# Livro 4

Outras Virtudes Morais


- Lição 1: A Liberalidade
- Lição 2: O Ato da Liberalidade
- Lição 3: A Prodigalidade
- Lição 4: A Gravidade da Prodigalidade
- Lição 5: A Incurabilidade da Iliberalidade
- Lição 6: A Magnificência
- Lição 7: Os Objetos da Magnificência
- Lição 8: A Magnanimidade
- Lição 9: Os Atos da Magnanimidade
- Lição 10: As Propriedades da Magnanimidade
- Lição 11: Vícios Opostos à Magnanimidade
- Lição 12: A Virtude Relativa às Honras Ordinárias
- Lição 13: A Mansidão e os Vícios que Lhe São Opostos
- Lição 14: A Amabilidade
- Lição 15: A Veracidade
- Lição 16: A Diversão
- Lição 17: A Vergonha

# Lição 1: A Liberalidade

> *Falemos, a seguir, da liberalidade. [649]*
>
> *Com efeito, ela parece ser uma mediania a respeito das riquezas; pois o liberal é louvado não nas coisas bélicas, nem naquelas em que o temperante é louvado, nem tampouco nos juízos, mas a respeito da doação e da tomada de dinheiro, e mais na doação. [651]*
>
> *Chamamos dinheiro tudo aquilo cujo valor se mede pela moeda. [653]*
>
> *Ora, tanto a prodigalidade quanto a avareza são, a respeito do dinheiro, uma superabundância e um defeito. [654]*
>
> *A avareza atribuímo-la sempre àqueles que se esforçam pelo dinheiro mais do que é preciso. [655]*
>
> *Já a prodigalidade a imputamos por vezes, abrangendo com ela os homens intemperantes; pois chamamos pródigos aos incontinentes e aos que se consomem na intemperança. Por isso também parecem ser péssimos, pois têm ao mesmo tempo muitas malícias. Não são, porém, chamados propriamente assim; pois pródigo quer ser aquele que tem um único mal, o de corromper o próprio patrimônio. Pois pródigo é aquele que se arruína por si mesmo; e a dissipação do próprio patrimônio parece ser uma espécie de ruína de si mesmo, visto que se vive por meio dele. É assim, pois, que entendemos a prodigalidade. [656]*
>
> *Daquelas coisas que têm alguma utilidade, é possível usar bem e mal; ora, as riquezas estão entre as coisas úteis; e cada um usa otimamente daquilo em torno do qual possui a virtude particular; e das riquezas usará otimamente aquele que possui a virtude a respeito do dinheiro; ora, este é o liberal. [658]*
>
> *O uso do dinheiro parece consistir no gasto e na doação, ao passo que a aceitação e a guarda são mais propriamente a posse. [659]*
>
> *Por isso é mais próprio do liberal dar a quem é preciso do que receber donde é preciso e não receber donde não é preciso. [660]*
>
> *Pois é mais próprio da virtude fazer o bem do que recebê-lo, e realizar boas ações do que não realizar as torpes. Ora, não é obscuro que ao dar seguem-se o fazer o bem e o bem operar, ao passo que ao receber segue-se o receber bem*

> *ou o não operar torpemente. [661]*
>
> *E a gratidão é devida a quem dá, não a quem recebe ou não recebe, e o louvor ainda mais. [662]*
>
> *É também mais fácil não receber do que dar; pois as pessoas mais facilmente deixam de emitir o que é próprio do que de receber o que é alheio. [663]*
>
> *Mas são chamados liberais os que dão; já os que não recebem não são louvados pela liberalidade, mas não menos pela justiça; e os que recebem nem sequer são muito louvados. [664]*
>
> *Dentre aqueles que possuem a virtude, os liberais são os mais amados, pois são úteis: e isto está na doação. [665]*

**649**. *Falemos, a seguir, da liberalidade* etc. Depois que o Filósofo tratou da fortaleza e da temperança, que respeitam aquilo pelo qual se conserva a própria vida do homem, começa aqui a tratar das outras medianias, que respeitam certos bens ou males secundários.

E primeiro trata das medianias louváveis que são virtudes;

segundo, daquelas que não são virtudes, mas paixões, em: ***quanto ao pudor*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, trata das virtudes que respeitam as coisas exteriores;

segundo, das virtudes que pertencem aos atos humanos, em: ***nas conversações e no convívio*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, trata das virtudes que respeitam os bens exteriores;

segundo, da virtude da mansidão, que respeita os males exteriores, em: ***a mansidão é uma certa mediania*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, trata das virtudes que respeitam as riquezas;

segundo, daquelas que respeitam as honras, em: ***a magnanimidade*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, trata da liberalidade;

segundo, da magnificência, em: ***parece ser consequente*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, investiga a matéria da liberalidade e dos vícios opostos;

segundo, determina os atos deles a respeito da matéria própria, em: ***daquelas coisas que têm alguma utilidade*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra que a liberalidade diz respeito ao dinheiro;

segundo, mostra que os vícios opostos versam sobre a mesma matéria, em: ***ora, tanto a prodigalidade*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas:

primeiro, diz sobre o que é sua intenção;

segundo, mostra a matéria da liberalidade, em: ***com efeito, ela parece ser*** etc.;

terceiro, expõe o que havia dito, em: ***chamamos dinheiro*** etc.

