não se chama deliberável aquilo sobre o que às vezes delibera *algum insensato*, isto é, aquele que tem o uso da razão mas pervertido, *ou algum insano*, que carece totalmente do uso da razão; mas verdadeiramente se chama deliberável aquilo sobre o que deliberam os homens que têm o intelecto retamente disposto. Pois tais homens não deliberam senão sobre coisas que em sua natureza são tais que sobre elas se deve ter conselho, as quais propriamente se chamam deliberáveis; os insensatos, porém, às vezes deliberam também sobre aquelas coisas que em sua natureza são tais que sobre elas não se deve ter conselho.

460. Em seguida, quando diz: ***sobre as coisas eternas, porém*** etc., mostra sobre quais coisas há conselho.

E primeiro distinguindo as coisas segundo as suas causas;

segundo, distinguindo-as segundo quaisquer artes, ali: ***e, de fato, acerca de certas*** etc.;

terceiro, distinguindo-as segundo as condições das próprias coisas, ali: *é preciso, porém, deliberar* etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro mostra sobre quais coisas não há conselho;

segundo, conclui sobre quais há, ali: ***deliberamos, porém*** etc.;

terceiro, mostra que a conclusão se segue das premissas, ali: ***estas, porém, são as que restam*** etc.

Quanto ao primeiro, faz cinco coisas.

Primeiro diz que ninguém delibera sobre as coisas eternas, isto é, sobre aquelas que sempre são e sem movimento. Ora, tais são ou aquelas cujas substâncias não estão submetidas ao movimento, como as substâncias separadas e a própria universalidade do mundo, ou também aquelas que, embora quanto ao ser estejam em matéria móvel, contudo quanto à razão se abstraem de tal matéria, como são os entes matemáticos; por isso põe o exemplo da diagonal do quadrado e da sua costa, isto é, do seu lado, sobre os quais ninguém delibera se são comensuráveis.

461. Segundo, ali: ***mas nem sobre estas*** etc., diz que também ninguém delibera sobre aquelas coisas que, ainda que se movam, contudo o seu movimento é sempre uniforme, seja a uniformidade do seu movimento por necessidade e não por causa de alguma outra causa, como são as coisas necessárias por si mesmas, seja isto pela natureza dos corpos móveis, seja isto por causa de alguma causa separada, conforme se põem as substâncias imateriais que movem os orbes celestes, das quais aqui fala; por isso exemplifica com as voltas, isto é, com os movimentos circulares do sol e com os seus nascimentos.

462. Terceiro, ali: ***nem sobre aquelas que em outras ocasiões*** etc., diz que também não há conselho sobre aquelas coisas que consistem em movimento e na maioria das vezes se fazem do mesmo modo, embora às vezes, ainda que em menor número, aconteçam de outra maneira, como são as secas, que mais frequentemente acontecem no verão, e as chuvas, que mais vezes acontecem no inverno, ainda que às vezes aconteça de outro modo.

463. Quarto, ali: ***nem sobre aquelas que*** etc., diz que também não há conselho sobre aquelas coisas que se fazem pela fortuna, como acerca da descoberta de um tesouro. Pois, assim como aquelas coisas de que acima se tratou não provêm da nossa operação, assim as coisas fortuitas não podem provir da nossa premeditação, porque são imprevistas e fora da intenção.

464. Quinto, ali: ***mas nem sobre as coisas humanas*** etc., diz que não só os homens não deliberam sobre as coisas necessárias, naturais e fortuitas, mas nem sequer sobre todas as coisas humanas, assim como os lacedemônios não deliberam de que modo os citas, que estão muito distantes deles, devam da melhor maneira conduzir a sua vida.

E acrescenta uma razão comum que responde a todos os casos precedentes, quando diz: ***pois nenhuma delas se fará*** etc., a saber, porque nenhuma daquelas coisas que são necessárias, ou naturais, ou fortuitas, ou feitas por outros homens, se faz por nós.

465. Em seguida, quando diz: ***deliberamos, porém, sobre aquelas coisas*** etc., diz, como que concluindo das premissas, sobre quais coisas há conselho. E diz que deliberamos sobre as coisas operáveis que estão em nós, isto é, em nosso poder. Pois o conselho ordena-se à operação.

466. Em seguida, quando diz: ***estas, porém, são as que restam*** etc., mostra que isto se segue das premissas, a saber, porque, além das coisas precedentes sobre as quais se disse que não há conselho, restam somente estas, isto é, aquelas que estão em nós, sobre as quais dizemos haver conselho. E isto prova dividindo as causas. Pois parecem existir quatro causas das coisas, a saber: a natureza, que é o princípio do movimento, quer daquelas coisas que sempre se movem do mesmo modo, quer daquelas que na maioria das vezes conservam uniformidade de movimento; e a necessidade, que é causa daquelas coisas que sempre são do mesmo modo sem movimento; e a fortuna, que é a causa por acidente que age fora da intenção, sob a qual também se compreende o acaso; e, além destas causas, há ainda a causa do intelecto e tudo o mais que produz aquilo que se faz pelo homem, como a vontade, o sentido e outros princípios deste gênero. E esta causa diversifica-se segundo os diversos homens, de modo que cada homem delibera sobre aquelas coisas operáveis que podem ser feitas por ele mesmo; do que se segue que não há conselho sobre aquelas coisas que se fazem por outras causas, como se disse.

467. Em seguida, quando diz: ***e, de fato, acerca de certas*** etc., mostra sobre quais coisas pode haver conselho segundo as diversas artes operativas, segundo as quais operamos aquelas coisas que estão em nós.

E a respeito disto faz duas coisas.

Primeiro mostra acerca de quais artes há conselho e acerca de quais não. E diz que, acerca daquelas disciplinas operativas que têm modos certos de operar e são suficientes por si mesmas, de modo que o efeito da sua obra não depende do evento de algo extrínseco, acerca destas artes, digo, não há conselho, como acerca do escrever as letras. E a razão disto é que não deliberamos senão nas coisas duvidosas; ora, não há dúvida de como se deve escrever, porque é certo o modo de escrever e o efeito da escrita não depende senão da arte e da mão de quem escreve. Mas há conselho sobre todas aquelas coisas que se fazem por nós, isto é, naquelas em que é preciso que por nós se determine de que modo se façam, porque não são em si certas e determinadas.

468. Segundo, ali: ***não do mesmo modo, porém*** etc., mostra que sobre estas coisas não há conselho do mesmo modo, mas sobre algumas mais e sobre algumas menos.

E primeiro mostra esta diferença entre as artes operativas entre si. E diz que nem sempre deliberamos sobre aquelas coisas que por nós se determinam de modo semelhante, isto é, com dúvida igual, mas sobre algumas mais, as quais são menos determinadas e nas quais é preciso considerar mais coisas exteriores, como na arte da medicina, na qual é preciso atender à virtude da natureza daquele que é curado, e na arte do negócio, na qual é preciso atender às necessidades dos homens e à abundância das coisas vendáveis, e na arte de governar o navio, na

qual é preciso atender aos sopros dos ventos; e nestas deliberamos mais do que na arte ginástica, isto é, da luta ou do exercício, que tem modos mais certos e determinados, na medida em que as artes mencionadas são menos certas. E o mesmo se deve entender nas outras artes.

469. Segundo, ali: ***mais, porém*** etc., mostra a diferença quanto à necessidade do conselho entre as artes operativas e as ciências especulativas. E diz que temos mais necessidade de deliberar acerca das artes, a saber, operativas, do que acerca das disciplinas, a saber, especulativas, nas quais não há conselho quanto àquilo de que tratam, porque tais coisas provêm da necessidade ou da natureza, mas quanto ao seu uso, como, por exemplo, de que modo ou por qual ordem se deve nelas proceder. No que, contudo, é menos necessário deliberar do que nas ciências práticas, acerca das quais duvidamos mais por causa da grande variedade que ocorre nestas artes.

470. Em seguida, quando diz: ***é preciso, porém, deliberar*** etc., mostra sobre quais coisas deve versar o conselho, considerando as condições das próprias coisas. E a respeito disto põe três condições das coisas sobre as quais há conselho.

E primeiro diz que é preciso deliberar sobre aquelas coisas que acontecem mais frequentemente, mas que, por poderem acontecer de outro modo, é incerto de que maneira acontecerão. Pois, se alguém quisesse levar a conselho aquelas coisas que raríssimas vezes acontecem, por exemplo, se a ponte de pedra pela qual se deve passar cairá, nunca o homem faria coisa alguma.

471. Segundo, ali: ***e sobre aquelas em que*** etc., diz que é preciso deliberar sobre aquelas coisas em que não está determinado de que modo se deva agir. Pois o juiz não delibera de que modo deva sentenciar naquelas coisas que estão estabelecidas pela lei, mas talvez nos casos em que algo não está determinado pela lei.

472. Terceiro, ali: ***tomamos conselheiros, porém*** etc., diz que tomamos para nós outros para deliberar nas coisas grandes, como que não confiando em nós mesmos como sendo suficientes para discernir o que é preciso fazermos. E assim é evidente que o conselho não deve versar sobre quaisquer coisas mínimas, mas sobre as coisas grandes.

Lição 8

Method and Order of Taking Counsel

Não deliberamos, porém, sobre os fins, mas sobre aquelas coisas que se ordenam aos fins. Pois nem o médico delibera se curará, nem o retórico se persuadirá, nem o político se fará a paz, nem nenhum dos demais sobre o fim. [473]

Mas, estabelecendo algum fim, consideram de que modo e por quais meios ele será alcançado. E, se parece poder fazer-se por vários meios, consideram por qual deles se alcança mais facilmente e da melhor maneira; se, porém, se obtém por um só meio, de que modo se alcançará por este e este por qual outro, até que cheguem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta. [475]

Pois aquele que delibera parece investigar e resolver do modo dito, como no diagrama. Ora, parece que nem toda investigação é conselho, por exemplo a matemática, mas todo conselho é investigação. E aquilo que é último na resolução é primeiro na geração. [476]

E, se acaso descobrem que é impossível, desistem; por exemplo, se se necessita de dinheiro, mas não é possível fornecê-lo. Se, porém, parece possível, começam a operar. Ora, possíveis são aquelas coisas que se fazem por nós; pois as que se fazem pelos amigos, de algum modo se fazem por nós, porque o princípio está em nós. [477]

Investigam-se, porém, às vezes os instrumentos, às vezes o uso deles; e semelhantemente também nos demais casos, às vezes por qual meio, às vezes de que modo ou por que causa. [478]

Ora, parece, conforme se disse, que o homem é o princípio das operações. E o conselho versa sobre as coisas operáveis por ele mesmo. [479]

Ora, as operações se fazem por causa de outras coisas. Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas as coisas que são para os fins. [480]

Nem tampouco as coisas singulares, por exemplo, se isto é pão ou se foi digerido como convém ou preparado como convém. Pois isto pertence ao sentido. Se, porém, alguém sempre deliberasse, iria ao infinito. [481]

473. ***Não deliberamos, porém, acerca dos fins*** etc. Depois que o Filósofo mostrou acerca de que coisas há deliberação, aqui determina o modo e a ordem de deliberar. E porque a deliberação é uma certa investigação, a respeito disto faz três coisas:

primeiro, mostra o modo da investigação deliberativa;

segundo, seu efeito, ali: ***e se, na verdade, é impossível*** etc.;

terceiro, mostra o termo desta investigação, ali: ***parece, porém, que, assim como*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe o modo de deliberar;

segundo, esclarece algumas coisas que dissera, ali: ***pois quem delibera*** etc.

Ora, como a deliberação é uma certa investigação prática acerca das coisas operáveis, é necessário que, assim como na investigação especulativa se supõem os princípios e se investigam algumas outras coisas, assim também aconteça na deliberação.

Por isso, primeiro mostra o que se supõe na deliberação;

segundo, o que se investiga na deliberação, ali: ***mas, tendo posto o fim*** etc.

474. Deve-se considerar que, nas coisas operáveis, o fim está como princípio, porque do fim depende a necessidade das coisas operáveis, como se diz no II livro da *Física*; e por isso nas deliberações é preciso supor o fim. E isto é o que diz, que não deliberamos acerca dos fins, mas acerca daquelas coisas que são para os fins, assim como nas coisas especulativas não se investiga acerca dos princípios, mas acerca das conclusões. Ora, o que dissera esclarece por meio de exemplos, a saber, porque o médico não delibera se deve curar o enfermo, mas isto supõe como fim; nem tampouco o retórico delibera se deve persuadir, mas isto pretende como fim; nem tampouco o político, isto é, o governante da cidade, delibera se deve fazer a paz, a qual está para a cidade assim como a saúde para o corpo do homem, a qual consiste na conveniência dos humores assim como a paz na conveniência das vontades; e assim também nenhum dos outros que operam delibera acerca do fim.

475. Em seguida, quando diz: ***mas, tendo posto o fim*** etc., mostra acerca de que coisas e de que modo se faz a investigação da deliberação.

A respeito disto, põe três coisas.

A primeira delas é que, suposto algum fim, a primeira intenção dos que deliberam é como, isto é, por que movimento ou ação, se pode chegar àquele fim, e por que instrumentos é preciso mover-se ou agir para o fim, por exemplo, por cavalo ou por navio.

A segunda intenção, porém, é, quando a algum fim se pode chegar por várias coisas, sejam instrumentos ou ações, por qual delas se chega mais fácil e melhor; e isto pertence ao juízo, no qual algumas vezes alguns são deficientes, embora se saiam bem na descoberta dos caminhos para o fim.

A terceira intenção, porém, é, se acontecer que por um só instrumento ou movimento, ou por um de modo ótimo, se chegue ao fim, que se procure de que modo se chegue ao fim por meio deste; para o que se requer constância e solicitude. E se aquilo pelo qual se deve chegar ao fim não estiver à mão, é preciso investigar mais adiante por que meio se pode obtê-lo, e de modo semelhante acerca deste, até que se chegue à causa que ocorre primeiro no operar, a qual é

última na descoberta da deliberação.

476. Em seguida, quando diz: ***pois quem delibera*** etc., esclarece o que dissera por meio da semelhança com a investigação especulativa. E diz que, por isso, a causa que é primeira na operação é última na descoberta, porque aquele que delibera parece investigar, como foi dito, por certo modo de resolução, assim como no diagrama, isto é, na descrição geométrica na qual quem quer provar alguma conclusão é preciso que resolva a conclusão em princípios até que chegue aos primeiros princípios indemonstráveis. Ora, toda deliberação é uma questão, isto é, uma certa investigação, embora nem toda questão, isto é, investigação, seja deliberação, como a investigação matemática; pois somente a investigação acerca das coisas operáveis é deliberação. E porque quem delibera investiga de modo resolutivo, é necessário que sua investigação seja conduzida até aquilo que é primeiro na operação, porque aquilo que é último na resolução é primeiro na geração ou na operação.

477. Em seguida, quando diz: ***e se, na verdade*** etc., mostra o efeito da deliberação.

E primeiro mostra o proposto;

segundo, esclarece algumas coisas que foram ditas, ali: ***investiga-se, porém, algumas vezes*** etc.

Diz, pois, primeiro que, depois que a investigação da deliberação chegar àquilo que é preciso operar primeiro, se os que deliberam encontrarem que aquilo é impossível, desistem, isto é, abandonam todo aquele negócio como que desesperando; por exemplo, se para levar a cabo algum negócio o homem necessita de dinheiro para dar a alguns e não pode dá-lo, é preciso abandonar o negócio. Se, porém, parecer que é possível aquilo que foi encontrado por meio da deliberação, imediatamente começam a operar, porque, como foi dito, é preciso que seja primeiro na operação aquilo em que termina a investigação resolutiva da deliberação. Ora, diz-se que algo é possível a quem opera não somente segundo a própria potência, mas também segundo a potência de outros; por isso diz que são possíveis as coisas que se fazem por nós, sob as quais se compreendem as que se fazem pelos amigos, porque as coisas que se fazem pelos amigos de algum modo se fazem por nós, na medida em que o princípio delas está em nós, enquanto eles mesmos fazem isto por consideração a nós.

478. Em seguida, quando diz: ***investiga-se, porém*** etc., esclarece o que dissera, a saber, quais são aquelas coisas investigadas que algumas vezes se encontram impossíveis, e algumas vezes não. E diz que algumas vezes se investigam por deliberação os instrumentos, por exemplo, um cavalo ou uma espada, e algumas vezes a necessidade, isto é, a oportunidade, deles, isto é, de que modo é preciso usá-los; e assim também é nas demais artes, que algumas vezes se investiga por que meio algo se faz, e algumas vezes como ou por que motivo, coisas que pertencem à referida necessidade.

479. Em seguida, quando diz: ***parece, porém, que, assim como*** etc., mostra que há um termo ou parada na investigação da deliberação. E isto segundo três aspectos.

Primeiro, na verdade, da parte do próprio operante. Por isso diz que, como foi dito acima, o homem é princípio de suas operações. Ora, a deliberação de cada homem é acerca daquelas coisas que

são operáveis por ele mesmo. E por isso, quando a investigação da deliberação chega àquilo que o homem tem em seu poder para fazer, ali termina a deliberação.

480. Segundo, ali: ***as operações, porém*** etc., mostra que a deliberação tem termo ou parada da parte do fim. E diz que todas as operações se fazem por causa de outras coisas, isto é, dos fins. Por isso, acerca do próprio fim não há deliberação, mas acerca daquelas coisas que são para o fim. E assim fica claro que há parada na investigação da deliberação, tanto da parte do fim quanto da parte do agente, assim como nas demonstrações, tanto para cima quanto para baixo, como que da parte de um e outro extremo.

481. Terceiro, ali: ***nem tampouco as coisas singulares*** etc., mostra que há parada na investigação da deliberação da parte dos instrumentos singulares que usamos nas operações como certos meios para chegar ao fim. E diz que tampouco há deliberação acerca das coisas singulares, quais são, por exemplo, se aquilo que se propõe é pão, ou se está digerido, isto é, cozido, ou preparado como convém. Pois isto o sentido discerne.

482. Que, segundo estes três aspectos, haja parada nas deliberações, assim como também nas demonstrações, prova-o pelo impossível, porque, se alguém sempre deliberasse, isto iria ao infinito, o que não cai sob a razão e, por conseguinte, tampouco sob a deliberação, que é uma certa investigação raciocinativa, como foi dito.

Lição 9

A Comparison Between Counsel and Choice

Ora, o objeto da deliberação e o objeto da escolha são o mesmo, todavia o objeto da escolha já está determinado. [483]

Pois o que foi previamente julgado por meio da deliberação é objeto de escolha. Com efeito, cada um cessa de buscar como operará, quando reduzir a si mesmo o princípio, e este ao que é anterior. Pois isto é o que se escolhe. [484]

Ora, isto é manifesto também pelos antigos costumes políticos que Homero imitou. Pois os reis anunciavam ao povo as coisas que escolhiam. [485]

Sendo, porém, o objeto da escolha um objeto de deliberação desejável dentre as coisas que estão em nós, também a escolha será um desejo deliberado das coisas que estão em nós. Pois, julgando a partir da deliberação, desejamos segundo a deliberação. [486]

A escolha, portanto, foi agora definida por tipo, não como se costuma dizer, segundo a descrição plena, mas de modo universal; e foi dito acerca de que coisas ela é, e que é das coisas que são para os fins. [487]

483. ***Ora, o objeto da deliberação e o objeto da escolha*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca da deliberação de modo absoluto, aqui determina acerca da deliberação por comparação com a escolha.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, compara a deliberação com a escolha;

segundo, disto conclui o que é a escolha, ali: ***sendo, porém, o objeto da escolha*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, prova o proposto, ali: ***pois o que pela deliberação*** etc.

Compara, pois, primeiro a deliberação com a escolha de dois modos: de um modo, na verdade, quanto ao objeto ou matéria de ambas, em que convêm, e quanto a isto diz que é o mesmo o objeto da deliberação e o objeto da escolha, porque, a saber, tanto a deliberação quanto a escolha é acerca daquelas coisas que operamos por causa do fim; de outro modo, porém, quanto à ordem de ambas, e quanto a isto diz que, quando já foi determinado algo por meio da deliberação, então

primeiro se escolhe, como que precedendo a deliberação à escolha.

484. Em seguida, quando diz: ***pois o que pela deliberação*** etc., esclarece o que dissera. E primeiro, na verdade, por meio de uma razão tomada daquelas coisas que foram ditas acima acerca da deliberação. E diz que, por isso, a determinação da deliberação precede a escolha, porque é preciso que, depois da investigação da deliberação, siga o juízo acerca das coisas encontradas por meio da deliberação, e então primeiro se escolhe aquilo que antes foi julgado. E que o juízo da razão siga a investigação da deliberação, esclarece-o por isto, que cada um que investiga, deliberando, como deve operar, cessa de deliberar quando, resolvendo sua investigação, a conduz até aquilo que ele mesmo pode operar, e, se pode operar várias coisas, quando a reduzir ao anterior, isto é, àquilo que primeiro lhe ocorre operar. E isto é o que se escolhe, a saber, aquilo que primeiro ocorre operar. Por isso fica que a escolha pressupõe a determinação da deliberação.

484. Segundo, ali: ***ora, isto é manifesto*** etc., prova o que dissera por meio de um exemplo. E diz que isto, a saber, que a escolha siga a determinação da deliberação, fica claro pelos antigos costumes políticos, isto é, pelo costume das antigas comunidades civis, segundo o qual os reis não tinham poder dominativo sobre a multidão de modo que fizessem todas as coisas conforme lhes parecesse, mas eram governantes da multidão, à qual pertencia escolher aquelas coisas que haviam sido determinadas pelos príncipes na deliberação. E por isso diz que antigamente os reis anunciavam ao povo aquelas coisas que eles mesmos haviam escolhido pela determinação de sua deliberação, a saber, para que o povo escolhesse o que por eles havia sido determinado. E isto seguiu Homero, apresentando os príncipes dos gregos anunciando ao povo aquelas coisas que haviam determinado na deliberação.

486. Em seguida, quando diz: ***sendo, porém*** etc., mostra a partir das premissas o que é a escolha. E diz que, sendo o objeto da escolha nada mais que algo do número daquelas coisas que estão em nosso poder, o qual é desejado a partir da deliberação, é consequente que a escolha nada mais seja que o desejo daquelas coisas que estão em nosso poder, proveniente da deliberação; pois a escolha é ato do apetite racional que se chama vontade. Ora, por isso disse que a escolha é um desejo deliberado, porque, pelo fato de o homem deliberar, chega a julgar aquelas coisas que foram encontradas por meio da deliberação <...>, e este desejo é a escolha.

487. Por último, porém, mostra qual seja a referida definição dada acerca da escolha. E diz que agora a escolha foi definida por tipo, isto é, figuradamente, não segundo o que é costume determinar-lhe aquilo que é segundo a descrição plena, isto é, segundo a definição cujas partes singulares são investigadas, mas de modo universal foi transmitida a definição da escolha, e foi dito acerca de que coisas ela é, a saber, acerca daquelas coisas que estão em nós, e acima também foi dito que é das coisas que são para o fim, acerca das quais também há deliberação.

Lição 10

The Object of Willing

Ora, quanto ao querer, já foi dito que é acerca do fim. [488]

Parece, porém, a uns que ele é do bem por si, mas a outros que é do bem aparente. [489]

Ora, para os que dizem que o objeto da vontade é o bem por si mesmo, segue-se que não é objeto da vontade aquilo que quer quem não quer retamente. Pois, se for objeto da vontade, também será bem; será, porém, se assim acontece, algumas vezes mal. [490]

Por outro lado, para os que dizem que o objeto da vontade é o bem aparente, não há nada que seja por natureza objeto da vontade, mas para cada um o objeto da vontade é aquilo que lhe parece, e a diferentes homens parecem coisas diferentes, e, se assim acontece, coisas contrárias. [491]

Se, porém, estas conclusões não agradam, deve-se então dizer que, absolutamente e segundo a verdade, o objeto da vontade é o bem por si mesmo, mas para cada um é o que lhe parece bem. [492]

Com efeito, para o virtuoso é objeto da vontade aquilo que é tal segundo a verdade, mas para o perverso o que quer que aconteça. Assim como também nos corpos bem dispostos são sadias segundo a verdade as coisas que são tais, mas para os enfermos são outras; e do mesmo modo o amargo e o doce, o quente e o pesado, e cada uma das demais coisas. [493]

Pois o virtuoso julga retamente cada uma das coisas e em cada uma lhe aparece o verdadeiro. Com efeito, segundo cada hábito são próprios os bens e os deleitáveis. E talvez o virtuoso se distinga sobretudo por ver este verdadeiro em cada uma das coisas, sendo como que a regra e a medida delas. [494]

Ora, a muitos parece acontecer o engano por causa do prazer. Pois, não sendo um bem, parece bem. Desejam, portanto, o deleitável como bem, e a tristeza fogem como mal. [495]

488. ***Ora, a vontade, visto que se refere ao fim*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca do voluntário e da escolha, aqui determina acerca da vontade.

E a respeito disso faz três coisas:

primeiro, propõe o que é manifesto acerca da vontade;

segundo, introduz certa dúvida, ali: ***a alguns, porém, parece*** etc.;

terceiro, a resolve, ali: ***se, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que foi dito acima que a vontade é do próprio fim. E fala aqui da vontade enquanto nomeia o ato da potência da vontade, pois o ato de qualquer potência denominado a partir da própria potência olha para aquilo em que a potência primeira e por si tende, assim como a visão se diz ato da potência visiva em ordem às coisas visíveis; e deste modo o intelecto se diz a respeito dos primeiros princípios, aos quais primeira e por si se compara a potência intelectiva; por isso também a vontade se diz propriamente dos próprios fins, os quais, como certos princípios, primeira e por si olha a potência da vontade.

489. Em seguida, quando diz: ***a alguns, porém, parece*** etc., introduz certa dúvida. E a respeito disso faz três coisas.

Primeiro, com efeito, propõe opiniões contrárias acerca da vontade. E diz que a alguns parece que a vontade é daquilo que é bem por si; a outros, porém, parece que é daquilo que é bem aparente.

490. Segundo, ali: ***ora, acontece*** etc., refuta a primeira posição. E diz que, para os que dizem que nada é objeto da vontade, isto é, aquilo para o que a vontade se dirige, senão o que é bem por si, segue-se que não é objeto da vontade o que quer aquele que não quer retamente. Porque, segundo a posição deles, seguir-se-ia, se fosse objeto da vontade, que fosse bem; acontece, porém, algumas vezes que é mal. Não é, portanto, a vontade sempre do bem por si.

491. Terceiro, ali: ***por outro lado*** etc., refuta a segunda posição. E diz que, para os que dizem que o objeto da vontade é o bem aparente, segue-se que nada é objeto da vontade segundo a natureza, mas para cada um é objeto da vontade aquilo que lhe parece; a diversos, porém, parecem diversos objetos da vontade e algumas vezes contrários; assim como, se a cor não fosse visível, mas o que parece cor, seguir-se-ia que nada seria naturalmente visível. Isto, porém, é inconveniente, porque de qualquer potência natural há algum objeto naturalmente determinado. Não é, portanto, verdadeiro que a vontade seja do bem aparente.

492. Em seguida, quando diz: ***se, porém, estas coisas*** etc., resolve a sobredita dúvida.

E primeiro põe a solução segundo certa distinção. E diz que, se as ditas coisas inconvenientes que se seguem a ambas as sobreditas opiniões não são aceitas, deve-se dizer, distinguindo, que absolutamente e segundo a verdade o objeto da vontade é o bem por si, mas sob certo aspecto, isto é, por respeito a este ou àquele, é objeto da vontade aquilo que lhe parece bem.

493. Segundo, ali: ***com efeito, para o virtuoso*** etc., mostra a quem convém cada membro da distinção premissa. E diz que, para o virtuoso, é objeto da vontade aquilo que é objeto da vontade segundo a verdade, isto é, o bem absoluto; mas, para o perverso, isto é, o homem vicioso, é objeto da vontade o que quer que aconteça, isto é, o que quer que indeterminadamente lhe pareça bem. E aduz um exemplo nas coisas corporais: pois vemos que, para os homens cujos corpos estão bem dispostos, são sadias aquelas coisas que segundo a verdade são tais, mas para os enfermos são sadias algumas outras, a saber, as que são temperativas da malícia da sua compleição; do mesmo modo também o amargo e o doce segundo a verdade parecem assim àqueles que têm o gosto bem disposto, e as coisas quentes àqueles que têm o tato bem disposto, e bem julgam as coisas pesadas aqueles que têm a força corporal bem disposta, pois aos que são débeis até as coisas leves parecem pesadas.

494. Terceiro, ali: ***pois o virtuoso*** etc., manifesta o que dissera. E primeiro quanto aos virtuosos. E diz que o virtuoso julga retamente cada uma das coisas que pertencem às operações humanas e em cada uma lhe parece ser bem aquilo que verdadeiramente é bem. E isto porque a cada hábito parecem bens e deleitáveis aquelas coisas que lhe são próprias, isto é, aquelas que lhe convêm; ora, ao hábito da virtude convêm aquelas coisas que são segundo a verdade bens, porque o hábito da virtude moral se define por ser segundo a reta razão; e por isso aquelas coisas que são segundo a razão, que são absolutamente bens, lhe parecem bens. E nisto se distingue sobretudo o virtuoso dos outros, em que nas coisas singulares que se podem operar vê o que verdadeiramente é bem, como que sendo a regra e a medida de todas as coisas operáveis, porque, a saber, nelas se deve julgar algo bem ou mal conforme lhe parece.

495. Segundo, ali: ***a muitos, porém*** etc., manifesta o que dissera quanto aos perversos. E diz que a muitos, a saber, aos perversos, acontece o engano na discrição do bem e do mal principalmente por causa do prazer. Do qual acontece que desejem o deleitável, que não é bem, como se fosse bem, e fujam de algo que lhes é penoso, que em si é bem, como se fosse mal, porque, a saber, não seguem a razão, mas o apetite sensitivo.

Lição 11

Virtue and Vice Are Within Our Power

Sendo, pois, o objeto da vontade o fim, e sendo objeto de deliberação e de escolha aquilo que é para o fim, as operações que se referem a estas coisas serão segundo a escolha e voluntárias. Ora, as operações das virtudes referem-se a estas coisas. Portanto, também a virtude está em nós. [496]

Do mesmo modo, porém, também a malícia. Pois, naquelas coisas em que está em nós operar, também está em nós não operar; e naquelas em que está em nós não operar, também operar. Portanto, se operar o bem está em nós, também não operar o mal estará em nós; e se não operar o bem está em nós, também operar o mal estará em nós. [497]

Se, porém, está em nós operar os bens e os males, e do mesmo modo não os operar, e isto era ser bons e maus, então estará em nós ser honestos e perversos. [499]

Ora, dizer que ninguém é mau querendo nem bem-aventurado não querendo, isto em parte se assemelha ao falso e em parte ao verdadeiro; pois ninguém é bem-aventurado não querendo, mas a malícia é voluntária. [500]

Ou deve-se duvidar acerca do que agora foi dito, e não se deve dizer que o homem é princípio e gerador das operações, assim como também dos filhos? [501]

Se, porém, estas coisas parecem assim e não temos como reduzi-las a outros princípios além daqueles que estão em nós, cujos princípios também estão em nós, também estas coisas estão em nós e são voluntárias. [502]

Ora, isto parecem testemunhar tanto as coisas próprias que provêm dos particulares, como também os próprios legisladores: pois punem e castigam os que operam males, todos quantos não os operam por força ou por causa de uma ignorância de que eles mesmos não são causa, e os que operam bens honram, como que estimulando estes e proibindo aqueles. Ainda que, para aquelas coisas que não estão em nós nem são voluntárias, ninguém estimula a operar, como nada aproveitando persuadir antes da obra, por exemplo, a não se aquecer, ou não sofrer, ou não ter fome, ou qualquer outra coisa semelhante, pois nada menos padeceremos estas coisas. [503]

E, com efeito, punem também no próprio ignorar, se parece ser causa da ignorância. Por exemplo, aos ébrios dobrada repreensão; pois o princípio está nele mesmo, visto que é senhor de não se embriagar, e isto é causa da ignorância. E punem os que ignoram algo das coisas que estão nas leis, que é preciso saber e que não são difíceis. Do mesmo modo também nas outras coisas, todas quantas parecem ignorar por negligência, como estando neles mesmos não ignorar, pois são senhores de ser diligentes. [505]

496. ***Sendo, pois*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca do voluntário, da escolha, da deliberação e da vontade, que são princípios dos atos humanos, aqui aplica aquilo que foi dito aos vícios e às virtudes.

E a respeito disso faz três coisas:

primeiro, determina a verdade;

segundo, exclui um erro, ali: ***ora, dizer que ninguém querendo*** etc.;

terceiro, faz o epílogo daquilo que foi dito acerca das virtudes, ali: ***em comum, pois*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, segundo aquilo que foi dito, mostra que a virtude está em nós, isto é, em nosso poder;

segundo, mostra o mesmo acerca da malícia, ali: ***do mesmo modo, porém*** etc.;

terceiro, mostra a razão da consequência, ali: ***se, porém, está em nós*** etc.

Diz, pois, primeiro que, sendo a vontade do fim, e a deliberação e a escolha daquelas coisas que são para o fim, é consequente que as operações que se referem a estas coisas, a saber, àquelas que são para o fim, sejam segundo a escolha e, por consequência, que sejam voluntárias, porque a escolha é algo voluntário, como foi dito acima. Mas as operações das virtudes referem-se às coisas sobreditas. Portanto, são voluntárias. E, por consequência, é preciso que também a própria virtude seja voluntária e esteja em nós, isto é, existindo em nosso poder.

497. Em seguida, quando diz: ***do mesmo modo, porém*** etc., mostra o mesmo acerca da malícia, isto é, do vício oposto à virtude. E diz que, por semelhante razão, também a malícia é voluntária e existe em nós, porque as suas operações são tais. E o prova assim, porque, se operar está em nosso poder, é preciso também que não operar esteja em nosso poder, pois, se não operar não estivesse em nosso poder, seria impossível que não operássemos, e portanto seria necessário que operássemos, e assim operar não seria a partir de nós, mas por necessidade;

498. e do mesmo modo diz que, naquelas coisas em que não operar está em nosso poder, é consequente que também operar esteja em nosso poder, pois, se operar não estivesse em nosso poder, seria impossível que operássemos, e portanto seria necessário que não operássemos, e assim não operar não seria a partir de nós, mas por necessidade; assim, pois, deve-se dizer que, em quaisquer coisas em que a afirmação está em nós, também a negação, e inversamente. Ora, as operações das virtudes e dos vícios diferem segundo a afirmação e a negação, por exemplo, se honrar os pais é bem e ato de virtude, não honrar os pais é mal e pertencente ao vício; e se não furtar pertence à virtude, furtar pertence ao vício. Por isso é consequente que, se a operação das virtudes está em nós, como foi provado, também a operação do vício esteja em nós. E assim, por consequência, o próprio vício estará em nós, isto é, em nosso poder.

499. Em seguida, quando diz: ***se, porém, está em nós*** etc., atribui a razão da sobredita consequência, a saber, que, se as operações estão em nós, também os hábitos estão em nós. E diz

que, se está em nosso poder operar ou não operar bens ou males, como agora foi mostrado, visto que, por operar ou não operar o homem o bem ou o mal, se torna bom ou mau, como foi mostrado no livro II, é consequente que esteja em nosso poder ser honestos, isto é, bons, segundo o hábito da virtude, e perversos, segundo o hábito do vício.

500. Em seguida, quando diz: ***ora, dizer que ninguém*** etc., exclui um erro acerca das coisas sobreditas.

E primeiro exclui o próprio erro;

segundo, as suas raízes, ali: ***mas talvez tal*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, propõe a exclusão do erro;

segundo, sobre isto move uma dúvida, ali: ***ou acerca do que agora foi dito*** etc.;

terceiro, determina a verdade, ali: ***se, porém, estas coisas parecem*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que alguns disseram que ninguém é mau querendo, nem alguém é bem-aventurado ou bom não querendo; e o diziam porque a vontade por si tende para o bem, pois o bem é o que todas as coisas apetecem, e por consequência a vontade por si foge do mal. Diz, portanto, que uma destas afirmações parece verossimilmente ser falsa, a saber, que ninguém seja mau querendo, pois a malícia é algo voluntário; a outra, porém, parece ser verdadeira, a saber, que ninguém seja bem-aventurado ou bom não querendo.

501. Em seguida, quando diz: ***ou nas coisas agora ditas*** etc., suscita uma dúvida acerca do que foi dito. Pois se é verdade que as ações das virtudes e dos vícios são voluntárias e, por consequência, a virtude e a malícia, é claro ser verdadeiro o que agora foi dito. Mas porventura há alguém que creia dever-se duvidar do que foi dito, de modo que diga que o homem não é o princípio de suas próprias obras nem seu gerador ao modo pelo qual o pai é princípio dos filhos? Como se dissesse: "É de admirar se alguém disser isto."

502. Em seguida, quando diz: ***se, porém, estas coisas parecem*** etc., confirma a verdade.

E primeiro pela razão;

segundo pelos sinais, ali: ***a estas coisas, porém, parecem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, se estas coisas, a saber, a deliberação, a escolha e a vontade, que estão em nosso poder, parecem ser princípios de nossas operações, e não podemos reduzir nossas operações a outros princípios senão àqueles que estão em nosso poder, isto é, à deliberação e à escolha, segue-se que também nossas operações boas ou más estão em nosso poder, pois aquelas coisas cujos princípios estão em nosso poder também elas estão em nosso poder e são voluntárias.

503. Em seguida, quando diz: ***a estas coisas, porém, parecem*** etc., manifesta o proposto pelos sinais.

E primeiro naquelas coisas que manifestamente são voluntárias;

segundo naquelas que parecem ter algo de involuntário, ali: ***pois também no próprio ignorar*** etc.

Diz, portanto, primeiro que ao que foi dito, a saber, que as operações das virtudes e dos vícios estão em nós, parecem dar testemunho as coisas próprias que são feitas por cada uma das pessoas privadas; pois todo pai de família pune o filho ou o servo que age mal. E do mesmo modo dão testemunho as coisas que são feitas pelos legisladores que têm o cuidado da coisa pública: pois eles punem, mais levemente, ou atormentam, mais gravemente, aqueles que praticam males, contanto que não façam isto por violência ou por ignorância, ignorância da qual eles próprios não são causa (pois se agissem por força ou ignorância, suas obras não seriam voluntárias, como é evidente pelo que foi dito acima), donde é manifesto que os punem como quem age voluntariamente,

504. e do mesmo modo honram os que praticam bens voluntariamente, como que provocando pelas honras os bons ao bem e proibindo pelas penas os maus dos males. Ninguém, porém, provoca alguém a praticar aquelas coisas que não estão em nosso poder nem são voluntárias, pois em tais coisas a persuasão antes da obra é totalmente inútil; como se alguém persuadisse a outro a não se aquecer no verão ou a não sentir dor na enfermidade ou, subtraídos os alimentos, a não ter fome, ou se houver alguma outra coisa tal que não esteja em nosso poder, pois nem por isso, por causa da persuasão, sofreríamos menos estas coisas. Se, portanto, não somos provocados àquelas coisas que não estão em nós, mas somos provocados a fazer o bem e a evitar o mal, segue-se que estas coisas estão em nós.

505. Em seguida, quando diz: ***pois também no próprio ignorar*** etc., manifesta o mesmo naquelas coisas que parecem ter algo de involuntário. A ignorância, porém, causa o involuntário, como foi dito acima. Contudo, se nós próprios somos causa da ignorância, a ignorância será voluntária e por ela seremos punidos. Ora, alguém é causa da ignorância de dois modos. De um modo, diretamente, fazendo algo, como é evidente naqueles que se embriagam e por isso se tornam ignorantes; os quais devem ser censurados de dois modos: primeiro, porque se embriagaram; segundo, porque a partir da embriaguez cometeram algum pecado; pois o princípio da embriaguez está no poder do próprio homem, porque o homem é senhor de não se embriagar, isto é, tem isto em seu poder; a embriaguez, porém, é causa da ignorância e assim, por consequência, o homem é causa da ignorância.

506. De outro modo, o homem é causa da ignorância indiretamente, pelo fato de não fazer aquilo que deve fazer; e por isso a ignorância daquelas coisas que é obrigado a saber e pode saber é reputada voluntária, e por ela os homens são punidos, e isto é o que diz, que os legisladores punem os que ignoram aquilo que está estatuído pela lei, o que todos devem saber, como que não se deve furtar, e que não são coisas difíceis, como as sutilezas do direito que nem todos são obrigados a saber, porque nem sequer o poderiam. E o mesmo se dá também em outras coisas quaisquer que os homens parecem ignorar por negligência, pois estava em seu poder não ignorar;

pois são senhores, isto é, têm em seu poder, de ser diligentes e não negligentes.

Lição 12

Refutation of the Opinion That No One Is Voluntarily Evil

Mas talvez alguém seja tal que não seja diligente. [507]

Mas eles próprios são causa de se tornarem tais, vivendo de modo relaxado. E de serem injustos ou incontinentes: uns fazendo males, outros passando a vida em bebedeiras e em coisas tais. [508]

Pois as operações relativas a cada coisa fazem os homens tais. Isto, porém, é manifesto a partir dos que se exercitam para qualquer competição ou operação; pois aperfeiçoam-se operando. Ignorar, portanto, que a partir do operar acerca de cada coisa se formam os hábitos, é próprio de quem é quase insensível. [511]

Além disso, é irracional que quem faz coisas injustas não queira ser injusto, ou que quem comete estupro não queira ser incontinente. Se, porém, alguém, não sendo ignorante, pratica aquelas coisas das quais será injusto, será injusto querendo. [512]

Contudo, se, sendo injusto, o quiser, não descansará e se tornará justo. Pois nem o que está doente se torna são; e, se assim acontece, adoece querendo, vivendo de modo incontinente e desobedecendo aos médicos; então, portanto, estava nele não adoecer, mas, uma vez emitido o ato, já não. Assim como tampouco os que soltaram a pedra podem ainda retomá-la, mas contudo estava neles lançá-la e arremessá-la; pois o princípio está neles. Assim também tanto no injusto como no incontinente, desde o princípio estava neles não se tornarem tais, pelo que são voluntários; mas, uma vez tornados tais, já não está neles não o ser. [513]

Ora, não só as malícias da alma são voluntárias, mas em alguns também as do corpo, os quais também censuramos: pois os torpes por natureza ninguém censura, mas aqueles que o são por preguiça e negligência. Do mesmo modo, também acerca da debilidade e da torpeza e da cegueira: pois ninguém insultará o cego por natureza ou por enfermidade ou por golpe, mas antes terá compaixão dele; ao que, porém, o é por beber vinho ou por outra incontinência, todos certamente censurarão. Ora, das malícias que dizem respeito ao corpo, censuram-se as que estão em nós, mas as que não estão em nós, não. Ora, se é assim, também nas outras coisas que se censuram as malícias estarão em nós. [514]

507. ***Mas talvez alguém tal*** etc. Depois que o Filósofo excluiu o erro dos que dizem que ninguém é voluntariamente mau, aqui exclui as raízes deste erro.