**650**. Diz, pois, primeiramente que, depois da temperança, deve-se falar da liberalidade. E isto por causa da conveniência da liberalidade com a temperança; pois, assim como a temperança modera as concupiscências dos prazeres do tato, assim a liberalidade modera a cobiça de adquirir ou de possuir as coisas exteriores.

**651**. Depois, quando diz: ***com efeito, ela parece ser*** etc., mostra qual é a matéria da liberalidade. E diz que é uma certa mediania a respeito do dinheiro, como claramente se manifesta, ou seja, pelo fato de o liberal ser louvado não nas coisas bélicas, a respeito das quais versa a fortaleza, nem nos prazeres do tato, a respeito dos quais versa a temperança, nem tampouco nos juízos, a respeito dos quais versa a justiça, mas ser louvado na doação e na tomada, isto é, na aceitação, do dinheiro, mais, contudo, na doação do que na aceitação, como se mostrará adiante.

**652**. Deve-se, todavia, considerar que algo pode ser chamado matéria da virtude moral de dois modos:

de um modo, como matéria próxima, e deste modo as paixões são matéria da maior parte das virtudes morais;

de outro modo, como matéria remota, e deste modo os objetos das paixões são postos como matérias.

Assim como a matéria próxima da fortaleza é o temor e a audácia, e a matéria remota são os perigos de morte; e a matéria próxima da temperança são as concupiscências e os prazeres, e a matéria remota os alimentos e o ato venéreo. Assim, pois, também a matéria próxima da liberalidade é a cobiça ou o amor do dinheiro, e a matéria remota é o próprio dinheiro.

**653**. Depois, quando diz: ***chamamos dinheiro*** etc., expõe o que se entende pelo nome de dinheiro. E diz que pelo nome de dinheiro se significam todas aquelas coisas cujo valor devido pode ser medido pela moeda, como o cavalo, a veste, a casa e tudo aquilo que pode ser avaliado em moedas; porque dar ou receber estas coisas é o mesmo que dar ou receber dinheiro.

**654**. Depois, quando diz: ***ora, tanto a prodigalidade*** etc., mostra de que modo, a respeito da referida matéria, há também vícios opostos à liberalidade.

E a respeito disto faz três coisas.

Primeiro, propõe em comum aquilo que pretende. E diz que também a respeito do dinheiro se comportam segundo a superabundância e o defeito a prodigalidade e a avareza. Pois o meio e os extremos versam sobre o mesmo; por isso, como a prodigalidade e a avareza são os extremos da liberalidade, segue-se que também elas versam sobre o dinheiro.

**655**. Em segundo lugar, em: ***a avareza, na verdade*** etc., mostra especialmente a respeito da avareza que sempre a associamos, isto é, a atribuímos, àqueles que se empenham, isto é, se preocupam, em adquirir ou conservar o dinheiro mais do que é preciso.

**656**. Em terceiro lugar, em: ***a prodigalidade, porém*** etc., mostra de que modo a prodigalidade versa sobre o dinheiro. E diz que às vezes estendemos o nome de prodigalidade, atribuindo-o aos homens intemperantes; pois às vezes chamamos pródigos àqueles que vivem incontinentemente e consomem suas riquezas na intemperança, seja de comidas, seja de prazeres sexuais. Por isso, tais homens parecem ser os piores neste gênero, porque têm ao mesmo tempo muitos vícios, isto é, a intemperança e a prodigalidade. E embora às vezes tais homens sejam chamados pródigos, o nome de intemperança, contudo, lhes convém propriamente; porque o nome de pródigo foi imposto para significar um único vício que consiste na indevida corrupção ou consumo da substância, isto é, das próprias riquezas. E isto ele prova a partir do próprio nome de prodigalidade: pois pródigo se diz como que perdido, na medida em que o homem, ao corromper as próprias riquezas pelas quais deve viver, parece destruir o seu ser, que se conserva pelas riquezas;

**657**. mas é preciso que isto lhe convenha por si mesmo, porque cada coisa tem a espécie e a denominação daquilo que lhe convém por si; portanto, aquele verdadeiramente se diz pródigo a quem por si convém consumir suas riquezas, como que não tendo o devido cuidado com elas, ao passo que aquele que consome sua substância por causa de outra coisa, por exemplo, por causa da intemperança, não é por si consumidor das riquezas, mas é por si intemperante; pois às vezes acontece que também homens ávidos e apegados, por causa da força da concupiscência, consumam seus bens. Assim, pois, falamos agora da prodigalidade, ou seja, enquanto alguns consomem as próprias riquezas por si mesmas e não por causa de outra coisa.