E primeiro quanto à disposição interior a partir da qual alguém poderia ser inclinado ao mal contra a sua vontade;

segundo quanto à faculdade apreensiva pela qual algo é julgado bom ou mau, ali: ***se, porém, alguém disser*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe aquilo em que alguém poderia apoiar-se para sustentar o erro sobredito;

segundo reprova isto, ali: ***mas eles próprios são causa de se tornarem tais*** etc.

Ora, o Filósofo havia dito acima que está no poder do homem que alguém seja diligente ou negligente acerca de algo; mas alguém poderia negar isto, dizendo que alguém é naturalmente tal que não seja diligente, como vemos que os fleumáticos são naturalmente preguiçosos, os coléricos, porém, iracundos, os melancólicos tristes e os sanguíneos alegres, e conforme isto segue-se que não está no poder do homem ser diligente.

508. Em seguida, quando diz: ***mas eles próprios são causa de se tornarem tais*** etc., exclui o que foi dito. Para cuja evidência deve-se considerar que alguém pode ser dito de determinado modo de duas maneiras.

De um modo, segundo a disposição corporal, seja a que decorre da compleição do corpo, seja a que decorre da impressão dos corpos celestes, e a partir de tal disposição não pode ser imediatamente alterado o intelecto ou a vontade, que são potências totalmente incorpóreas, não usando de órgão corporal, como é evidente pelo Filósofo no III Da alma; pode, porém, por tal disposição seguir-se alguma alteração da parte do apetite sensitivo que usa de órgão corporal, cujos movimentos são as paixões da alma, e conforme isto, a partir de tal disposição, a razão e a vontade, que são princípios dos atos humanos, não são movidas mais do que a partir das paixões da alma, das quais acima, no livro I, se disse que são persuadíveis pela razão.

Outra, porém, é a disposição da parte da alma, que é um hábito a partir do qual a vontade ou a razão é inclinada na operação.

509. E por isso o Filósofo, postas de lado as disposições ou qualidades corporais, trata apenas da disposição dos hábitos. Acerca disto, portanto, faz duas coisas:

primeiro mostra que os hábitos da alma segundo os quais alguém é negligente ou injusto são voluntários, pelo fato de que por causa deles alguém é censurado;

segundo mostra que também os defeitos corporais que são censuráveis são voluntários, ali: ***não só, porém, as malícias da alma*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra que os hábitos da alma são voluntários quanto à sua geração;

segundo mostra que não são voluntários depois que já está completa a sua geração.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe o que pretende;

segundo prova o proposto, ali: ***pois as operações relativas a cada coisa*** etc.

510. Ora, deve-se considerar que os hábitos maus diferem assim como também os atos maus. Pois alguns são hábitos maus pelo fato de retraírem do bem agir; e quanto a hábitos deste gênero diz que os próprios homens são para si mesmos causa de se tornarem tais, isto é, não diligentes para o bem operar, por isto que vivem de modo relaxado, isto é, sem esforço para as boas operações. Outros hábitos maus, porém, são aqueles pelos quais alguém é inclinado ao mal agir, seja isto em prejuízo dos outros, seja em sua própria desordem; e quanto a isto diz que os homens são para si mesmos causa de serem injustos, enquanto fazem males aos outros, e incontinentes, enquanto conduzem a sua vida em bebidas supérfluas e em outras coisas deste gênero que pertencem aos deleites do tato.

511. Em seguida, quando diz: ***pois as operações relativas a cada coisa*** etc., prova o proposto. E primeiro por uma semelhança em outras coisas. Pois vemos que em cada coisa as operações fazem os homens tais, isto é, dispostos a operar coisas semelhantes. E isto é manifesto por aqueles que estudam e se dedicam a qualquer exercício, por exemplo, da luta ou da milícia, ou a qualquer operação; pois todos, pelo fato de operarem muitas vezes, tornam-se tais que podem fazer coisas semelhantes perfeitamente. Como, portanto, vemos isto acontecer em todas as coisas, isto parece ser próprio de um homem quase carente de sentido, que ignore que a partir das operações se geram os hábitos.

512. Segundo, ali: ***além disso, é irracional*** etc., mostra o mesmo por uma razão tomada da ordem do ato ao hábito. Pois se alguém quer alguma causa da qual sabe seguir-se tal efeito, segue-se que quer aquele efeito; e ainda que talvez não queira aquele efeito em si mesmo, contudo quer antes que aquele efeito exista a que a causa não seja. Assim como, se alguém quer caminhar no calor, sabendo de antemão que irá suar, segue-se que quer suar; pois, ainda que isto em si mesmo não queira, contudo quer antes sofrer o suor do que abster-se do caminho.

Pois nada impede que algo não seja em si mesmo voluntário e que contudo seja voluntário por causa de outra coisa, como a poção amarga por causa da saúde. Seria de outro modo, porém, se o homem não soubesse que tal efeito se seguiria de tal causa; por exemplo, se alguém caminhando pelo caminho cai entre ladrões, isto não se torna voluntário, porque não foi previsto. É manifesto, porém, que os homens que fazem coisas injustas se tornam injustos e os que cometem estupros se tornam incontinentes. Logo, é irracional que alguém queira fazer coisas injustas e não queira ser injusto, ou queira cometer estupros e não queira ser incontinente. Mas é manifesto que, se, não sendo ignorante, opera voluntariamente aquelas coisas das quais se segue que é injusto, voluntariamente será injusto.

513. Em seguida, quando diz: ***contudo, se o quiser*** etc., mostra que os hábitos maus não estão de todo sujeitos à vontade, depois que estão gerados. E diz que não é por que alguém se torna injusto voluntariamente que, sempre que quiser, deixará de ser injusto e se tornará justo. E isto prova por semelhança nas disposições corporais. Pois se houver alguém que, estando são, querendo caiu em enfermidade por isto que vive de modo incontinente, a saber, usando de alimento e bebida imoderados e não obedecendo aos médicos, no princípio estava em seu poder não adoecer; mas depois que emitiu a ação, a saber, tomado já o alimento supérfluo ou nocivo, já não está em seu poder não adoecer. Assim como aquele que arremessa a pedra pode não

arremessá-la, contudo não está em seu poder retomá-la depois que a arremessou, e todavia dizemos que soltar ou arremessar a pedra está no poder do homem, porque no princípio assim era. Assim também se dá com os hábitos dos vícios, porque no princípio está no poder do homem não se tornar injusto ou incontinente, donde dizemos que os homens são injustos e incontinentes querendo; ainda que, depois que se tornaram tais, já não esteja isto em seu poder, a saber, que imediatamente deixem de ser injustos ou incontinentes, mas para isto se requer grande empenho e exercício.

514. Em seguida, quando diz: ***não só, porém*** etc., mostra por semelhança com os defeitos corporais que os hábitos viciosos são voluntários. E diz que não só as malícias da alma são voluntárias, mas em alguns também os defeitos corporais, e a tais homens censuramos justamente: pois ninguém censura justamente os que são torpes naturalmente, mas apenas os que são torpes por causa de alguma negligência do devido cuidado. E do mesmo modo se dá com a debilidade ou com a cegueira: pois ninguém insultará justamente aquele que é cego de nascença ou por enfermidade ou por algum golpe, porque isto não é voluntário, mas antes por isto os homens têm compaixão deles. E assim é evidente que, das malícias ou defeitos corporais, são censurados aqueles que estão em nosso poder, mas não aqueles que não estão em nosso poder. Donde é manifesto que também nas outras coisas, isto é, naquelas que pertencem à alma, as malícias, isto é, os hábitos viciosos, que são censurados, estão em nosso poder.

Lição 13

Refutation of the Opinion That We Have No Faculty Cognoscitive of Good

Se, porém, alguém disser que todos desejam o bem aparente, mas não são senhores da imaginação, e sim, conforme cada um é, tal também lhe parece o fim. [515]

Se, portanto, cada um é de algum modo causa de seus próprios hábitos, também será de algum modo causa da imaginação. [517]

Se, porém, ninguém é para si causa daquilo que é fazer o mal, mas por ignorância do fim pratica estas coisas, julgando por elas que lhe será o melhor, e o desejo do fim não é espontâneo, mas é preciso que nasça como quem tem uma visão pela qual julga bem e desejará aquilo que segundo a verdade é bom, e é bem-nascido aquele em quem isto é bem inato, pois aquilo que é o máximo e o ótimo e que não é possível receber de outro nem aprender, mas tal como é inato tal o terá, e certamente ter isto inato bem e otimamente será uma perfeita e verdadeira boa índole. [521]

Se, pois, estas coisas são verdadeiras, em que a virtude será mais voluntária do que a malícia? Pois a ambos, tanto ao bom como ao mau, do mesmo modo o fim aparece e é fixado por natureza ou de qualquer modo, mas eles operam de qualquer modo referindo a estas coisas as demais. Ou, portanto, o fim, qualquer que seja, não aparece a cada um por natureza, mas também depende dele próprio, ou o fim é natural, mas, operando o virtuoso nas demais coisas de modo voluntário, a virtude é voluntária. Nada menos também a malícia certamente será voluntária, pois do mesmo modo existe também para o mau aquilo que por ele próprio há nas operações e no fim. Se, portanto, como se diz, as virtudes são voluntárias (pois também nós próprios somos concausas dos hábitos, tais como somos, e por sermos determinados, tais estabelecemos determinado fim), também as malícias certamente serão voluntárias, pois do mesmo modo. [524]

Portanto, tratamos das virtudes em geral e de seu gênero em esboço, mostrando que são meios-termos e que são hábitos. E dissemos de que são produzidas, a saber, que são operativas das mesmas coisas pelas quais elas próprias se produzem, e segundo elas mesmas. E dissemos que estão em nós e são voluntárias, de modo que a reta razão prescreve; mas as operações voluntárias não o são do mesmo modo que os hábitos, pois das operações somos senhores desde o princípio até o fim, conhecendo as circunstâncias particulares, ao passo que dos hábitos somos senhores apenas do princípio, mas o acréscimo que se dá em cada uma das etapas particulares não é conhecido, como acontece nas doenças; mas, porque estava em nós agir assim ou não assim, por isso são voluntários. [526]

Retomando, pois, o exame de cada virtude, diremos o que são, com que matéria se ocupam e de que modo operam; e ao mesmo tempo ficará manifesto também quantas são. E primeiro trataremos da fortaleza. [527]

515. ***Mas, se alguém disser*** etc. Depois que o Filósofo excluiu a raiz dos que sustentam que a malícia não é voluntária, do lado da disposição que inclina o apetite, aqui exclui outra raiz, do lado da potência cognoscitiva.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, propõe a referida raiz;

segundo, exclui-a, em: ***se, portanto*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que o bem move o apetite enquanto é apreendido; pois, assim como o apetite ou inclinação natural segue a forma naturalmente inerente, assim também o apetite animal segue a forma apreendida; portanto, para que algo seja desejado, exige-se previamente que seja apreendido como bem, e daí vem que cada um deseja aquilo que lhe aparece ser bom.

516. Pode, pois, alguém dizer que não está em nosso poder que isto nos pareça ou apareça bom, como se fôssemos senhores da fantasia, isto é, da aparição ou visão, mas que, tal como cada um é, tal fim lhe aparece, isto é, tal coisa lhe parece dever ser desejada como bem e fim; pois, segundo a própria forma, algo é conveniente a cada um, como ao fogo o ser levado para cima e à terra o ser levada para o meio. E assim vemos também nos animais que cada animal deseja algo como bem e fim segundo a disposição de sua natureza; por isso diversos animais têm diversos movimentos e operações, embora todos os animais de uma só espécie tenham movimentos e operações semelhantes. Ora, na espécie humana encontram-se diversos indivíduos com diversos movimentos e operações; por isso alguns julgaram que isto se deve à diversa disposição natural, pela qual a este parece bom isto e a outro aquilo, de modo que isto não está sujeito ao domínio ou poder do homem.

517. Em seguida, quando diz: ***se, portanto, para si*** etc., exclui a referida raiz. E a respeito disso faz três coisas:

primeiro, apresenta a razão que remove o que foi dito;

segundo, em contrário, acrescenta uma solução que a suprime, em: ***mas, se ninguém é causa para si*** etc.;

terceiro, refuta-a, em: ***se, pois, estas coisas são verdadeiras*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que algo pode aparecer bom a alguém de dois modos.

518. De um modo, em universal, como que por certa consideração especulativa; e tal juízo sobre o bem não segue alguma disposição particular, mas a força universal da razão que silogiza acerca das coisas operáveis, assim como também naquelas que são pela natureza; mas, porque as coisas operáveis são contingentes, a razão não é forçada a assentir a isto ou àquilo, como acontece nas demonstrativas, mas o homem tem em seu poder assentir a uma ou outra parte da contradição, como acontece em todas as coisas opináveis e sobretudo acerca das operáveis, nas quais se consideram muitíssimas coisas, segundo cada uma das quais algo pode ser julgado bom ou não

bom.

519. De outro modo, algo pode aparecer bom a alguém como que por conhecimento prático, por comparação com a obra a ser feita; e é deste tipo de juízo que o Filósofo agora fala. E ele pode ser proferido sobre algo, como sendo bom, de dois modos. De um modo, de sorte que algo pareça a alguém bom absolutamente e por si, e isto aparece bom segundo a noção de fim. De outro modo, de sorte que algo pareça a alguém bom não absolutamente e por si, mas enquanto agora.

520. Ora, como o apetite se inclina para algo de dois modos — de um modo segundo a paixão da alma, de outro modo segundo o hábito —, pela paixão acontece que algo seja julgado bom enquanto agora, como àquele que teme o naufrágio, por causa da paixão do temor, parece bom por ora lançar as mercadorias ao mar, e ao que concupisce parece bom fornicar; mas o juízo pelo qual o homem julga algo ser bom por si e absolutamente provém da inclinação do hábito, e disto se trata agora. E por isso diz que, visto que o homem de algum modo é causa de seu mau hábito por causa do costume de pecar, como foi mostrado, é consequente que ele mesmo seja também para si causa da fantasia que se segue a tal hábito, isto é, da aparição pela qual lhe parece que isto é bom por si.

521. Em seguida, quando diz: ***mas, se ninguém*** etc., apresenta a resposta do adversário que suprime o que foi dito. E diz que talvez alguém sustente que ninguém é para si causa de agir mal, mas que cada um faz isso por ignorância do fim, na medida em que julga alcançar algo ótimo por meio daquilo que opera mal; e que o homem deseje o fim devido não lhe provém por sua própria vontade, mas é preciso que isto lhe convenha desde o nascimento, de modo que, assim como o homem tem por seu nascimento a visão exterior pela qual julga bem as cores, assim também tenha por seu nascimento a boa disposição da visão interior pela qual julgue bem e deseje aquilo que é bom segundo a verdade; e assim deverá dizer-se que tem bom nascimento aquele em quem o referido juízo foi bem infundido desde o nascimento; pois parece ser perfeito e verdadeiramente bom o nascimento pelo qual nasce no homem, bem e otimamente, aquilo que é máximo e ótimo e que o homem não pode receber pelo auxílio ou ensino de outrem, mas é preciso que tenha tal coisa tal como lhe foi infundida pela natureza; portanto, que o homem tenha isto bem por seu nascimento torna o nascimento louvável por dupla causa: de um modo, pela excelência deste bem; de outro modo, pela impossibilidade de adquiri-lo de outra forma.

522. Deve-se, porém, considerar que esta parece ser a posição de certos matemáticos que sustentam que o homem, em seu nascimento, é disposto pela virtude dos corpos celestes a fazer isto ou aquilo. Posição que Aristóteles, no livro Da alma, atribui àqueles que não punham diferença entre o sentido e o intelecto; pois, se alguém disser, como ali se diz: *tal é* a vontade *nos homens qual a que o pai dos varões e dos deuses conduz no dia*, isto é, o céu ou o sol, seguir-se-á que a vontade, e a razão na qual está a vontade, seja algo corpóreo, como é o sentido; pois não é possível que aquilo que em si é incorpóreo seja movido por um corpo; e assim o intelecto e a vontade terão órgão corporal e em nada diferirão do sentido e do apetite sensitivo. Por isso também aqui põe a semelhança entre a visão sensitiva e a visão pela qual se julga a coisa.

523. Deve-se, pois, dizer que dos corpos celestes pode ser causada alguma disposição no corpo humano, pela qual se inclina o apetite sensitivo, cujo movimento é paixão da alma; por isso, pela inclinação dos corpos celestes o homem não tem inclinação a julgar que algo é bom absolutamente

e por si, como se dá pelo hábito eletivo da virtude e da malícia, mas a julgar que algo é bom enquanto agora, como se dá pela paixão. E o mesmo se deve dizer da inclinação que se dá pela compleição do corpo. Ora, agora não se trata do juízo pelo qual se julga algo bom pela paixão, porque a vontade pode não segui-lo, como foi dito, mas do juízo pelo qual se julga algo ser bom pelo hábito. Por isso essa resposta não exclui a razão de Aristóteles.

524. Em seguida, quando diz: ***se, pois, estas coisas são verdadeiras*** etc., exclui a referida resposta a partir da suposição daquilo que o adversário supunha. Pois o adversário supunha que a virtude era voluntária, o que negavam da malícia. E por isso, retomando aquilo que foi dito antes, e que até aqui ficou suspenso, diz que, se são verdadeiras estas coisas que agora foram ditas, a saber, que o desejo do fim está no homem por natureza, não há razão alguma pela qual a virtude seja mais voluntária que a malícia. Pois é semelhante a razão de que a ambos, isto é, tanto ao virtuoso quanto ao vicioso, o fim esteja por natureza, ou de qualquer outro modo lhe pareça, quanto à apreensão, e lhe esteja adjacente, quanto ao apetite. E, embora a operação da virtude e do vício não seja apenas acerca do fim, mas também acerca das coisas que são para o fim, todavia as demais coisas, isto é, as que são para o fim, os homens as operam referindo-as ao fim não por natureza, mas de qualquer modo que lhes pareça.

525. Portanto, quer se diga que o fim não parece a cada um ser tal por natureza, mas está junto dele, isto é, em seu poder, aderir a tal ou tal fim, quer também que o fim seja natural e que, operando nas demais coisas, o homem se torne voluntariamente virtuoso, a virtude será, contudo, voluntária. E semelhantemente a malícia, porque semelhantemente também compete ao vicioso aquilo que é para o fim nas operações, assim como ao virtuoso, do mesmo modo que também se comportam de modo semelhante quanto ao fim. Se, pois, como foi mostrado acima, as virtudes são voluntárias pelo fato de que nós somos causas dos hábitos pelos quais somos dispostos a fixar para nós tal fim, segue-se que também as malícias sejam voluntárias, porque semelhante é a razão de ambas.

526. Em seguida, quando diz: ***portanto, em geral*** etc., recapitula aquilo que foi dito acima.

E primeiro mostra o que já foi dito sobre as virtudes;

segundo, o que resta dizer.

Diz, pois, primeiro que se tratou das virtudes em geral e que seu gênero foi manifestado em esboço, isto é, figuradamente, quando se disse que são meios-termos, o que pertence ao gênero próximo, e que são hábitos, o que pertence ao gênero remoto sob o qual também se contêm os vícios. Disse-se também que as virtudes geram as mesmas operações pelas quais são causadas. Disse-se também que estão em nosso poder e que seguem a reta razão e que as operações voluntárias o são de modo diverso dos hábitos, porque nós somos senhores das operações desde o princípio até o fim, contanto que conheçamos as circunstâncias singulares, mas dos hábitos não somos senhores senão do princípio, ao passo que depois, ignorando-o nós, por meio de cada uma das operações se acrescenta algo na geração dos hábitos, como também acontece nas doenças causadas por atos voluntários, como foi dito acima; mas, porque desde o princípio estava em nosso poder agir assim ou não assim, por isso também os próprios hábitos se dizem voluntários.

527. Em seguida, quando diz: ***retomando, pois*** etc., mostra o que resta dizer. E diz que é preciso retomar novamente a consideração sobre as virtudes, para que digamos de cada virtude o que ela é, com que matéria se ocupa e de que modo opera; e assim também ficará manifesto quantas são as virtudes. E primeiro se tratará da fortaleza.

Lição 14

Fortitude

Que a fortaleza, portanto, é meio-termo acerca dos temores e das audácias, já antes foi dito. [528]

Ora, tememos as coisas terríveis. E estas são, para dizê-lo absolutamente, males. Por isso também definem o temor como expectativa do mal. Tememos, portanto, todos os males, como a má reputação, a pobreza, a doença, a inimizade, a morte. [530]

Pois não parece que o forte se ocupe de todos os males. [532]

Pois algumas coisas é preciso temer, e isso é bom, e não temer outras é mau; por exemplo, a má reputação: quem a teme é decente e recatado, quem não a teme é sem-vergonha. E este é dito por alguns forte por metáfora, pois tem algo de semelhante ao forte, visto que é impávido, como também o forte o é. [533]

Ora, a pobreza talvez não se deva temer, nem a doença, nem, universalmente, quaisquer coisas que não provêm da malícia nem de si próprio. Mas nem sequer quem é impávido acerca destas coisas é forte; e a este também o dizemos por semelhança, pois alguns, sendo tímidos nos perigos da guerra, são liberais e comportam-se com boa ousadia no gastar dinheiro. [534]

Nem tampouco, se alguém teme a injúria aos filhos ou à esposa, ou a inveja, ou algo semelhante, é tímido; nem, se ousa ser açoitado, é forte. [535]

Com que tipo de coisas terríveis, pois, se ocupa o forte? Acaso com as máximas? Pois ninguém suporta mais os perigos do que ele. Ora, a coisa mais terrível é a morte, pois é o fim, e nada mais parece existir para os mortos, nem bem nem mal. [536]

Não parecerá, porém, que o forte se ocupe da morte que ocorre em toda circunstância, como no mar ou nas doenças. Em quais, então? Acaso nas melhores? E tais são as que ocorrem na guerra. [537]

Pois é no máximo e ótimo perigo. [538]

E concordes com estas coisas são também as honras nas cidades e junto às monarquias. [539]

Principalmente, porém, será dito forte quem é impávido diante de uma boa morte e de tudo o que, sobrevindo de repente, traz a morte. E tais coisas são sobretudo as que se dão na guerra. [540]

Mas, além disso, também no mar e nas doenças é destemido quem é forte. Não, porém, do mesmo modo que os marinheiros; pois estes desesperam da salvação e desprezam tal morte, ao passo que aqueles têm boa esperança por causa da experiência. [541]

E semelhantemente agem com virilidade naquelas circunstâncias em que há fortaleza ou em que é bom morrer. Mas em tais formas de morte não existe nenhuma das duas coisas. [542]

528. ***Que a fortaleza, portanto, é meio-termo*** etc. Depois que o Filósofo tratou das virtudes morais em geral, aqui começa a tratar de cada uma em particular.

E primeiro trata das virtudes que se ocupam das paixões interiores;

segundo, da justiça, que se ocupa das operações exteriores, no livro V, em: ***quanto à justiça e à injustiça*** etc.

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

na primeira, trata das virtudes morais que se ocupam das principais paixões que dizem respeito à própria vida do homem;

segundo, trata das virtudes morais que se ocupam de certas paixões secundárias que dizem respeito aos bens exteriores do homem, no livro IV, em: ***digamos, pois, em seguida*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, trata da fortaleza, que se ocupa das paixões que dizem respeito às coisas destrutivas da vida humana;

segundo, trata da temperança, que se ocupa das paixões que dizem respeito àquelas coisas pelas quais a vida humana se conserva, a saber, os alimentos e os prazeres sexuais, em: ***depois disto, sobre a temperança*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro, investiga a matéria da fortaleza;

segundo, determina o modo de sua operação, em: ***mas o terrível não é o mesmo em todas as coisas*** etc.;

terceiro, determina algumas propriedades da virtude, em: ***mas quanto às audácias e aos temores*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, retoma o que ficou manifesto pelas premissas sobre a matéria da fortaleza, isto é, acerca de quais paixões ela se ocupa;

segundo, investiga os objetos daquelas paixões enquanto a fortaleza se ocupa delas, em: ***mas tememos*** etc.

529. Diz, portanto, que já foi dito acima, no livro II, que a fortaleza é uma certa mediania acerca dos temores e das audácias. Pois a fortaleza implica uma certa firmeza da alma pela qual a alma permanece imóvel diante dos temores dos perigos.

530. Depois, quando diz: ***mas tememos*** etc., investiga os objetos das paixões mencionadas segundo o modo pelo qual a fortaleza se ocupa delas, e especialmente da parte do temor, com o qual a fortaleza principalmente se ocupa, como se dirá adiante: ora, os objetos do temor e da audácia são os mesmos, pois aquilo mesmo que alguém foge por temor, outro ataca por audácia.

Acerca disto, portanto, faz três coisas:

primeiro, mostra quais sejam os objetos do temor;

segundo, mostra acerca de que gênero destes se ocupa a fortaleza, a saber, acerca do temor da morte, em: ***pois não acerca de todas as coisas*** etc.;

terceiro, mostra em especial acerca do temor de qual morte se ocupa a fortaleza, em: ***mas parecerá certamente*** etc.

531. Diz, portanto, primeiro que as coisas terríveis são aquelas que tememos, como que objetos do temor. Ora, deste gênero são, para dizê-lo universalmente, quaisquer males. Por isso também os filósofos definem o temor dizendo que é a expectativa do mal. E toma-se aqui a expectativa de modo comum, por qualquer movimento do apetite em direção a algo futuro, embora, contudo, a expectativa, propriamente falando, não seja senão do bem, assim como também não o é a esperança. É manifesto, portanto, que todos tememos alguns males, como a má opinião, isto é, a infâmia, que se opõe à honestidade; a carência, isto é, a pobreza, que se opõe aos bens da fortuna exterior; a enfermidade, a inimizade e a morte, que se opõem aos bens pessoais.

532. Depois, quando diz: ***pois não acerca de todas as coisas*** etc., mostra acerca do temor de quais males se ocupa a fortaleza.

E primeiro mostra acerca de quais não se ocupa;

segundo, conclui acerca de quais se ocupa, em: ***acerca de quais coisas terríveis, portanto*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas.

Primeiro, propõe o que pretende, a saber, que a fortaleza não parece ocupar-se do temor de todos os males.

533. Segundo, em: ***pois algumas coisas*** etc., prova o que se propõe.

E primeiro que a fortaleza não se ocupa do temor da infâmia. Pois o forte é louvado por não temer. Mas há certas coisas que é preciso temer para viver bem, e é bom temê-las, isto é, enquanto o próprio temor não só é necessário para conservar a honestidade, mas o próprio temor é também algo honesto; ao passo que o não temer tais males é um certo mal desonesto; como fica patente a respeito da infâmia, pois quem a teme é louvado como decente, isto é, comedido nos costumes, e

pudico, ao passo que aquele que não teme tal mal é censurado como impudico. Logo, fica patente que a fortaleza não se ocupa do temor de tais males. Contudo, às vezes aquele que não teme a infâmia é por alguns chamado, metaforicamente, de forte; o qual se assemelha ao forte enquanto é impávido.

534. Segundo, em: ***mas a carência*** etc., mostra que a fortaleza não se ocupa do temor da pobreza. E diz que a pobreza não se deve temer como se dizia acerca da infâmia, assim como também não a enfermidade, nem alguma daquelas coisas que não pertencem à malícia do homem, da qual ele próprio é causa. Pois em vão o homem teme aquelas coisas que não pode evitar; portanto, o homem deve temer acerca de tais coisas isto: não incorrer, por sua própria malícia, em alguma delas, porque assim o temor é útil para evitá-las, mas não de outro modo. E, contudo, embora não se deva temer tais coisas, aquele que é impávido acerca delas não é chamado forte, a não ser talvez por semelhança, porque não temer a pobreza parece pertencer a outra virtude, a saber, à liberalidade, por cujo ato alguns são louvados, enquanto ousam audazmente gastar dinheiro, os quais, contudo, nos perigos maiores, a saber, os bélicos, são chamados absolutamente tímidos. Não é, portanto, do temor da carência que se ocupa a fortaleza.

535. Terceiro, em: ***nem tampouco se alguém*** etc., mostra que a fortaleza não se ocupa de quaisquer temores dos males pessoais. E diz que o homem não é chamado tímido pelo fato de temer que alguém injurie ou inveje a si mesmo, ou aos filhos, ou à esposa, ou qualquer outra coisa deste gênero; nem tampouco alguém é chamado forte pelo fato de não temer ser açoitado, mas suportar audazmente os açoites, porque estas coisas não são as mais terríveis. Ora, alguém é chamado forte absolutamente pelo fato de ser forte acerca das coisas mais terríveis; ao passo que aquele que em algumas outras coisas é intrépido não é chamado forte absolutamente, mas naquele gênero.

536. Depois, quando diz: ***acerca de quais coisas certamente*** etc., mostra acerca do temor de quais males se ocupa a fortaleza. E diz que alguém é chamado absolutamente forte pelo fato de ser intrépido acerca daquelas coisas que são as mais terríveis. Pois a virtude se determina segundo o máximo da potência, como se diz no livro I Do céu; e por isso é preciso que a virtude da fortaleza se ocupe daquelas coisas que são as mais terríveis, de modo que ninguém suporte perigos mais do que o forte. Ora, entre todas as coisas, a mais terrível é a morte. E a razão disto é que ela é o termo de toda a vida presente, e nada, depois da morte, parece ser para o homem bem ou mal dentre aquelas coisas que pertencem à vida presente, que nos são conhecidas, pois aquelas coisas que pertencem ao estado das almas depois da morte não nos são visíveis; ora, é muito terrível aquilo pelo qual o homem perde todos os bens que conhece. Por isso parece que a fortaleza propriamente se ocupa do temor dos perigos da morte.

537. Depois, quando diz: *mas parecerá certamente* etc., mostra acerca do temor de qual morte se ocupa a fortaleza.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra acerca de que gênero de morte se ocupa a fortaleza;

segundo, mostra em que ordem ela se comporta também acerca de todos os gêneros de morte, em: ***mas principalmente*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, prova o que se propõe, em: ***pois no maior*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a fortaleza não se ocupa tampouco da morte que alguém suporta em qualquer acaso ou ocupação, como no mar ou na enfermidade, mas da morte que alguém suporta pelas coisas ótimas, como acontece quando alguém morre na guerra em defesa da pátria. E a mesma razão vale para qualquer outra morte que alguém suporta pelo bem da virtude, mas faz menção especial da morte na guerra, porque em tal empreendimento, mais frequentemente, os homens morrem pelo bem.

538. Depois, quando diz: ***pois no maior*** etc., prova o que se propõe de duas maneiras.

Primeiro, porque a morte que ocorre na guerra está no maior perigo, pois ali facilmente o homem morre; está também no ótimo perigo, porque tais perigos o homem suporta pelo bem comum, que é o ótimo, como se disse no livro I. Ora, a virtude se ocupa do máximo e do ótimo. Logo, a virtude da fortaleza se ocupa sobretudo da morte que ocorre na guerra.

539. Segundo, em: ***e são concordes*** etc., prova o mesmo pelo fato de que aos que morrem por tal morte, ou àqueles que corajosamente se expõem aos perigos de tal morte, são prestadas honras tanto nas cidades, que vivem em comunidade, quanto também nas monarquias, isto é, junto aos reis que dominam sozinhos, porque aos que combatem corajosamente na guerra eram prestadas algumas honras tanto em vida quanto depois da morte. Ora, a honra é o prêmio da virtude. Logo, a virtude da fortaleza é considerada acerca de tal morte.

540. Depois, quando diz: ***mas principalmente*** etc., mostra em que ordem se comporta a fortaleza acerca de todos os gêneros de morte.

E primeiro, de que modo se comporta no temer a morte;

segundo, de que modo se comporta na audácia que ocorre acerca de tais perigos, em: ***e semelhantemente agem virilmente*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas.

Primeiro, mostra acerca de que morte se ocupa principalmente a fortaleza. E diz que alguém é chamado forte principalmente pelo fato de se comportar impavidamente acerca da boa morte, assim como também toda virtude se ordena ao bem, e acerca dos perigos que trazem a morte, sobretudo se forem repentinos; pois naquelas coisas que é preciso realizar de repente mostra-se sobretudo que alguém opera por hábito, ao passo que em outras coisas alguém pode operar, por premeditação, coisas semelhantes àquelas que se fazem por hábito. Ora, são sobretudo tais, isto é, pertencentes ao bem e repentinos, os perigos bélicos. Por isso, o forte é intrépido principalmente

acerca destes.

541. Depois, quando diz: *mas ainda no mar* etc., mostra de que modo o forte se comporta impavidamente acerca das outras mortes. E diz que também, por consequência, tanto no mar quanto nas enfermidades o forte é intrépido, a saber, porque não fica estupefato nem se perturba por causa do temor de tais coisas. Contudo, os fortes são intrépidos no mar de modo diverso dos marinheiros: pois os fortes, ainda que não esperem salvar-se, contudo não temem, desprezando tal morte, pois não se importam tanto com ela a ponto de se comoverem desordenadamente; ao passo que os marinheiros são intrépidos nos perigos do mar enquanto esperam poder escapar bem por causa da experiência.

542. Depois, quando diz: ***e semelhantemente*** etc., mostra que a fortaleza não se ocupa principalmente apenas do temor da morte bélica, mas também das audácias de tais perigos. E diz que, semelhantemente, também os fortes agem virilmente atacando os perigos naquelas coisas em que a fortaleza é louvável ou nas quais é bom morrer, como ocorre nas coisas bélicas; pois é bom que o homem exponha a sua vida pelo bem comum. Mas nas mencionadas corrupções, isto é, na morte que ocorre no mar ou na enfermidade, nem a fortaleza é louvável nem da morte segue algum bem. Por isso, atacar audazmente tais perigos não pertence à virtude da fortaleza.

Lição 15

The Act of Fortitude

Ora, o terrível não é o mesmo em todas as coisas. Mas dizemos que algo é também acima do homem; isto, portanto, é terrível para todo aquele que tem intelecto. Ao passo que aquilo que é segundo o homem difere pela magnitude e naquilo que é o mais e o menos. E semelhantemente também as coisas ousáveis. [543]

Ora, o forte não fica estupefato, mas age como homem. Temerá, portanto, também tais coisas; mas, como é preciso e como a razão o determinar, suportá-las-á pelo bem, pois este é o fim da virtude. Ora, é possível temer estas coisas mais e menos, e ainda temer como terríveis coisas que não são terríveis. E dos pecados sucede que um consiste em temer o que não se deve, e outro em temer não como se deve, ou quando não se deve, ou algo de tal gênero. E semelhantemente também acerca das coisas ousáveis. [545]

Aquele, portanto, que suporta e teme as coisas que é preciso, e por aquilo que é preciso, e como é preciso, e quando é preciso, e semelhantemente também ousa, esse é forte. Pois segundo a dignidade e como a razão o determinar, o forte padece e opera. [547]

Ora, o fim de toda operação é aquele que é segundo o hábito. E para o forte a fortaleza é um bem, e tal é também o fim, pois cada coisa se determina pelo fim. É, pois, pelo bem que o forte suporta e opera as coisas que são segundo a fortaleza. [549]

Ora, dentre os que excedem, aquele que excede pela impavidez é inominado. Já foi dito por nós anteriormente que muitas coisas são inominadas. Ora, seria certamente alguém insano ou sem sensação de dor, se nada temesse, nem terremoto nem inundações, como dizem dos celtas. [551]

Ora, aquele que excede no ousar acerca das coisas terríveis é audacioso. Ora, o audacioso parece também ser soberbo e fingidor de fortaleza; assim, pois, como aquele se comporta acerca das coisas terríveis, assim este quer parecer; portanto, naquilo em que pode, imita-o. Por isso também muitos deles são audaciosos tímidos; pois, ousando nestas coisas, não suportam as coisas terríveis. [552]

Ora, aquele que excede no temer é tímido; pois teme tanto as coisas que não é preciso quanto como não é preciso, e todas as coisas de tal gênero o acompanham. É também deficiente no ousar, mas nas tristezas, excedendo, torna-se mais manifesto. [553]

Certamente, o desesperado é tímido, pois teme todas as coisas; o forte, ao contrário, pois no ousar é de boa esperança. [554]

Ora, é acerca dessas coisas que existem tanto o tímido quanto o audaz e o forte, mas comportam-se de modo diferente em relação a elas. Pois estes excedem e falham, enquanto aquele se

comporta de modo mediano e como é preciso. [555]

E os audazes lançam-se para frente e querem estar diante dos perigos antecipadamente, mas neles próprios recuam. Os fortes, porém, são vigorosos nas operações, mas antes permanecem tranquilos. [556]

Assim, pois, como foi dito, a fortaleza é uma mediania acerca das coisas que inspiram ousadia e das terríveis, das quais se falou, e ela deseja e suporta as coisas porque é bom fazê-lo ou porque é torpe não fazê-lo. Mas morrer fugindo da pobreza ou de um desejo ou de algo triste não é próprio do forte, mas antes do tímido; pois é moleza fugir das coisas laboriosas, e tal pessoa não suporta a morte porque é bom, mas fugindo de um mal. Assim, pois, a fortaleza é algo desse tipo. [557]

543. *Não é terrível em todas as coisas* etc. Depois que o Filósofo investigou a matéria da fortaleza, aqui determina acerca do ato dela.

E primeiro distingue o ato dela dos atos dos vícios opostos;

segundo determina acerca de certas coisas que têm ato semelhante ao da fortaleza, ali: ***dizem-se, porém, também outras*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro determina como os atos podem diversificar-se acerca da matéria acima investigada;

segundo mostra qual seja o ato próprio da fortaleza por comparação aos atos dos vícios opostos, ali: ***aquele, pois, que as coisas que é preciso*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro atribui a razão de diversificar os atos acerca da matéria mencionada;

segundo mostra como se diversificam, ali: ***o forte, porém, é imperturbável*** etc.

Diz, portanto, primeiro que não é a mesma coisa terrível para todos:

544. como o temor está no irascível, cujo objeto é o árduo, não há temor senão de algum mal que de algum modo está elevado acima da capacidade daquele que teme; por isso, algo é terrível para a criança que não é terrível para o homem já formado. Há, porém, algum mal que excede a capacidade humana, ao qual ela não pode resistir, como o terremoto, as inundações do mar e outras coisas desse tipo; por isso, um mal desse tipo é terrível para qualquer homem sábio que tem reto juízo do intelecto. Aquele terrível, porém, que é conforme o homem, como que não excedendo a sua capacidade de resistir, difere de dois modos:

de um modo segundo a diversa magnitude da coisa, por exemplo, é mais terrível se se reunirem muitos inimigos do que se poucos;

de outro modo segundo o mais e o menos, por exemplo, que odeiam mais ou menos ou se aproximam mais ou menos. E o que foi dito acerca das coisas terríveis deve-se dizer semelhantemente também acerca das coisas que inspiram ousadia, porque acerca do mesmo objeto estão o temor e a audácia, como acima foi dito.

545. A seguir, quando diz: *o forte, porém, é imperturbável* etc., mostra, segundo a razão mencionada, como se diversificam os atos acerca da matéria mencionada. E diz que, quando se diz que o forte não se perturba por causa do temor, deve-se entender conforme convém ao homem que, se tiver intelecto, temerá as coisas que estão acima do homem. Por isso, também o forte temerá tais coisas; contudo, no caso de necessidade ou de utilidade, suportará tais coisas como é preciso e como julgará a reta razão, que é própria do homem, isto é, de tal modo que, por causa do temor de tais coisas, não se afastará do juízo da razão, mas suportará coisas terríveis desse tipo, por maiores que sejam, por causa do bem, que é o fim da virtude.

546. Acontece, porém, às vezes que alguém teme mais ou menos as coisas terríveis que estão acima do homem, ou conforme o homem mais ou menos do que a razão julga; e ainda mais, acontece que teme como terríveis as coisas que não são terríveis; e nisto consiste o pecado do homem, que é contra a reta razão. E assim como a doença acontece no corpo pela desordem de qualquer humor, assim também o pecado contra a razão acontece na alma pela desordem de qualquer circunstância; por isso, acerca do temor às vezes se peca por isto, que alguém teme o que não é preciso temer, e às vezes por isto, que teme quando não é preciso temer, e o mesmo deve-se dizer das outras circunstâncias acima expostas. E o que foi dito acerca das coisas terríveis, deve-se entender também acerca das coisas que inspiram ousadia, das quais vale a mesma razão, como foi dito.

547. A seguir, quando diz: ***aquele, pois, que*** etc., mostra qual seja o ato da fortaleza por comparação aos vícios opostos.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro expõe o ato da virtude e dos vícios;

segundo compara a virtude com certas coisas que lhe parecem semelhantes, ali: ***e os audazes, com efeito, lançando-se para frente*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro determina o ato da virtude e dos vícios quanto ao temor e à audácia;

segundo quanto à esperança e ao desespero, ali: ***o que desespera, pois, alguém*** etc.;

terceiro conclui com um epílogo, ali: ***acerca dessas coisas, pois*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro determina o ato do virtuoso;

segundo os atos dos viciosos, ali: ***os que excedem, porém*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe o que pretende;

segundo esclarece algo que havia dito, ali: ***o fim, porém, de toda*** etc.

548. Diz, portanto, primeiro que aquele que suporta as coisas que é preciso suportar e foge por temor daquelas que é preciso evitar, e faz isto por causa daquilo pelo qual é preciso, e do modo pelo qual é preciso, e quando é preciso, chama-se forte; que também, semelhantemente, ousa as coisas que é preciso e por causa daquilo etc. E atribui a razão disto, dizendo que, porque o forte e virtuoso padece, por meio do temor, e opera, por meio da audácia, conforme é digno e conforme a reta razão dita; pois toda virtude moral é conforme a reta razão, como acima foi tratado.

549. A seguir, quando diz: ***o fim, porém, de toda*** etc., esclarece algo que havia dito, a saber, por causa de que é preciso que o forte opere. E diz que o fim de qualquer operação virtuosa é conforme a conveniência do próprio hábito; pois o hábito causado pelo costume move à maneira de uma natureza, pelo fato de que o costume é como que uma certa natureza, como se diz no livro Da memória. Ora, o fim último do agente natural que opera é o bem do universo, que é o bem perfeito, mas o fim próximo é imprimir a sua semelhança em outro, como o fim do quente é fazer coisas quentes por meio de sua ação. Semelhantemente, também o fim último da virtude que opera é a felicidade, que é o bem perfeito, como foi tratado no livro I, mas o fim próximo e próprio é que a semelhança do hábito exista em ato.

550. E isto é o que diz, que o bem que o forte pretende é a fortaleza, não certamente o hábito de fortaleza que já preexiste, mas a semelhança dele em ato, e isto também é o fim, porque cada coisa que existe por causa do fim é determinada em sua própria noção segundo o próprio fim, pois a partir do fim se toma a noção daquilo que é ordenado ao fim; e por isso o fim da fortaleza é algo pertencente à noção de fortaleza. Assim, pois, o forte suporta e opera por causa do bem, e isto na medida em que pretende operar as coisas que são conforme a fortaleza.

551. A seguir, quando diz: ***os que excedem, porém*** etc., determina os atos dos viciosos.

E primeiro daquele que falha no temer;

segundo daquele que excede no ousar, ali: ***aquele, porém, que no ousar*** etc.;

terceiro daquele que abunda no temer, ali: ***aquele, porém, que no temer*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, entre os vícios pertencentes ao excesso, é sem nome aquele que excede por impavidez, isto é, aquele que nada teme. Ora, acima foi dito que muitas coisas são sem nome, e isto acontece principalmente naquelas que raramente ocorrem; ora, tal impavidez raramente ocorre; pois não acontece senão em algum insano ou em alguém que não tem o sentido da dor, isto é, que nada tema, por exemplo, nem o terremoto nem as inundações nem algo do gênero, como se diz acontecer a certos que se chamam celtas, que é o nome de um povo. Aqui diz que ele é sem o sentido da dor, porque são as mesmas as coisas que tememos como futuras e

daquelas de que, quando presentes, nos doemos.

552. A seguir, quando diz: ***aquele, porém, que no ousar*** etc., trata daqueles que excedem no ousar. E diz que aquele que, acerca das coisas terríveis, excede no ousar, de modo que audazmente ataque as coisas terríveis além do que a razão dita, chama-se audaz. Há, porém, alguém que não é verdadeiramente audaz, mas o parece, a saber, o soberbo que finge ser forte; por isso, assim como o forte ou audaz se comporta acerca das coisas terríveis, assim o soberbo procura aparentá-lo, e por isso, quando pode sem perigo, imita as obras do forte ou do audaz. Por isso, muitos daqueles que parecem fortes ou audazes são tímidos porque, comportando-se audazmente naquelas coisas que têm pouco perigo, quando sobrevêm as coisas que são muito terríveis, não as suportam.

553. A seguir, quando diz: ***aquele, porém, que no temer*** etc., determina acerca daquele que excede no temer. E diz que tal se chama tímido, porque teme as coisas que não é preciso temer e do modo pelo qual não é preciso, e semelhantemente segundo as outras circunstâncias. E este mesmo que excede no temer falha no ousar, pois não há razão alguma pela qual alguém não ataque algumas coisas terríveis para destruí-las senão por causa do temor; mas a falta de temor pode existir sem a audácia de atacar, pois não se segue que todo aquele que não foge como é preciso invada mais do que é preciso; mas todo aquele que falha em invadir o que é preciso não o faz senão por causa do temor; e por isso separou a falta de temor do excesso de audácia, mas conjugou o excesso de temor à falta de audácia. E embora o tímido exceda no temer e falhe no ousar, contudo é mais manifesto por isto, que excede no temor das tristezas, do que por isto, que falha no ousar, porque a falta não é tão percebida quanto o excesso.

554. A seguir, quando diz: ***o que desespera, pois*** etc., mostra como as coisas mencionadas se relacionam com a esperança e o desespero. Para evidência disto deve-se considerar que o objeto da audácia e do temor é o mal, mas o objeto da esperança e do desespero é o bem; ora, o apetite tende ao bem por si, mas por acidente foge dele em razão de algum mal a ele associado; semelhantemente, também o apetite foge do mal por si; ora, aquilo que é por si é causa daquilo que é por acidente, e por isso a esperança, cuja função é tender ao bem, é causa da audácia, que tende ao mal que ataca; e pela mesma razão o temor, que foge do mal, é causa do desespero, que se afasta do bem. E por isso diz que o tímido é desesperado na medida em que teme falhar acerca de todas as coisas, ao passo que o forte, ao contrário, na medida em que ousa mostra-se ser de boa esperança.

555. A seguir, quando diz: ***acerca dessas coisas, pois*** etc., faz o epílogo do que foi dito, concluindo do que foi mencionado que acerca das paixões mencionadas estão tanto o tímido quanto o audaz e o forte, mas comportam-se de modo diferente em relação a elas. Pois o audaz e o tímido excedem e falham no ousar e no temer, mas o forte comporta-se de modo mediano nessas coisas e como é preciso, isto é, segundo a reta razão.

556. A seguir, quando diz: ***e os audazes, com efeito*** etc., compara a fortaleza com certas coisas semelhantes a ela.

E primeiro mostra a diferença do forte para o audaz;

segundo para aquele que suporta a morte para evitar alguns incômodos, ali: ***assim, pois, como foi dito*** etc.;

quanto aos tímidos, porém, não parecem convir em nada com os fortes, e por isso não se preocupa em atribuir a diferença entre eles. Diz, portanto, primeiro que os audazes, antes dos perigos, lançam-se para frente e querem, isto é, correndo a eles velozmente e ardentemente, porque se movem pelo ímpeto da paixão à margem da razão; quando, porém, estão nos próprios perigos, recuam, porque o movimento da paixão precedente é vencido pela dificuldade iminente. Mas os fortes, quando estão nas próprias operações difíceis, são vigorosos, porque o juízo da razão a partir do qual agem não é vencido por dificuldade alguma; mas antes de chegarem aos perigos permanecem tranquilos, porque não agem pelo ímpeto da paixão, mas pela deliberação da razão.

557. A seguir, quando diz: ***assim, pois, como*** etc., mostra a diferença do forte para aquele que suporta a morte para evitar incômodos. E diz que, como foi dito, a fortaleza é uma mediania acerca das coisas que inspiram ousadia e das terríveis, que são males, e nas quais foi dito, a saber, nos perigos de morte, e ela deseja operar virtuosamente e suporta tais perigos para que advenha algum bem, a saber, o honesto, ou para que fuja de algo torpe, a saber, o desonesto. Mas que alguém morra, lançando as mãos sobre si mesmo ou padecendo de bom grado a morte infligida por outro, para fugir da pobreza ou do desejo de alguma coisa que não pode ter ou de qualquer outra coisa que provoca tristeza, não pertence ao forte, mas antes ao tímido, por dupla razão:

primeiro, certamente, porque parece ser uma certa moleza de ânimo, contrária à fortaleza, o fato de alguém não poder suportar coisas laboriosas e tristes;

em segundo lugar, porque não suporta a morte por causa de um bem honesto, como o corajoso, mas fugindo de um mal penoso.

558. Por fim, conclui que, a partir do que foi dito, se pode saber o que é a fortaleza.

Lição 16

Acts of Civic and Military Fortitude

Dizem-se também outras conforme cinco modos. O primeiro é a política, pois é ela que mais se assemelha à verdadeira. Com efeito, os cidadãos parecem suportar os perigos por causa das repreensões e opróbrios estabelecidos pelas leis e por causa das honras. E por isso parecem ser muito corajosos aqueles entre os quais os medrosos são desonrados, e os corajosos, honrados. [561]

Tais homens também Homero apresenta, como Diomedes e Heitor: *Polidamas será o primeiro a lançar-me em rosto a repreensão*. E Diomedes: *Pois Heitor um dia dirá, arengando entre os troianos: o Tidida fugiu de mim*. [563]

Ora, esta assemelha-se sobretudo àquela de que antes se falou, porque se faz por causa da virtude; faz-se, com efeito, por causa do pudor e do desejo do bem. Pois faz-se em vista da honra e da fuga do opróbrio, que é algo torpe. [564]

Alguém poderá certamente incluir no mesmo grupo também os que são coagidos pelos príncipes; mas estes são piores, na medida em que agem assim não por pudor, mas por medo. E fogem não do que é torpe, mas do que é penoso. Pois os senhores os coagem, como Heitor: *Aquele que eu perceber temendo, afastado do combate, não lhe bastará fugir dos cães*. [565]

E os que dão ordens e batem naqueles que recuam fazem o mesmo; e também os que, de antemão, dispõem muros, fossos e coisas semelhantes; pois todos coagem. Ora, é preciso ser corajoso não por necessidade, mas porque é um bem. [566]

Parece também que a experiência acerca de cada coisa é uma certa fortaleza. Por isso, também Sócrates julgou que a fortaleza era ciência. E tais são uns em certas coisas, mas nas coisas da guerra são os soldados. Com efeito, parecem existir muitas coisas vãs na guerra, que estes sobretudo observaram; parecem, pois, corajosos, porque os outros não sabem quais elas são. Depois, podem ao máximo, pela experiência, atacar e não sofrer, e defender-se e ferir, sendo capazes de usar as armas e tendo tais coisas que serão as mais eficazes tanto para atacar quanto para não sofrer; assim como, portanto, os armados combatem contra os desarmados. E os atletas contra os inexperientes; pois também em tais combates não são os mais corajosos que mais combatem, mas os mais fortes e os que têm os melhores corpos. [567]

Ora, os soldados tornam-se medrosos quando o perigo se estende para além da medida e são inferiores em número e em preparativos. Pois são os primeiros a fugir, ao passo que os cidadãos, permanecendo, morrem. O que também aconteceu junto ao templo de Hermes; pois para estes é torpe fugir e a morte é mais preferível do que tal salvação, mas aqueles, desde o princípio, expunham-se ao perigo como se fossem mais fortes; quando, porém, o reconhecem, fogem, temendo mais a morte do que a torpeza. Mas o corajoso não é assim. [570]

559. *Dizem-se também outras conforme cinco modos* etc. Depois que o Filósofo determinou qual é o ato da verdadeira fortaleza e dos vícios opostos, aqui determina acerca de certas coisas que têm um ato semelhante à fortaleza, mas que ficam aquém da verdadeira fortaleza.

E isso acontece de cinco modos.

Com efeito, sendo a verdadeira fortaleza uma virtude moral, para a qual se requer saber e, por causa disso, escolher, pode alguém, ao exercer o ato de fortaleza, ficar aquém da verdadeira fortaleza de três maneiras.

De um modo, porque não age sabendo, e assim há um modo de não verdadeira fortaleza segundo o qual alguém é dito corajoso por ignorância.

De outro modo, porque alguém não age por escolha, mas por paixão, quer seja uma paixão que impele a enfrentar os perigos, como é a ira, quer seja uma paixão que aquieta o ânimo do medo, como é a esperança;

e segundo isso tomam-se dois modos de não verdadeira fortaleza.

560. De um terceiro modo, alguém fica aquém da verdadeira fortaleza pelo fato de que age, sim, por escolha, mas ou <não> escolhe aquilo que o corajoso escolhe, isto é, suportar os perigos, enquanto, por causa da perícia com as armas, julga não lhe ser perigoso combater na guerra, como se vê nos soldados; ou porque alguém escolhe suportar os perigos, mas não por aquele fim pelo qual o corajoso escolhe, mas por causa das honras ou das penas propostas pelos governantes das cidades.

561. Segundo isso, portanto, esta parte divide-se em cinco partes.

Na primeira parte, determina acerca da fortaleza política ou civil;

na segunda, acerca da fortaleza militar, ali: ***parece também que a experiência*** etc.;

na terceira parte, acerca da fortaleza que se dá pela ira, ali: ***e também o furor sobre a fortaleza*** etc.;

na quarta parte, acerca da fortaleza que se dá pela esperança, ali: ***nem tampouco os de boa esperança*** etc.;

na quinta, acerca da fortaleza que se dá pela ignorância, ali: ***parecem também corajosos os que ignoram*** etc.

Quanto ao primeiro, expõe três graus da fortaleza política.

Dos quais o primeiro é o daqueles que suportam os perigos por causa da honra;

o segundo, o daqueles que suportam por causa do medo das penas, ali: ***alguém poderá certamente*** etc.;

o terceiro, o daqueles que atacam e suportam as coisas perigosas por causa de uma coação presente, ali: ***e os que dão ordens*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas.

562. Primeiro, propõe este grau de fortaleza e diz que, uma vez que, além da verdadeira fortaleza, se dizem certas outras fortalezas conforme cinco modos, o primeiro lugar entre elas ocupa a fortaleza política, isto é, civil, pelo fato de que tal fortaleza se assemelha ao máximo à verdadeira. Com efeito, os cidadãos suportam os perigos para evitar as repreensões e os opróbrios que, conforme os estatutos das leis civis, são infligidos aos medrosos, e para alcançar as honras que, segundo as mesmas leis, são concedidas aos corajosos. E daí vem que, naquelas cidades em que se aplicam vitupérios aos medrosos e honras aos corajosos, encontram-se homens muito corajosos segundo esta fortaleza, e talvez também segundo a verdadeira, por causa do costume.

563. Segundo, ali: ***tais homens também*** etc., aduz exemplos de Homero, o qual, descrevendo a guerra de Troia, apresenta homens corajosos deste modo, isto é, por causa das honras ou dos vitupérios, como Diomedes da parte dos gregos e Heitor da parte dos troianos. Com efeito, apresenta Heitor dizendo estas palavras: *Polidamas*, isto é, um certo chefe dos troianos, *será o primeiro a lançar-me em rosto a repreensão*, isto é, o primeiro a repreender-me se eu não agir corajosamente. E Diomedes dizia, exortando-se a si mesmo a agir corajosamente: ***Heitor, arengando entre os troianos, dirá, louvando a si mesmo e vituperando-me, que o Tidida***, isto é, Diomedes, assim chamado pelo nome do pai, ***fugiu de mim***, ou seja, fugiu ou foi vencido.

564. Terceiro, ali: ***ora, esta assemelha-se*** etc., manifesta o que dissera, isto é, que esta fortaleza se assemelha ao máximo à verdadeira. E diz que esta fortaleza política se assemelha ao máximo àquela de que acima se disse que se faz por causa da virtude; pois esta fortaleza política se faz por causa do pudor, que é o medo do torpe, na medida em que alguém foge dos opróbrios, e se faz por causa do desejo do bem, isto é, do honesto, na medida em que esta fortaleza busca a honra, que é o testemunho da honestidade. E por isso, expondo isto, acrescenta que tal fortaleza se faz por causa da honra e por causa da fuga do opróbrio, que é algo torpe. Portanto, uma vez que a honra é algo próximo do bem honesto, e o vitupério, do torpe e desonesto, daí vem que esta fortaleza é próxima da verdadeira fortaleza, que visa o honesto e foge do desonesto.

565. Depois, quando diz: ***alguém poderá certamente*** etc., expõe o segundo grau da fortaleza política, que se dá por causa do medo da pena. E diz que ao mesmo modo de fortaleza política podem reduzir-se aqueles que são corajosos pelo fato de que são coagidos pelo medo das penas pelos príncipes da cidade; são, contudo, piores do que os precedentes, na medida em que não agem corajosamente por causa do pudor da torpeza, mas por causa do medo da pena. E isto é o que acrescenta: que não fogem do torpe, isto é, do desonesto, mas de algo penoso, isto é, doloroso ou danoso, do qual alguém se entristece. Pois, por isto, os senhores coagem os seus súditos a combater corajosamente, como, segundo Homero, Heitor ameaçava os troianos, dizendo: *aquele que eu perceber fugindo, afastado do combate*, isto é, sem que combata corajosamente, tratá-lo-ei tão mal que *não lhe bastará para fugir dos cães*.

566. Depois, quando diz: ***e os que dão ordens*** etc., expõe o terceiro grau da fortaleza política, isto é, na medida em que alguns são coagidos pelos príncipes presencialmente e não apenas pelo

medo das penas futuras. E isto é o que diz: que fazem o mesmo, por sua ação, os príncipes que ordenam aos súditos que não fujam do combate e que batem naqueles que recuam, e igualmente aqueles que, diante dos combatentes, para que não possam fugir, constroem muros e fossos e outros impedimentos semelhantes à fuga; pois todos os príncipes que fazem tais coisas coagem os súditos a combater. Mas aqueles que assim são coagidos não são verdadeiramente corajosos, porque é preciso que o virtuoso seja corajoso não por causa da necessidade que padece, mas por causa do bem da virtude.

567. Depois, quando diz: ***parece também que a experiência*** etc., determina acerca da fortaleza militar.

E quanto a isto faz duas coisas:

primeiro, mostra que os soldados <pela experiência estão aptos> a agir corajosamente;

segundo, compara a fortaleza militar com a política, ali: ***ora, os soldados tornam-se medrosos*** etc.

Diz, pois, primeiro que, em cada caso particular, a experiência parece ser uma certa fortaleza. Com efeito, em qualquer atividade age audaz e sem medo aquele que é experiente, como diz Vegécio no livro Da arte militar: *Ninguém hesita em fazer aquilo que confia ter aprendido bem*. E por isso Sócrates julgou que a fortaleza era uma certa ciência, que também se adquire pela experiência; julgou também que todas as outras virtudes eram ciências, mas disto se tratará adiante no livro VI. Assim, portanto, uma vez que alguns são corajosos pela experiência em certas outras coisas, nas coisas da guerra os soldados são corajosos pela experiência.

568. Disto seguem-se duas coisas.

A primeira delas é que, nas guerras, há muitas coisas vãs, que incutem terror aos inexperientes, embora tenham pouco ou nenhum perigo, como o estrondo das armas, o choque dos cavalos e outras coisas semelhantes, as quais os soldados sobretudo observaram, pela experiência, não serem terríveis; por isso parecem corajosos quando sem medo se lançam contra tais coisas que aos outros, isto é, aos inexperientes, parecem perigosas, porque não sabem quais elas são.

Em segundo lugar, seguem-se da experiência que podem atacar, isto é, ferir os adversários, e não sofrer, isto é, não ser feridos por eles, defendendo-se, a saber, dos golpes e ferindo os outros, na medida em que têm capacidade para bem usar as armas e têm outras coisas semelhantes que são eficazes para que eles próprios possam ferir os outros sem serem feridos; por isso é manifesto que eles combatem contra os outros como os armados contra os desarmados, pois como que desarmado parece aquele que não pode usar as armas ou não sabe.

569. E o mesmo se dá com os atletas, isto é, os pugilistas fortes e instruídos, em relação aos inexperientes, isto é, aos rústicos inábeis; porque em tais combates, a saber, dos atletas, não são os que mais podem combater os mais fortes, mas aqueles que são poderosos segundo a força corporal, por terem corpos bem dispostos.

570. Depois, quando diz: ***ora, os soldados tornam-se medrosos*** etc., compara a fortaleza militar com a política. E diz que os soldados agem corajosamente enquanto não veem o perigo iminente, mas quando o perigo excede a perícia que têm nas armas e quando não têm consigo o número nem os outros preparativos de guerra, então tornam-se medrosos. E então são os primeiros a fugir, pois não eram audazes por outra coisa senão porque julgavam que o perigo não lhes era iminente, e por isso, quando veem o perigo, são os primeiros a fugir; mas aqueles que são corajosos civilmente, permanecendo nos perigos, morrem. Como aconteceu num certo lugar em que, tendo os soldados fugido, os cidadãos permaneceram, porque os cidadãos reputavam torpe fugir e preferiam mais a morte do que salvar-se pela fuga, mas os soldados, desde o princípio, expunham-se aos perigos como que julgando-se mais poderosos, mas depois que reconheceram que os adversários eram mais poderosos, fugiram, temendo mais a morte do que a torpe fuga. Não é, porém, assim com o corajoso, que teme mais a torpeza do que a morte.

Lição 17

Counterfeit Fortitude

E também confundem o furor com a fortaleza. Com efeito, parecem corajosos também os que agem por furor, assim como as feras se lançam sobre os que as ferem, porque também os corajosos têm certa aparência de furor; pois o furor é o mais impetuoso diante dos perigos. Por isso também Homero: *infunde vigor ao furor*, e: *desperta o vigor e o furor*, e: *e por ambas as narinas exalava um vigor áspero e o sangue fervia*. Pois todas essas expressões parecem significar o levantar-se e o ímpeto do furor. [572]

Os corajosos, portanto, agem por causa do bem, mas o furor coopera com eles. [573]

Ora, as feras agem por causa da tristeza, isto é, por serem feridas ou por temerem, pois, se estivessem na floresta ou no pântano, não avançariam. De modo algum são corajosas as feras impelidas ao perigo pela dor e pelo furor, sem prever nenhum dos perigos. Porque, assim, também os asnos famintos seriam corajosos, pois, ainda que golpeados, não desistem do pasto. Mas também os adúlteros, por causa da concupiscência, realizam muitas coisas audaciosas. De modo algum são corajosas as coisas impelidas ao perigo pela dor ou pelo furor. Ora, aquilo que se dá por causa do furor parece ser o mais natural, e, quando lhe é acrescentada a escolha e o fim em vista do qual se age, é fortaleza. [574]

E, com efeito, os homens irados sentem dor, mas ao punir se deleitam. Ora, os que por causa disto combatem são combatentes, mas não corajosos; pois não agem por causa do bem nem conforme a razão, mas por causa da paixão. Têm, contudo, algo de semelhante. [576]

Nem tampouco os que são de boa esperança, por serem diferentes, são corajosos, pois confiam nos perigos por terem, muitas vezes, vencido a muitos. [577]

São, porém, semelhantes, porque ambos são audazes. Mas os corajosos são audazes pelas razões já ditas, ao passo que estes o são por julgarem-se melhores e por nada haverem de sofrer. E o mesmo fazem também os embriagados, pois tornam-se de boa esperança. Quando, porém, não lhes acontecem tais coisas, fogem. Ora, era próprio do corajoso suportar as coisas que são e parecem terríveis ao homem, porque é um bem, ou porque não fazê-lo é torpe. [578]

Por isso parece ser próprio do mais corajoso permanecer destemido e imperturbável diante dos temores repentinos, mais do que diante dos previstos de antemão. Pois isto provém mais do hábito, uma vez que provém menos da preparação; com efeito, as coisas previstas alguém pode antecipadamente escolhê-las por razão e reflexão, ao passo que as repentinas se enfrentam segundo o hábito. [579]

Também os ignorantes parecem ser corajosos, e não estão longe daqueles que têm boa esperança; são, porém, inferiores enquanto não têm nenhuma dignidade, ao passo que aqueles a têm. Por isso

estes últimos permanecem por algum tempo, mas aqueles, uma vez enganados, se percebem que a coisa é diferente do que suspeitavam, fogem. Foi o que sofreram os Argivos, ao cair sobre os Lacônios como se fossem Sicônios. E foram chamados corajosos como certos homens que são tidos por corajosos. [580]

571. ***E ainda o furor sobre a coragem*** etc. Postos dois modos de coragem não verdadeira, aqui ele sustenta um terceiro modo, que é aquele por meio da ira que impele ao ato de coragem.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, mostra como o furor inclina ao ato de coragem;

segundo, mostra a diferença em relação à verdadeira coragem, ali: ***os corajosos, portanto*** etc.

Diz, pois, primeiro que os homens, no uso comum da linguagem, atribuem o furor à coragem, na medida em que atribuem à coragem aquelas coisas que se fazem por furor. Pois os enfurecidos ou irados parecem ser corajosos, assim como também as feras que, incitadas ao furor, se lançam sobre os homens que as ferem; a coragem, com efeito, tem certa semelhança com o furor, enquanto o furor conduz aos perigos com máximo ímpeto, ao passo que o corajoso se dirige aos perigos com grande virtude de ânimo.

572. E a respeito disto aduz os exemplos de Homero, que, admoestando alguém, diz: *infunde virtude ao teu furor*, isto é, para que o furor seja regulado pela virtude do ânimo, e: *ergue a virtude e o furor*, isto é, para que, pela ira, a virtude do ânimo se torne mais pronta para o ato; e em outro lugar diz de alguns que ***por ambas as narinas exalavam uma áspera virtude***, isto é, o furor que, por causa do aquecimento do coração, faz respirar com grande ímpeto, a tal ponto que às vezes, pelo ímpeto da ira, o sangue borbulha pelas narinas. E acrescenta o Filósofo que as referidas palavras de Homero parecem significar que o furor se ergue e dá ímpeto aos atos de coragem.

573. Depois, quando diz: ***os corajosos, portanto*** etc., mostra a diferença desta coragem em relação à verdadeira coragem.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, mostra o que convém à verdadeira coragem;

segundo, o que convém ao furor das feras, ali: ***as feras, porém, por causa da tristeza*** etc.;

terceiro, o que convém ao furor humano, ali: ***e também os homens irados*** etc.

Diz, pois, primeiro que os corajosos não são impelidos a realizar as obras de coragem pelo ímpeto do furor, mas pela intenção do bem; o furor, porém, intervém secundariamente no ato deles ao modo de cooperador.

574. Depois, quando diz: ***as feras, porém, por causa da tristeza*** etc., mostra como a ira das feras se relaciona com o ato de coragem. E diz que as feras enfrentam os perigos por causa da

tristeza, isto é, dos males que atualmente padecem, por exemplo, quando são feridas, ou por causa do temor daqueles males que temem vir a padecer, por exemplo, se temem ser feridas; pois, incitadas por isso à ira, atacam os homens, porque, se estivessem na floresta ou no pântano, não seriam feridas nem temeriam ser feridas, e assim não sairiam para atacar os homens. Donde é evidente que nelas não há verdadeira coragem, pois são impelidas aos perigos somente pela dor e pelo furor, embora não prevejam nenhum dos perigos, como fazem aqueles que operam corajosamente por escolha. Pois, se as feras que agem por paixão fossem corajosas, pela mesma razão também os asnos seriam corajosos, os quais, por causa da concupiscência do alimento, não deixam os pastos quando têm fome, ainda que sejam golpeados. E semelhantemente também os <adúlteros>, por causa da concupiscência dos prazeres venéreos, enfrentam muitas coisas ousadas, e todavia neles não há verdadeira coragem, porque não operam por escolha do bem, mas por causa da paixão. E assim é evidente que nem mesmo os animais que, por causa da dor, são impelidos aos perigos têm verdadeira coragem.

575. E embora se tenha posto a semelhança quanto à concupiscência e ao furor, contudo, entre todas as paixões, aquela coragem que se dá por causa do furor parece ser mais conatural à verdadeira coragem, de tal modo que, se de antemão receber a escolha e o devido fim em vista do qual opere, será verdadeira coragem. E significativamente diz ***recebendo de antemão***, porque na verdadeira coragem o furor deve seguir a escolha da razão, não precedê-la.

576. Depois, quando diz: ***e também os homens irados*** etc., mostra o que convém à coragem que provém da ira nos homens, os quais de fato parecem operar por escolha e intentar algum fim, a saber, a punição daquele contra quem se irritam. Donde diz que os homens, enquanto estão irados, sofrem por causa da injúria infligida e ainda não vingada, mas, quando já punem, então se deleitam, como quem satisfaz o próprio desejo. Ora, aqueles que por isso operam corajosamente podem, de fato, ser chamados combatentes, mas não corajosos, porque não operam por causa do bem nem sob a condução da razão, mas por causa da paixão pela qual desejam a vingança. Têm, todavia, algo semelhante à verdadeira coragem, como é evidente pelo que foi dito.

577. Depois, quando diz: ***tampouco os de boa esperança*** etc., estabelece um quarto modo de coragem, segundo o qual alguns são chamados corajosos por causa da esperança.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, estabelece este modo de coragem;

segundo, compara este modo à verdadeira coragem, ali: ***são semelhantes, porém*** etc.;

terceiro, infere um certo corolário do que foi dito, ali: ***por isso, é do mais corajoso*** etc.

Diz, pois, primeiro que, assim como aqueles que operam corajosamente por causa da ira não são verdadeiramente corajosos, assim também não o são aqueles que são chamados verdadeiramente corajosos apenas por causa da esperança da vitória; há, todavia, neles certa preeminência pela qual diferem dos outros, porque, pelo fato de terem vencido muitas vezes em meio aos perigos, confiam também agora obter a vitória, não por causa de alguma perícia que tenham adquirido pela experiência, pois isto pertence ao segundo modo de coragem, mas apenas por causa da confiança que receberam das frequentes vitórias.

578. Depois, quando diz: ***são semelhantes, porém*** etc., compara esta coragem à verdadeira coragem. E diz que aqueles que assim têm boa esperança são semelhantes aos verdadeiramente corajosos, porque ambos são audazes, isto é, enfrentam audazmente os perigos, não, porém, no sentido em que se chama audaz alguém de modo vicioso. Mas diferem, porque os corajosos enfrentam audazmente por causa do que foi dito, a saber, por escolha e por causa do bem, ao passo que aqueles que são de boa esperança enfrentam audazmente porque estimam ser melhores no combate e não vir a sofrer nada de contrário por parte dos outros. E é semelhante ao caso dos embriagados, que também, multiplicados os espíritos por causa do vinho, se tornam de boa esperança. Mas, quando a tais homens não acontecem as coisas que esperam, não persistem, mas fogem. Ora, é próprio do corajoso suportar, por causa do bem ou para evitar a torpeza do desonesto, aquelas coisas que são terríveis ao homem segundo a verdade da coisa e não somente segundo a aparência.

579. Depois, quando diz: ***por isso, é do mais corajoso*** etc., infere um certo corolário do que foi dito. Pois, como pertence ao corajoso suportar as coisas terríveis segundo a inclinação do próprio hábito, parece ser mais corajoso aquele que, nos temores repentinos, não teme nem se perturba, do que se isto acontecesse naquelas coisas que são manifestas de antemão. Pois isto parece provir mais do hábito, na medida em que menos parece ter-se preparado para suportar tais coisas; com efeito, aquelas coisas que são previstas de antemão alguém pode escolhê-las por razão e deliberação, mesmo contra a inclinação do hábito ou da paixão, pois nenhuma inclinação do hábito ou da paixão é tão veemente que a razão não possa resistir-lhe, contanto que permaneça no homem o uso da razão, pelo qual ele se relaciona com os opostos; mas, nas coisas repentinas, o homem não pode deliberar, donde parece operar por inclinação interior, que é segundo o hábito.

580. Depois, quando diz: ***também parecem corajosos*** etc., estabelece um quinto modo de coragem não verdadeira. E diz que também aqueles que ignoram os perigos parecem ser corajosos, na medida em que enfrentam audazmente as coisas que são perigosas, ainda que a eles não pareçam sê-lo, e não diferem muito daqueles que são corajosos por causa da boa esperança (pois uns e outros estimam que os perigos não os ameaçam),

581. mas nisto diferem: que os ignorantes não estimam que aquelas coisas que enfrentam sejam absolutamente e em si mesmas perigosas, ao passo que aqueles que são de boa esperança conhecem, de fato, quais sejam em si mesmas as coisas que enfrentam, mas todavia não as reputam perigosas para si; donde aqueles que são ignorantes são tanto piores do que os que são de boa esperança quanto não têm nenhuma dignidade, mas correm aos perigos apenas por defeito de conhecimento, ao passo que aqueles que são de boa esperança têm alguma dignidade, na medida em que, por causa do costume de vencer, confiam bem de si. E por isso aqueles que são de boa esperança, mesmo depois de conhecerem os perigos, permanecem por algum tempo, isto é, até que a grandeza do perigo supere a sua esperança; mas aqueles que são corajosos por ignorância, logo que conhecem que a coisa é diferente do que suspeitavam, fogem. Foi o que sofreram os Argivos, que eram certos cidadãos da Grécia, os quais, ao pensarem que combatiam contra os Sicônios, que eram outros cidadãos mais fracos do que eles, caíram sobre alguns outros mais fortes.

582. Por fim, conclui que aqueles de quem se falou são chamados corajosos na medida em que são tidos por corajosos por causa da semelhança dos atos, não porque sejam verdadeiramente

corajosos.

Lição 18

The Properties of Fortitude

Embora a coragem se ocupe das audácias e dos temores, não se ocupa de ambos do mesmo modo, mas sobretudo das coisas terríveis. Pois quem, nestas, é imperturbável e se comporta a respeito delas como é preciso é mais corajoso do que aquele que se ocupa das audácias. [583]

Ora, é ao suportar as coisas tristes, como se disse, que os homens são chamados corajosos. Por isso também a coragem é algo triste. E com justiça é louvada, pois é mais difícil, como se disse, suportar as coisas tristes do que abster-se das deleitáveis. [584]

Contudo, ainda parecerá que o fim que se dá segundo a coragem é deleitável, mas que ele desaparece por causa das coisas que o cercam, tal como acontece também nos combates ginásticos. Pois, para os pugilistas, o fim em vista do qual combatem é, de fato, deleitável, a saber, a coroa e as honras; mas ser golpeado é doloroso, se são de carne, e todo esforço é triste; e, por serem muitas estas coisas, sendo pequeno aquilo em vista do qual se dá, nada parece haver de deleitável. Se, pois, é tal também o que se refere à coragem, então a morte e os ferimentos serão tristes para o corajoso, e contra a sua vontade; ele os suporta, todavia, porque é bom, ou porque não fazê-lo é torpe. [586]

E quanto mais alguém tiver toda a virtude e for mais feliz, tanto mais será triste na morte. Pois a tal homem sobretudo é digno viver, e ele é privado, sabendo-o, dos máximos bens. E isto é triste. [588]

Mas nem por isso é menos corajoso, e talvez até mais, porque na guerra prefere o bem a esses bens. [591]

Ora, não se dá em todas as virtudes o operar de modo deleitável, a não ser na medida em que se atinge o fim. [592]

Ora, nada talvez impede que sejam ótimos soldados os homens que não são tais, mas aqueles que são, de fato, menos corajosos, e não têm nenhum outro bem; pois estes estão prontos para os perigos e trocam a vida por pequenos lucros. [593]

Da coragem, portanto, tenha-se falado até aqui. E o que ela seja não é difícil compreender em esboço a partir do que foi dito. [594]

583. ***Ora, a respeito das audácias e dos temores*** etc. Depois que o Filósofo determinou a matéria e o ato da coragem, aqui determina certas propriedades da coragem segundo o modo como ela se relaciona com a deleitação ou a tristeza.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, estabelece as propriedades da coragem;

segundo, exclui-as da coragem militar, ali: ***ora, nada talvez impede que os soldados*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, mostra como a coragem se relaciona com o temor e a audácia;

segundo, como a coragem se relaciona com a tristeza, ali: ***é ao suportar, como se disse*** etc.;

terceiro, como se relaciona com a deleitação, ali: ***contudo, ainda parecerá*** etc.

Diz, pois, primeiro que, como a coragem se ocupa das audácias e dos temores, não se ocupa igualmente de um e de outro, mas o louvor desta virtude está antes nisto: que alguém se comporte bem a respeito das coisas terríveis. Pois aquele que, nas coisas terríveis, não se perturba, mas se comporta a respeito delas como é preciso, é mais louvado por ser corajoso do que aquele que se comporta bem a respeito das audácias. E isto porque o temor ameaça o homem por parte de alguém mais forte que se levanta contra ele, ao passo que a audácia surge do fato de alguém estimar que aquele a quem ataca não excede o seu próprio poder; ora, é mais difícil enfrentar o mais forte do que levantar-se contra o igual ou o menor.

584. Depois, quando diz: ***é ao suportar*** etc., mostra de que modo a coragem se relaciona com a tristeza. Para o que se torna evidente, deve-se considerar que é o mesmo o objeto do temor e da tristeza, a saber, o mal, mas difere segundo a diferença entre o passado e o futuro, pois o mal futuro é terrível, ao passo que o mal presentemente iminente é contristante; ora, pertence ao corajoso não somente enfrentar os temores dos perigos futuros, mas também persistir nos próprios perigos, como antes se disse. E por isso diz que alguns são chamados corajosos principalmente pelo fato de que suportam bem as coisas tristes, isto é, os perigos presentemente iminentes, por exemplo, as pancadas e os ferimentos. E daí vem que a coragem tem a tristeza a ela adjunta.

585. E por isso com justiça é louvada, porque não se afasta do bem da virtude para fugir da tristeza; e, com razão, por isso a coragem é sumamente louvável, porque o louvor da virtude consiste sobretudo nisto: que alguém opere bem a respeito das coisas difíceis; ora, é mais difícil que alguém suporte as coisas tristes, o que pertence à coragem, do que abster-se das deleitáveis, o que pertence à temperança; donde a coragem é mais louvável do que a temperança.

586. Depois, quando diz: ***contudo, ainda parecerá*** etc., mostra de que modo a coragem se relaciona com a deleitação.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro apresenta a sua tese;

segundo exclui um erro, ali: ***e quanto mais perfeito*** etc.;

terceiro deduz um corolário do que foi dito, ali: ***não em todas*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, como a fortaleza consiste em suportar coisas penosas, o corajoso parece ter algum prazer na consecução do fim por causa do qual age corajosamente; mas esse prazer se esvai, isto é, é sentido debilmente, por causa das tristezas circundantes, como acontece nos jogos ginásticos, nos quais os pugilistas lutam nus.

587. Com efeito, os pugilistas se deleitam no fim por causa do qual lutam, a saber, porque são coroados e honrados; mas suportar os golpes lhes é doloroso, e negar isto é negar que sejam de carne, porque, se têm carne sensível, é necessário que as coisas lesivas lhes causem dor; e igualmente todo o esforço que suportam ao lutar lhes é penoso; e porque são muitas estas coisas penosas e dolorosas que suportam, e o bem que têm por fim é algo pequeno, não parecem sentir algum prazer, porque o prazer é absorvido pela maior tristeza. E assim também acontece no ato da fortaleza, porque a morte e as feridas são dolorosas e penosas ao corajoso, ainda que o corajoso as suporte de bom grado por causa da obtenção do bem da virtude e por causa de evitar a torpeza viciosa. Este fim, na verdade, é mais nobre que o dos pugilistas, donde permanece mais algo do prazer do fim.

588. Depois, quando diz: ***e quanto mais perfeito*** etc., exclui o erro dos estoicos, que sustentavam que o virtuoso não tem nenhuma tristeza.

Ora, a respeito disto faz duas coisas:

primeiro mostra que ao corajoso está iminente a máxima tristeza;

segundo que por isto a sua fortaleza não é diminuída, mas aumentada, ali: ***mas nada menos*** etc.

Argumenta, porém, na primeira parte a partir daquilo que os estoicos supunham, a saber, que nada é bem do homem senão a virtude; e por isso diziam que o virtuoso não se entristece, porque no próprio bem não sofre nenhum detrimento. Mas, ao contrário, o Filósofo diz que, quanto mais alguém é mais perfeito na virtude e mais feliz segundo a felicidade da vida presente, tanto mais lhe está iminente entristecer-se na morte, segundo a consideração dos bens da vida presente.

589. Com efeito, são duas as coisas que aumentam a tristeza de algum homem na perda de algum bem:

primeiro, quando é privado de um bem do qual era digno;

segundo, por causa da grandeza do bem do qual é privado.

E ambas acontecem no caso proposto, porque para o virtuoso é máximamente digno que viva; o virtuoso é também privado, sabendo-o, dos máximos bens, a saber, da sua ótima vida e das virtudes que perde quanto ao uso na vida presente. E isto lhe causa tristeza, mesmo dado que não lhe esteja iminente tristeza em relação a quaisquer outros males que sejam tolerados salva a vida.

590. Deve-se, contudo, considerar que a alguns virtuosos, por causa da esperança da vida futura, a morte se torna desejável; mas nem os estoicos assim falavam, nem pertencia ao Filósofo falar na presente obra daquelas coisas que pertencem ao estado de outra vida.

591. Depois, quando diz: ***mas nada menos*** etc., diz que a referida tristeza não diminui a fortaleza, mas por isto alguém é dito mais corajoso, pelo fato de escolher o bem da fortaleza, que é buscado na guerra, em preferência àqueles bens que perde ao morrer, apetecendo mais fazer um grande bem do que conservar muitos bens menores, como se dirá abaixo, no livro IX desta obra.

592. Depois, quando diz: ***não em todas, porém*** etc., conclui do que foi premissado que, embora nos livros I e II se tenha dito que as operações das virtudes são deleitáveis, todavia nem em todas as virtudes existe operação deleitável, senão enquanto atinge o fim. E isto diz por causa da fortaleza, como fica patente pelo que foi dito.

593. Depois, quando diz: ***os soldados, porém*** etc., exclui as referidas propriedades da fortaleza militar. E diz que nada impede que alguns sejam ótimos soldados os quais não são tais como descrevemos serem os corajosos, mas talvez aqueles que são menos corajosos sejam melhores soldados e não atendam a nenhum outro bem, como tampouco ao da fortaleza; pois estes estão preparados para os perigos não por causa de algum bem da virtude, mas de certo modo trocam a sua vida, que expõem ao risco, por pequenos lucros, por exemplo, de soldos ou de presa.

594. Depois, quando diz: ***a respeito da fortaleza, portanto*** etc., faz o epílogo do que foi dito. E diz que somente isto foi dito acerca da fortaleza, e a partir do que foi dito pode-se acolher de modo figurado o que é a fortaleza, de sorte que digamos que a fortaleza é uma virtude que se mantém de modo mediano, segundo a reta razão, a respeito dos temores e das audácias, por causa do bem.

Lição 19

Temperance

Depois disto, falemos da temperança. Com efeito, estas parecem ser virtudes das partes irracionais. [595]

Que a temperança seja, portanto, um meio-termo a respeito dos prazeres, já foi dito por nós; pois ela é menos, e não do mesmo modo, a respeito das tristezas; e nestas também parece haver a intemperança. [598]

Determinemos, portanto, agora a respeito de que tipo de prazeres ela se ocupa. [599]

Distingam-se, porém, os prazeres animais e os corporais, por exemplo, o amor da honra e o amor do saber; pois cada um destes se alegra com aquilo de que é amante, sem que o corpo padeça nada, mas antes com a mente. [600]

Ora, aqueles que se ocupam com tais prazeres não são ditos nem temperados nem intemperados. [601]

Igualmente, tampouco os que se ocupam com quaisquer outros prazeres que não sejam corporais. Pois os amantes de fábulas e os narradores, e os que passam os dias tagarelando sobre coisas contingentes, chamamo-los faladores, mas não os chamamos intemperados. [602]

Nem os que se entristecem por causa do dinheiro ou dos amigos. A respeito dos prazeres corporais, porém, é que estará certamente a temperança. [603]

Não a respeito de todos, contudo, nem destes. Pois aqueles que se alegram com as coisas que se percebem pela vista, por exemplo, com as cores, as figuras e a pintura, não são ditos nem temperados nem intemperados, embora pareça certamente ser possível alegrar-se também com estas tanto como se deve quanto segundo a superabundância e o defeito. [604]

Igualmente também naquelas coisas que dizem respeito à audição. Pois ninguém chama intemperados aos que se alegram superabundantemente com as melodias e a representação, nem temperados aos que o fazem como se deve. [607]

Nem aos que se ocupam com o olfato, a não ser por acidente. Pois aos que se alegram com os odores das maçãs, ou das rosas, ou dos incensos, não os chamamos intemperados, mas antes àqueles que se alegram com os odores dos unguentos ou dos condimentos; pois os intemperados se alegram com estes, porque por meio destes se faz neles a rememoração das coisas concupiscíveis. E poderá certamente alguém ver também outros que, quando têm fome, se alegram com os odores dos alimentos; alegrar-se, porém, com tais coisas é próprio dos intemperados, pois para este são concupiscíveis estas coisas. [608]

Ora, tampouco nos outros animais há deleite segundo estes sentidos, a não ser por acidente. Pois nem os cães se alegram com os odores das lebres, mas com a alimentação, da qual o odor produziu a percepção. Nem o leão se alegra com a voz do boi, mas com o alimento; mas, porque está próximo, percebeu-o pela voz, e parece certamente alegrar-se com esta. Igualmente, tampouco vendo ou encontrando o cervo ou a cabra selvagem, mas porque terá alimento. [610]

A respeito, portanto, de tais operações ou prazeres é que estão a temperança e a intemperança, os quais os demais animais também partilham. Donde parecem servis e bestiais. E estes são os do tato e do gosto. [612]

595. ***Depois disto, falemos da temperança*** etc. Depois que o Filósofo tratou da fortaleza, que diz respeito às coisas terríveis que são corruptivas da vida humana, aqui trata da temperança, que diz respeito às coisas deleitáveis pelas quais a vida humana se conserva, a saber, os alimentos e as coisas venéreas.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro diz qual é a intenção;

segundo executa a tese, ali: ***que a temperança seja, portanto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, depois destas coisas que foram ditas acerca da fortaleza, deve-se falar da temperança. E atribui a razão da continuação a partir do fato de que estas duas virtudes convêm no sujeito; pois ambas são das partes irracionais, enquanto, a saber, se diz irracional aquela parte da alma que é feita por natureza tanto para contrariar quanto para obedecer à razão, como se estabeleceu acima, no livro I. Ora, deste modo é o apetite sensitivo, ao qual pertencem as paixões da alma,

596. donde é preciso que no apetite sensitivo estejam todas as virtudes que se ocupam com as paixões; ora, a fortaleza se ocupa com a paixão do temor e da audácia, que estão no irascível, e a temperança, com os prazeres e as tristezas, que estão no concupiscível; donde a fortaleza está no irascível, mas a temperança no concupiscível.

597. Deve-se, contudo, considerar que os prazeres a respeito dos quais se ocupa a temperança são comuns a nós e aos brutos, a saber, os prazeres dos alimentos e das coisas venéreas; e igualmente os temores a respeito dos quais se ocupa a fortaleza são comuns a nós e aos brutos, a saber, os temores da morte; e por isso disse especialmente que estas duas virtudes são das partes irracionais, porque pertencem às partes irracionais da alma não só por causa das próprias paixões, mas também por causa dos objetos das paixões; pois há certas paixões com cujos objetos os animais brutos não se ocupam, como as riquezas, as honras e outras coisas deste gênero.

598. Depois, quando diz: ***que a temperança seja, portanto*** etc., começa a determinar a respeito da temperança.

E primeiro investiga qual é a matéria da temperança;

segundo determina o ato dela própria e dos vícios opostos, ali: ***ora, dos desejos*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe em geral a matéria da temperança;

segundo investiga a matéria especial, ali: ***a respeito de que tipo, portanto*** etc.

A respeito do primeiro, retoma três coisas que foram ditas acima, no livro II,

das quais a primeira é que a temperança mantém o meio-termo a respeito dos prazeres;

a segunda é que ela também se ocupa com as tristezas, as quais, a saber, provêm da ausência das coisas deleitáveis, donde a temperança se ocupa menos com as tristezas do que com os prazeres, porque algo age mais eficazmente pela sua presença do que pela sua ausência;

a terceira, porém, é que a intemperança se ocupa igualmente com os prazeres e com as tristezas, pelo fato de que os contrários se dão a respeito do mesmo.

599. Depois, quando diz: ***a respeito de que tipo, portanto*** etc., investiga a matéria especial da temperança.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, diz de que trata sua intenção;

segundo, distingue os prazeres, ali: ***determinem-se, porém*** etc.;

terceiro, mostra a respeito de quais prazeres versa a temperança, ali: ***ora, os que a respeito de tais*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, uma vez que a temperança versa sobre os prazeres, é preciso agora determinar a respeito de quais prazeres ela versa, para que também em particular se conheça a noção da temperança.

600. Em seguida, quando diz: *determinem-se, porém* etc., distingue os prazeres. E diz que alguns deles são anímicos, outros corporais; os prazeres corporais são os que se consumam em certa paixão corporal do sentido exterior; já os prazeres anímicos são os que se consumam a partir da só apreensão interior. E dá exemplo dos prazeres anímicos, começando pela causa do prazer que é o amor, pois cada um se deleita pelo fato de possuir aquilo que ama; ora, encontra-se em alguns o amor da honra e em alguns o amor da disciplina, os quais não se apreendem pelo sentido exterior, mas pela apreensão interior da alma, donde cada um destes, isto é, tanto aquele que é amante da honra quanto aquele que é amante da disciplina, se alegra por aquilo que ama, enquanto o possui, e essa alegria não se dá por alguma paixão do corpo, mas pela só apreensão da mente.

601. Em seguida, quando diz: ***ora, os que a respeito de tais*** etc., mostra que a temperança não versa sobre os prazeres anímicos.

E designa três gêneros destes prazeres.

Pois alguns são anímicamente deleitáveis e têm certa aparência de honestidade, como a honra e a disciplina, conforme se disse antes. E por isso diz que a respeito de tais prazeres não se dizem alguns nem temperantes nem intemperantes, porque a temperança e a intemperança parecem referir-se a alguns prazeres que têm torpeza. Há, contudo, também a respeito dos prazeres das honras e da disciplina certos outros meios e extremos pertencentes a outras virtudes, como ficará patente no livro IV.

602. Em segundo lugar, ali: ***semelhantemente, porém*** etc., expõe alguns outros prazeres anímicos que consistem em ditos ou feitos dos homens. E diz que, assim como a temperança não versa sobre os prazeres da honra e da disciplina, assim também não versa sobre os outros prazeres que não são corporais. Pois àqueles que amam ouvir fábulas e narrar e gastam ou consomem o dia inteiro em quaisquer coisas contingentes, isto é, em ditos ou feitos não necessários nem úteis, dizemos serem tagarelas, mas não os dizemos intemperantes, porque a intemperança tem não só vaidade, mas também certa torpeza.

603. Em terceiro lugar, ali: ***nem os que se entristecem pelas riquezas*** etc., expõe o terceiro gênero de prazeres anímicos, os quais são a respeito das coisas exteriores, como são as riquezas e os amigos. Donde diz que aqueles que desordenadamente se entristecem na subtração das riquezas e dos amigos não se dizem intemperantes, mas podem dizer-se viciosos segundo algo diverso, porque tais tristezas não têm torpeza, mas só a desordenação do apetite. E disto conclui que, uma vez que a temperança não versa sobre nenhum gênero de prazeres anímicos, ela versa sobre os prazeres corporais.

604. Em seguida, quando diz: ***não todos, porém*** etc., mostra que a temperança não versa sobre todos os prazeres corporais, mas sobre alguns.

E primeiro mostra que a temperança não versa sobre os prazeres dos três sentidos que sentem por um meio exterior;

segundo, mostra de que modo versa sobre os prazeres dos dois sentidos que sentem por um meio conjunto, ali: ***parecem, na verdade, também pelo gosto*** etc.

A respeito do primeiro faz três coisas:

primeiro, mostra que a temperança não versa sobre os prazeres dos três sentidos supraditos;

segundo, mostra que tais prazeres não convêm aos animais brutos, ali: ***não há, porém, nem nos outros*** etc.;

terceiro, infere certa conclusão do que foi dito, ali: ***a respeito de tais, portanto*** etc.

A respeito do primeiro faz três coisas.

Primeiro, manifesta que a temperança não versa sobre os prazeres da visão.

605. E diz que a temperança não versa sobre todos os prazeres corporais que se dão pelos sentidos exteriores, pois aqueles que se deleitam nas coisas visíveis não se dizem por isso

temperantes nem intemperantes.

E dá exemplo de três gêneros de visíveis, dos quais alguns são sensíveis próprios da visão, como as cores; alguns, porém, são sensíveis comuns, que contudo se conhecem sobretudo pela visão, como as figuras; alguns, ainda, são sensíveis por acidente, como a escritura, em razão daquilo que pela escritura é significado.

606. Nem isto se diz de modo que nestas coisas não possa haver virtude e vício, pois acontece que em tais coisas alguém se deleite como é preciso, isto é, de modo mediano, e segundo a superabundância e o defeito, os quais pertencem à curiosidade, não porém à intemperança, que versa sobre os prazeres mais veementes.

607. Em segundo lugar, ali: ***semelhantemente, porém*** etc., mostra que a temperança não versa sobre os prazeres próprios da audição. E diz que de modo semelhante se comporta também nos prazeres que dizem respeito à audição, isto é, que a respeito deles não há temperança nem intemperança. Pois se alguém se alegra nas melodias, isto é, nas consonâncias das vozes humanas, e na hipócrise, isto é, na imitação da voz humana que se faz por instrumentos musicais, seja superabundantemente, seja conforme é preciso, não se dirá por isso temperante ou intemperante, porque nem estes são prazeres muito veementes. Pode, porém, isto pertencer a outra virtude ou vício.

608. Em terceiro lugar, ali: ***nem os*** etc., mostra que a temperança não versa sobre os prazeres do olfato. A respeito do que se deve considerar que, como se diz no livro *Do sentido e do sensível*, as espécies dos odores se distinguem de dois modos,

de um modo, segundo si;

de outro modo, por comparação às espécies dos sabores.

Diz, portanto, que nem aqueles se dizem temperantes ou intemperantes que se deleitam nos odores considerados em si mesmos, conforme é preciso ou mais do que é preciso, mas somente se se deleitam por acidente, isto é, conforme os odores coincidem com os deleitáveis do gosto e do tato.

609. Pois àqueles que se alegram com os odores de maçãs, ou de rosas, ou de incensos, que são espécies de odores segundo si, não os dizemos intemperantes, mas àqueles que se deleitam nos odores dos manjares ou dos ungüentos com que as mulheres se ungem, pois nestes se deleitam os intemperantes por causa da memória de certas outras coisas que cobiçam. E isto se manifesta pelo exemplo daqueles que têm fome, que se alegram com os odores dos alimentos, nos quais não se deleitam quando estão saciados, e assim fica patente que não se deleitam nos odores segundo si, mas por acidente. Pois alegrar-se assim com os odores pertence ao intemperante, para quem são cobiçáveis aquelas coisas que pelos odores são representadas.

610. Em seguida, quando diz: ***não há, porém, nem nos outros*** etc., mostra que os prazeres dos sentidos supraditos não convêm aos outros animais por si, mas somente por acidente. E diz que nos outros animais não se dá prazer segundo os três sentidos supraditos senão por acidente, isto é, em ordem ao gosto e ao tato.

E isto se manifesta primeiro no sentido do olfato, porque os cães não se deleitam no odor das lebres por causa do próprio odor, mas por causa do alimento que esperam, cuja percepção recebem pelo odor.

Em segundo lugar, mostra o mesmo no sentido da audição. E diz que o leão não se deleita na voz do boi, mas em sua comida, do qual conhece a aproximação pela voz, donde parece alegrar-se com a voz do boi, mas isto é por acidente.

Em terceiro lugar, manifesta o mesmo na visão. E diz que também o leão não se deleita no aspecto do cervo ou do cabrito, que chama de cabra silvestre, quando encontra algo deste gênero, mas se deleita na esperança de ter alimento.

611. Ora, a razão destas coisas é que o apetite dos outros animais é movido só pelo instinto da natureza, e por isso não se deleitam senão naquelas coisas que pertencem à sustentação da natureza, em razão da qual tais sentidos são dados aos animais; mas aos homens são dados em razão do conhecimento dos sensíveis, a partir dos quais se procede ao conhecimento da razão, que move o apetite do homem, e daí é que o homem se deleita na própria conveniência dos sensíveis considerados segundo si, ainda que não se ordenem à sustentação da natureza.

612. Em seguida, quando diz: ***a respeito de tais operações, portanto*** etc., conclui do premisso que a temperança versa sobre tais operações ou prazeres nos quais os demais animais também comungam com o homem, e semelhantemente a intemperança. Donde tais prazeres parecem ser servis e bestiais, porque aquilo em que comungamos com as bestas é em nós servil e naturalmente sujeito à razão. Ora, tais são os prazeres do tato e do gosto, que são os dois sentidos além dos três supraditos.

Lição 20

Temperance in Relation to Touch and Taste

Parecem, na verdade, usar do gosto pouco ou nada; pois o gosto é o julgamento dos sabores, o que fazem os que provam os vinhos e temperam os manjares; não se alegram muito com estas coisas os intemperantes, ou não com elas, mas com o uso, que se faz todo pelo tato, tanto nos alimentos quanto nas bebidas e nos assim chamados prazeres venéreos. [613]

Por isso também certo Filoxeno Erixio, sendo voraz comedor de papas, orou para que seu gorgomilo se tornasse mais longo que o do grou, para deleitar-se pelo tato. [615]

Ora, o mais comum dos sentidos é aquele segundo o qual há a intemperança, e parecerá, na verdade, ser justamente censurável, pois não existe segundo o que somos homens, mas segundo o que somos animais. Alegrar-se com tais coisas e amá-las ao máximo é bestial. Pois excluem-se os mais liberais dos prazeres que se dão pelo tato, por exemplo, os que nos ginásios se produzem pela fricção e pelo aquecimento. Pois não a respeito de todo o corpo é o tato dos intemperantes, mas a respeito de certas partes. [616]

Ora, das concupiscências, umas parecem ser comuns, outras próprias e acrescentadas. [618]

Por exemplo, a do alimento é natural. Pois todo o que está necessitado cobiça alimento seco ou úmido, e às vezes ambos. E o leito, diz Homero, o jovem e o que cresce. [620]

Já tal ou tal ainda não todo, nem os mesmos. Por isso parecem ser nossas. Mas ainda tem algo também de natural; pois umas coisas são deleitáveis para uns, outras para outros, e algumas são mais deleitáveis para alguns do que as que se dão por acaso. [621]

Nas concupiscências naturais, portanto, poucos pecam, e em uma só coisa, no mais. Pois comer as coisas que se dão, ou beber, até que se encham em demasia, é superabundância segundo a natureza na multidão; pois a repleção da indigência natural é concupiscência. Por isso estes se dizem glutões, como os que a enchem além da indigência. Ora, tais se tornam muito bestiais. [622]

Já a respeito dos prazeres próprios, muitos pecam e de muitos modos. Pois dos que se dizem amantes de tais coisas, uns pecam alegrando-se com aquilo com que não é preciso, ou mais, ou como muitos, ou não como é preciso. Ora, em todas estas coisas os intemperantes superabundam. Pois também se alegram com certas coisas com que não é preciso, pois são odiáveis, e se é preciso alegrar-se com algumas de tais coisas, alegram-se mais do que é preciso e como muitos. A respeito dos prazeres, portanto, é manifesto que a superabundância é intemperança e vituperável. [624]

613. ***Parecem, na verdade, também pelo gosto*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que a temperança e a intemperança não versam sobre os prazeres dos três sentidos, mas sobre os

prazeres dos dois, isto é, do gosto e do tato, aqui mostra de que maneira versa sobre os prazeres de um e de outro.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, mostra que a temperança não versa diretamente sobre os prazeres do gosto, mas sobre os prazeres do tato;

segundo, manifesta por um exemplo o que dissera, ali: ***por isso também orou*** etc.;

terceiro, infere a conclusão do que foi dito, ali: ***o mais comum, porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a temperança e a intemperança parecem usar pouco ou nada daquilo que propriamente pertence ao gosto, isto é, enquanto ao gosto pertence julgar dos sabores; e desse modo usam do gosto aqueles que provam os vinhos ou que temperam os manjares e experimentam se deram aos manjares um sabor conveniente,

614. ora, os intemperantes não se deleitam muito nisso, nem se lhes subtrai muito do deleite se não discernem bem os sabores dos alimentos, mas todo o seu deleite consiste no uso de certas coisas deleitáveis, como na ingestão de alimentos e bebidas e no uso dos prazeres venéreos, uso este que se dá pelo tato. Donde é manifesto que o deleite do intemperante diz respeito diretamente ao tato, e ao paladar apenas na medida em que os sabores tornam mais deleitável o uso dos alimentos. E por isso disse acima que a intemperança se serve pouco do paladar, isto é, segundo aquilo que se ordena ao tato, ou nada quanto àquilo que por si mesmo convém ao paladar.

615. Em seguida, quando diz: ***por causa disso também rogou*** etc., esclarece por um exemplo o que havia dito. Pois um certo homem chamado Filoxeno, de pátria Erixiano, ao comer papas vorazmente, desejou que a sua garganta se tornasse mais longa do que a garganta de uma grua, para que o alimento permanecesse por muito tempo em sua garganta; do que fica claro que ele não se deleitava com o paladar, o qual não vige na garganta mas na língua, mas se deleitava apenas com o tato.

616. Em seguida, quando diz: ***e o mais comum*** etc., infere um corolário do que foi dito. Pois o sentido do tato, do qual trata a intemperança, é o mais comum entre todos os sentidos, porque neste sentido comungam todos os animais, e por isso a intemperança parece ser justamente censurável, porque está nos homens não quanto àquilo que é próprio do homem, mas quanto àquilo em que ele comunga com os outros animais. Ora, deleitar-se em tais coisas e amar coisas deste tipo como se fossem os máximos bens parece ser sumamente bestial. E daí vem que os vícios da intemperança têm a máxima torpeza, porque por eles o homem se assemelha às bestas. E daí vem que por vícios deste tipo o homem se torna sumamente infame e vituperável.

617. E porque alguém poderia dizer que também naquelas coisas que pertencem ao tato há algo próprio do homem que não é bestial, por isso, para excluir esta objeção, acrescenta que se subtraem da temperança aqueles deleites que são sumamente liberais, como apropriados aos homens e feitos segundo a razão, tais como são os deleites que ocorrem nos ginásios, isto é, nos exercícios dos jogos, pela fricção e pelo aquecimento, enquanto alguns lutam entre si ou se

exercitam de outro modo, não por ordenação às concupiscências dos alimentos ou dos prazeres venéreos. Pois o deleite do tato que o intemperante busca não diz respeito a todo o corpo, mas a certas partes do corpo.

618. Em seguida, quando diz: ***ora, das concupiscências*** etc., mostra qual é o ato da temperança em relação à matéria mencionada e também dos vícios opostos.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro expõe o seu propósito;

segundo compara os vícios da intemperança com certos outros vícios, ali: ***ora, ao voluntário mais se assemelha*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro determina acerca da intemperança, mostrando de que modo ela opera em relação à matéria antes investigada;

segundo determina acerca da insensibilidade, ali: ***ora, os deficientes*** etc.;

terceiro acerca da temperança, ali: ***ora, o temperante, de modo intermédio*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como a intemperança se comporta em relação aos deleites;

segundo como se comporta em relação às tristezas, ali: ***ora, em relação às tristezas*** etc.

Ora, assim como acima se disse que o temor e a tristeza se ordenam ao mesmo, porque a tristeza é dos males presentes assim como o temor é dos futuros, assim também para o mesmo se ordenam a concupiscência, que é dos bens futuros, e o deleite, que é dos presentes; donde também a temperança, pela mesma razão, diz respeito às concupiscências e aos deleites.

Primeiro, portanto, estabelece uma certa divisão das concupiscências;

segundo a esclarece, ali: ***como as do alimento*** etc.;

terceiro mostra de que modo a intemperança diz respeito a ambas as concupiscências, ali: ***portanto, nas naturais*** etc.

619. Diz, pois, primeiro que certas concupiscências são comuns e certas são próprias, as quais se comportam por uma certa adição em relação às comuns.

620. Em seguida, quando diz: ***como as do alimento*** etc., esclarece a divisão anteriormente feita.

E primeiro esclarece quais são as concupiscências comuns. E diz que a concupiscência do alimento em comum é natural, como seguindo-se de toda a natureza da espécie ou também do gênero. E

daí vem que todo homem, para socorrer a indigência da natureza, deseja o alimento seco que se chama comida, ou o úmido que se chama bebida, e às vezes ambos. Assim como também Homero diz que todo homem, tanto o jovem quanto o que cresce, isto é, o adolescente, deseja um leito no qual repouse.

621. Ora, em segundo lugar, ali: ***ora, tal*** etc., mostra quais são os deleites próprios. E diz que nem todos os homens desejam este ou aquele leito, por exemplo, forrado de plumas ou com preciosas coberturas; semelhantemente também nem todos desejam este ou aquele alimento, por exemplo, precioso ou delicadamente preparado; nem tampouco todos desejam o mesmo, mas alguns em tais coisas desejam isto, outros aquilo. Donde as coisas concupiscíveis deste tipo parecem ser nossas, isto é, porque não somos inclinados a elas pela natureza, mas antes pela nossa própria invenção. Nada impede, contudo, que também nestas haja algo de natural, como pertencente à natureza do indivíduo, ainda que não pertença à natureza do gênero ou da espécie; pois vemos que diversas coisas são deleitáveis para diversos segundo as suas diversas compleições, e que para alguns certas coisas são mais deleitáveis do que outras indiferentemente, por causa da sua compleição natural.

622. Em seguida, quando diz: ***portanto, nas naturais*** etc., mostra de que modo a intemperança diz respeito às concupiscências mencionadas. E diz que nas concupiscências naturais, que são comuns, poucos pecam, e não há pecado nisto senão de um só modo, isto é, na medida em que alguém come ou bebe mais do que a natureza requer. Pois acontece que alguém come ou bebe tudo o que lhe é dado, se contudo o faz até uma repleção supérflua, na qual há superabundância em relação à quantidade de alimento ou bebida que a natureza requer; pois a natureza não deseja senão que seja suprida a indigência, donde o que alguém toma além da indigência é um excesso acima da natureza.

623. E por isso tais pessoas são chamadas gastrímargos, de gastir, que é ventre, e margos, que é furor ou insânia, como que furor ou insânia do ventre, isto é, porque enchem a natureza além da indigência. E tornam-se assim aqueles que são muito bestiais, isto é, porque só empregam cuidado nisto: em encher o ventre sem discrição, assim como as bestas.

624. Em segundo lugar, ali: ***ora, em relação aos deleites próprios*** etc., mostra de que modo a intemperança se comporta em relação às concupiscências ou deleites próprios. E diz que em relação a eles muitos pecam de muitos modos, isto é, segundo todas as circunstâncias. Pois aqueles que são amantes de tais deleites pecam por se alegrarem naquilo em que não é preciso, por exemplo, tomando alimentos que não lhes convêm; ou também pecam por se alegrarem mais do que é preciso com aquilo com que é preciso, por exemplo, se alguém se deleita demasiadamente na ingestão de alimentos convenientes; ou também porque se deleitam nestas coisas sem discrição, como a multidão dos tolos; ou também porque não guardam o devido modo, de sorte a deleitar-se como é preciso. Pois em todas estas coisas os intemperantes superabundam, porque se alegram com certas coisas com que não é preciso alegrar-se, porque são indecentes e por sua natureza odiosas, e se em certas de tais coisas for preciso alegrar-se, alegram-se mais do que é preciso e sem discrição, como muitos se alegram.

625. E assim, por fim, conclui que, sendo a intemperança uma superabundância em relação a deleites deste tipo, ela é vituperável, assim como as outras superabundâncias, como foi dito acima

no livro II.

Lição 21

How Sorrows, Pleasures, and Desires Affect the Temperate Man

Ora, em relação às tristezas, não se diz temperante por suportá-las, como na fortaleza, nem intemperante por não as suportar; mas o intemperante, sim, é aquele que se entristece mais do que é preciso por não alcançar as coisas deleitáveis, e o deleite lhe causa tristeza; ao passo que o temperante, sim, é aquele que não se entristece com a ausência delas nem por abster-se do deleitável. [626]

O intemperante, portanto, deseja todas as coisas deleitáveis, ou aquelas que são sumamente deleitáveis, e é conduzido pela concupiscência a escolhê-las de preferência às outras. Por isso também se entristece, tanto por não as alcançar como por desejá-las; pois com a tristeza está a concupiscência. Ora, assemelha-se a algo inconveniente entristecer-se por causa do deleite. [628]

Ora, os que são deficientes em relação aos deleites e se alegram menos do que é preciso não se tornam muitos. Pois tal insensibilidade não é humana; com efeito, também os demais animais discernem os alimentos e com uns se alegram, mas com outros não; se, porém, para alguém nada é deleitável nem uma coisa difere da outra, este certamente estará muito longe do ser dos homens. Ora, tal pessoa não recebeu um nome, por não se tornar muitos. [630]

Ora, o temperante se comporta de modo intermédio em relação a estas coisas. Pois nem se deleita com aquelas coisas com que sumamente se deleita o intemperante, mas antes se entristece, nem universalmente com aquilo com que não é preciso, nem veementemente de modo algum de tal maneira. Nem se entristece com as coisas ausentes. Nem as deseja, ou apenas de modo medido, nem mais do que é preciso de modo algum, nem quando não é preciso, nem universalmente nada de tais coisas. [632]

Ora, todas as coisas que, sendo deleitáveis, se ordenam à saúde ou à boa disposição, estas ele apetecerá de modo medido e como é preciso, e as outras coisas deleitáveis, contanto que não sejam impedimentos a estas, nem contra o bem, nem acima dos seus meios. Pois quem se comporta assim ama tais deleites mais do que seria digno. Ora, o temperante não é assim, mas age conforme a reta razão. [633]

626. ***Ora, em relação às tristezas, não como*** etc. Depois de o Filósofo ter determinado de que modo a temperança diz respeito aos deleites, aqui mostra como ela diz respeito às tristezas.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro mostra como de modos diversos se comportam em relação à tristeza o forte, o temperante e o intemperante;

segundo esclarece o que havia dito, ali: ***o intemperante, portanto*** etc.

Diz, pois, primeiro que não se comportam de modo semelhante em relação à tristeza o forte, o temperante e o intemperante; pois o forte, sim, padece grandes tristezas, mas é louvado por suportá-las bem, como foi dito acima; ao passo que o temperante não é louvado por suportar tristezas, nem o intemperante é vituperado por não as suportar, como é vituperado o tímido; mas o intemperante é vituperado por se entristecer mais do que é preciso, e a sua tristeza não vem de algo lesivo iminente, como é a tristeza do tímido, mas ele se entristece por não alcançar as coisas deleitáveis que deseja, e assim o deleite, pela sua ausência, causa nele tristeza; ao contrário, porém, o temperante é louvado por não se entristecer ao abster-se das coisas deleitáveis, mas está pronto a abster-se das coisas deleitáveis, porque não as deseja muito. Ora, é mais poderoso o efeito que se segue da presença de alguma causa do que o que se segue da ausência,

627. e por isso a fortaleza diz respeito principalmente às tristezas que se seguem da presença das coisas nocivas, ao passo que a temperança diz respeito secundariamente às tristezas que se seguem da ausência das coisas deleitáveis, mas principalmente aos deleites que se seguem da presença das coisas deleitáveis.

628. Em seguida, quando diz: ***o intemperante, portanto*** etc., esclarece o que havia dito, isto é, que ao intemperante o deleite causa tristeza. Pois isto acontece porque o intemperante deseja todas as coisas deleitáveis (pois apetece o deleite por si mesmo e por isso apetece tudo o que causa deleite), ou apetece aquelas coisas que são sumamente deleitáveis, em comparação com as quais menos se importa com as outras coisas deleitáveis, e daí vem que a sua escolha não é regida pela razão, mas é conduzida pela concupiscência a escolher as coisas deleitáveis, e principalmente as que são sumamente tais, acima dos outros bens que são úteis ou honestos; pois os intemperantes pospõem o útil e o honesto para alcançar o deleitável. E por isso o intemperante se entristece quando não alcança o deleite que deseja; pois a concupiscência, quando não alcança a coisa desejada, está com tristeza.

629. E embora isto pareça ser inconveniente segundo uma verossimilhança superficial, isto é, que alguém se entristeça por causa do deleite, é contudo verdade que o intemperante se entristece por causa do deleite; pois ele não se entristece senão pela ausência dele, assim como também a nau perece pela ausência do piloto.

630. Em seguida, quando diz: ***ora, os deficientes*** etc., determina acerca do vício oposto à intemperança, que é deficiente em relação aos deleites. E diz que não acontece muito que alguns sejam deficientes em relação aos deleites, de sorte a alegrar-se menos do que é preciso, isto é, do que se requer para a saúde e a boa disposição do corpo e para uma decente convivência com os outros, no que consiste o defeito vicioso que acima, no livro II, chamou de insensibilidade. A qual não convém à natureza humana, porque também os demais animais discernem os alimentos, deleitando-se com alguns deles, mas não com outros, e assim aceitar alguns deleites parece pertencer à natureza comum do gênero,

631. donde, se há alguém para quem nada é deleitável, este parece estar muito longe da natureza humana. E porque isto raramente acontece, aquele que assim é deficiente não tem nenhum nome, a não ser que acima o chamou insensível. Ora, não pertence a esta insensibilidade que alguns se abstenham dos deleites por causa de algum fim útil ou honesto, como os negociantes por causa dos lucros e os soldados por causa da vitória; pois isto não se faz além daquilo que é preciso, o que

pertence ao vício do defeito.

632. Em seguida, quando diz: ***ora, o temperante*** etc., mostra de que modo o temperante se comporta em relação à matéria mencionada.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro mostra de que coisas o temperante se abstém;

segundo de que coisas e de que modo se serve, ali: ***ora, todas as coisas que à saúde*** etc.

Diz, pois, primeiro que o temperante se comporta de modo intermédio em relação às coisas mencionadas, isto é, em relação ao deleite, à tristeza e à concupiscência.

Pois, primeiro, quanto aos deleites, não se deleita naquelas coisas torpes em que sumamente se deleita o intemperante, mas antes se entristece se alguma vez algo de tal ocorre, e universalmente não se deleita naquilo em que não é preciso, nem tampouco se deleita mais veementemente do que é preciso, e semelhantemente segundo nenhuma outra circunstância superabunda.

Em segundo lugar, quanto às tristezas, não se entristece supérfluamente com a ausência das coisas deleitáveis.

Em terceiro lugar, quanto à concupiscência, ele não deseja os prazeres ausentes, porque não se preocupa muito com eles, ou os deseja na devida medida, que não excede, não desejando nem mais do que é preciso, nem quando não é preciso, nem excedendo, segundo alguma outra circunstância, a medida da razão.

633. A seguir, quando diz: ***quaisquer que*** etc., mostra de quais prazeres e de que modo o temperante faz uso. E diz que quaisquer prazeres que sejam úteis à saúde do corpo ou à boa disposição, isto é, para que o homem esteja pronto e desimpedido para as coisas que tem de fazer, tais prazeres o temperante apetece, contudo segundo a devida medida e conforme é preciso. Se, porém, houver outros prazeres que não sejam necessários às duas coisas antes mencionadas, o temperante os apetece, observada, contudo, uma tríplice condição.

634. Primeiro, que não sejam impeditivos da saúde e da boa disposição, como é o alimento ou a bebida supérfluos.

Segundo, que não sejam contrários ao bem, isto é, contrários à honestidade, como é o prazer do adultério.

Terceiro, que não estejam acima dos recursos, isto é, que não excedam a capacidade do homem, como seria se um pobre quisesse fazer uso de alimentos demasiado dispendiosos.

De fato, aquele que está de tal modo disposto que apetece os prazeres impeditivos da saúde e da boa disposição, ou contrários à honestidade, ou que excedem as suas riquezas, ama os prazeres mais do que é digno. O que não convém ao temperante, que os ama segundo a reta razão.

Lição 22

Intemperance Compared with Cowardice and the Sins of Children

Ora, a intemperança assemelha-se mais ao voluntário do que o temor. Pois esta é por causa do prazer, aquele por causa da tristeza, das quais uma é desejável e a outra é para ser evitada. [635]

E a tristeza, de fato, entorpece e corrompe a natureza de quem a tem; o prazer, porém, nada disso faz. É, portanto, mais voluntária. [637]

Por isso é também mais censurável. Com efeito, facilmente nos acostumamos a estas coisas, pois muitas ocasiões tais ocorrem na vida, e os hábitos podem ser praticados sem perigo. Nos temores, porém, dá-se o contrário. [638]

Não parecerá, contudo, que o temor seja voluntário do mesmo modo naquilo que ocorre nos casos particulares. Pois estas coisas são sem tristeza, ao passo que aquelas, por causa da tristeza, entorpecem os homens de tal modo que abandonam as armas e fazem outras coisas de maneira torpe. Por isso também parecem ser feitas sob violência. [640]

Já no intemperante dá-se o contrário: os casos particulares são voluntários, pois provêm de quem concupisce e apetece, mas o todo é menos voluntário, pois ninguém deseja ser intemperante. [641]

Ora, transferimos o nome de intemperança também aos pecados das crianças. Pois têm certa semelhança. Mas qual é denominado a partir do outro em nada importa ao que agora tratamos; é manifesto, porém, que o posterior deriva do anterior. [643]

Não parece, porém, que a transferência tenha sido mal feita; pois é preciso punir aquele que apetece coisas torpes e que tem grande crescimento nelas, e tal coisa é máxime a concupiscência e a criança. Pois também as crianças vivem segundo a concupiscência, e nelas máxime está o apetite do que é deleitável. Se, portanto, não for bem persuadível, chegará ao domínio e ao muito. Pois o apetite do deleitável é insaciável. E daí que a operação própria do insensato e da concupiscência aumenta o que lhe é conato, e isso se forem grandes e veementes e afetarem o pensamento. [644]

Por isso é preciso que sejam mensuradas e poucas e em nada contrariem a razão. E a tal coisa chamamos bem persuadível e punida. Pois assim como é preciso que a criança viva segundo o preceito do pedagogo, assim também o concupiscível <... > consoe com a razão. Pois a intenção de ambos é o bem. E o temperante concupisce o que é preciso e como é preciso e quando, assim também o ordena a razão. Estas coisas, pois, foram por nós ditas acerca da temperança. [647]

635. ***Ora, a intemperança assemelha-se mais*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca do ato da temperança e dos vícios opostos, aqui compara o pecado da intemperança com outros

pecados.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, compara a intemperança com o vício da covardia;

segundo, com os vícios das crianças, ali: ***ora, o nome de intemperança*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra que a intemperança tem mais de voluntário do que a covardia;

segundo, mostra que o voluntário se encontra em ordem diversa em cada um dos vícios, ali: ***não parecerá, contudo*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra que a intemperança tem mais de voluntário do que a covardia;

segundo, infere um corolário do que foi dito, ali: ***por isso é mais censurável*** etc.

Diz, pois, primeiro que a intemperança se assemelha mais ao voluntário do que o temor, isto é, porque tem mais de voluntário.

E isso prova por duas razões.

636. A primeira delas se toma daquilo que propriamente segue ao voluntário e ao involuntário. Pois cada um se deleita naquilo que faz voluntariamente, e se entristece naquilo que é involuntário. Ora, é manifesto que o intemperante age por causa do prazer que concupisce, ao passo que o covarde age por causa da tristeza que foge; e destes dois, o prazer é desejável, porque não só se deleita aquele que atualmente frui do prazer, mas também aquele que busca o prazer pela esperança de alcançá-lo; a tristeza, porém, é para ser evitada e, por conseguinte, involuntária. E assim é manifesto que a intemperança é movida por aquilo que é por si voluntário, ao passo que a covardia é movida por aquilo que é para ser evitado e involuntário. Portanto, a intemperança aproxima-se mais do voluntário do que a covardia.

637. A segunda razão põe ali: ***e a tristeza, de fato*** etc. A qual se toma da ignorância que causa o involuntário. Pois, visto que a tristeza segue da presença de algo contrário e nocivo, segue-se que a tristeza entorpece e corrompe a natureza daquele que tem tristeza, e daí vem que o sentido do homem, por causa da tristeza, é impedido do próprio conhecimento; mas o prazer é causado pela presença do que é conveniente, o qual não corrompe a natureza, donde o prazer não entorpece nem corrompe o sentido daquele que se deleita. Do que se segue que a intemperança, que opera por causa do prazer, tem mais de voluntário do que o temor, que é movido por causa da tristeza.

638. A seguir, quando diz: ***por isso é mais censurável*** etc., conclui que, visto que aos atos voluntários se deve o louvor nos bens e a censura nos males, o vício da intemperança é mais censurável do que o vício da covardia, que tem menos de voluntário. Ao que também acrescenta

outra razão, a partir do fato de que um vício é tanto mais censurável quanto mais facilmente pode ser evitado.

639. Ora, cada vício pode ser evitado pela acostumação ao contrário. E é fácil acostumar-se a agir bem naquelas coisas em torno das quais está a temperança, por dupla razão:

primeiro, porque os prazeres dos alimentos e das bebidas e de outras coisas deste gênero ocorrem muitas vezes na vida humana, donde não falta ao homem a ocasião de acostumar-se a agir bem em tais matérias;

segundo, porque acostumar-se a agir bem em tais matérias não tem perigo, pois não há grande perigo se alguém às vezes se abstém de algum dos prazeres do tato. Mas no vício da covardia dá-se o contrário, porque tanto raramente ocorrem os perigos bélicos, quanto é perigoso enfrentar coisas deste gênero. Donde se segue que o vício da intemperança é mais censurável do que o da covardia.

640. A seguir, quando diz: ***não parecerá, contudo*** etc., mostra que o voluntário não se encontra na mesma ordem em cada um dos vícios.

E primeiro mostra em que ordem se encontra na covardia;

segundo, em que ordem se encontra na intemperança, ali: ***já no intemperante*** etc.

Diz, pois, primeiro que o temor não parece ter o voluntário do mesmo modo no universal e nos particulares. Pois os universais parecem ser sem tristeza, por exemplo, que alguém vá à luta e ataque os inimigos; mas os particulares que ocorrem, por exemplo, que alguém seja ferido e repelido e padeça outras coisas deste gênero, causam tanta tristeza que os homens, por causa disso, são entorpecidos a tal ponto que abandonam as armas e fazem outras coisas deste gênero de maneira torpe. Donde, visto que no universal são voluntários e no particular se tornam involuntários, parecem ser violentos, isto é, na medida em que o homem é induzido por um princípio exterior a abandonar aquilo que antes queria.

641. A seguir, quando diz: ***já no intemperante*** etc., mostra qual é a ordem acerca da intemperança. E diz que ali a ordem é inversa, porque os particulares são máxime voluntários, pois provêm segundo o que o homem concupisce e apetece, mas o todo considerado no universal é menos voluntário, por exemplo, que alguém cometa adultério; pois ninguém concupisce ser intemperante no universal, mas os particulares pelos quais o homem se torna intemperante são deleitáveis.

642. Ora, a razão desta diferença deve tomar-se do fato de que a tristeza que move o temor pertence ao involuntário, assim como o prazer que move a intemperança pertence ao voluntário; ora, toda afeição da alma acerca dos particulares é mais veemente; e por isso, acerca dos particulares, a covardia tem mais de involuntário, ao passo que a intemperança tem mais de voluntário. E por isso, nos vícios de intemperança, é máxime nocivo demorar-se no pensamento pelo qual o homem desce aos particulares que atraem a vontade.

643. A seguir, quando diz: ***ora, o nome de intemperança*** etc., compara o vício da intemperança aos pecados das crianças.

E primeiro põe a conveniência quanto ao nome;

segundo, atribui a razão da conveniência, ali: ***não parece, porém, que tenha sido mal*** etc.

Diz, pois, primeiro que o nome de intemperança se transfere aos pecados das crianças. O que, de fato, na nossa língua aparece mais do lado da virtude do que do lado do vício; pois chamamos a castidade de espécie da temperança, assim como também chamamos as crianças disciplinadas de castigadas; e aqueles que são indisciplinados podemos chamar de incastigados, assim como também aquele que não é casto se diz incestuoso. E a razão de tal transferência é que tais pecados têm certa semelhança, como depois se mostrará. Mas qual destes é denominado a partir do outro em nada importa ao propósito; é manifesto, contudo, que aquilo ao qual o nome foi imposto posteriormente é denominado a partir daquilo ao qual o nome foi imposto anteriormente.

644. A seguir, quando diz: ***não parece, porém, que tenha sido mal*** etc., atribui a razão da referida transferência do nome segundo a semelhança do pecado da intemperança com os pecados das crianças:

primeiro, quanto à necessidade do castigo ou do refreamento;

segundo, quanto ao modo de castigar ou refrear, ali: ***por isso é preciso*** etc.

Diz, pois, primeiro que não parece ter sido mal feita a transferência deste nome de um pecado para outro, e isso por causa da semelhança segundo a qual se fazem as transferências; pois é preciso punir, isto é, castigar e refrear, aquele que apetece coisas depravadas e cujo mau apetite muito se aumenta, no que convêm a concupiscência e a criança.

645. E esta conveniência parece ser razoável, porque as crianças vivem máxime segundo a concupiscência, pois elas apetecem máxime o prazer, o que pertence à noção de concupiscência. A causa, porém, pela qual apetecem o prazer será dita no livro VII. E por isso, se a criança e a concupiscência não forem bem persuadidas pela razão, chegam a certo domínio e a muito crescimento, isto é, de tal modo que dominará o apetite do prazer, que é a concupiscência.

646. E a razão disso é que o apetite do prazer é insaciável; ao contrário, quanto mais é degustado, tanto mais é concupiscido, pelo fato de ser por si mesmo apetecível. E daí vem que, assim como para a criança insensata, assim também para a concupiscência a operação própria aumenta o conato, isto é, aquilo que lhes é semelhante; pois, se a criança insensata for deixada agir segundo a sua insensatez, mais crescerá nela a insensatez; e se o homem satisfizer a concupiscência, mais a concupiscência cresce no homem e domina, e sobretudo se as concupiscências ou os prazeres forem grandes, do lado do objeto, isto é, de coisas muito deleitáveis, e veementes, do lado daquele que concupisce e se deleita, que muito é afetado por elas, a tal ponto que impedem o pensamento ou o raciocínio do homem, o qual, quanto mais permanece, tanto menos pode a concupiscência dominar.

647. A seguir, quando diz: ***por isso é preciso*** etc., mostra a semelhança de ambos os pecados quanto ao modo de castigar ou refrear. E diz que, visto que a concupiscência e o prazer, se forem veementes, produzem o seu próprio aumento, por isso é preciso que sejam mensurados, isto é, não excedentes na grandeza ou na veemência da afeição, e poucos, quanto ao número; e que em nada contrariem a razão, quanto à espécie da concupiscência ou do prazer, que se toma do lado do objeto. E aquilo que assim se comporta nas concupiscências e nos prazeres dizemos ser bem persuadido e punido, isto é, castigado pela razão. Pois assim como é preciso que a criança viva segundo o preceito do pedagogo, assim é preciso que a força concupiscível consoe com a razão. Pois a intenção de ambos, isto é, tanto da razão quanto do pedagogo, é para o bem. E assim se comporta o concupiscível no homem temperante, que concupisce o que é preciso e como é preciso e quando é preciso, conforme ordena a razão.

648. Por fim, conclui que estas são as coisas que dissemos acerca da temperança. E com isto termina o terceiro livro.