**658**. Em seguida, quando diz: ***daquelas coisas, porém, das quais há alguma utilidade*** etc., mostra de que modo a liberalidade e os vícios opostos operam a respeito da mencionada matéria.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, trata do liberal;

segundo, do pródigo, em: ***aquele, porém, que superabunda*** etc.;

terceiro, do avarento, em: ***a avareza, porém*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro, trata do ato da liberalidade;

segundo, expõe algumas propriedades dela, em: ***o liberal, porém, é veementemente*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra qual seja o ato principal da liberalidade;

segundo, mostra qual ele deve ser, em: ***as operações, porém, que são segundo a virtude*** etc.

A respeito do primeiro faz três coisas.

Primeiro, mostra que o ato da liberalidade é o bom uso do dinheiro, por tal razão. Todas as coisas que são úteis para algo, delas se pode usar bem ou mal; ora, as riquezas são buscadas como úteis para outra coisa; logo, delas se pode usar bem ou mal; ora, se de algumas coisas se pode usar bem, o bom uso dessas coisas pertence à virtude que versa sobre elas; logo, usar bem do dinheiro pertence à liberalidade, que versa sobre o dinheiro, como se mostrou acima.

**659**. Em segundo lugar, em: ***o uso, porém*** etc., mostra qual seja o uso do dinheiro. E diz que o uso do dinheiro consiste em desembolsá-lo, o que se faz mediante o pagamento de despesas e mediante doações, mas receber ou guardar o dinheiro não é usar do dinheiro, e sim possuí-lo. Pois pela recepção do dinheiro adquire-se a sua posse, e pela guarda ele se conserva; com efeito, a recepção é como uma certa geração do dinheiro, ao passo que a guarda é como uma certa retenção habitual; ora, o uso não designa a geração nem o hábito, mas o ato.

**660**. Em terceiro lugar, em: ***por causa disso*** etc., infere uma conclusão do que foi dito.

E primeiro a expõe, concluindo do que precede que mais pertence ao liberal dar o dinheiro a quem é preciso, o que é usar bem dele, do que recebê-lo de onde é preciso, o que pertence à devida geração do dinheiro, e não recebê-lo de onde não é preciso, o que pertence à remoção do contrário.

**661**. Em segundo lugar, em: ***pois, mais, da virtude*** etc., confirma a conclusão apresentada com cinco razões,

das quais a primeira é esta. Mais pertence à virtude fazer o bem do que recebê-lo, porque fazer o bem é melhor e mais difícil; igualmente, também mais pertence à virtude operar bem do que abster-se de uma operação torpe, porque o afastamento do termo é o princípio do movimento, ao qual se assemelha o evitar a operação torpe, ao passo que a operação do bem se assemelha à chegada ao termo, que aperfeiçoa o movimento. Ora, é manifesto que, pelo fato de alguém dar, faz o bem e opera bem; ao receber, isto é, à recepção, porém, pertence receber bem, na medida em que alguém recebe de onde é preciso, ou não operar torpemente, na medida em que alguém não recebe de onde não é preciso. Logo, segue-se que à virtude da liberalidade mais pertence dar bem do que receber bem ou abster-se de uma má recepção.

**662**. A segunda razão expõe em: ***e o agradecimento ao que dá*** etc. E é esta. À operação da virtude devem-se o louvor e a ação de graças; ora, ambas as coisas mais se devem ao que dá do que ao que recebe bem ou não recebe mal; logo, a virtude da liberalidade consiste mais em dar do que em receber.

**663**. A terceira razão expõe em: ***e é mais fácil, porém*** etc. E é esta. A virtude versa sobre o difícil; ora, é mais fácil que alguém não receba o alheio do que dê o que é seu, porque, quando alguém dá aquilo que lhe é próprio, como que corta de si aquilo que lhe está incorporado; logo, a virtude da liberalidade versa mais sobre a doação do que sobre a recepção.

**664**. A quarta razão expõe em: ***mas também são chamados liberais*** etc. E ela se toma do modo comum de falar. Pois são chamados sobretudo liberais aqueles que dão; já aqueles que não recebem desordenadamente não são muito louvados pela liberalidade, mas antes pela justiça; e aqueles que recebem não são muito louvados; logo, a liberalidade parece versar sobretudo sobre as doações.

**665**. A quinta razão expõe em: ***são amados, porém, sobretudo*** etc. E é esta. Entre todos os virtuosos, os liberais são amados sobretudo, não, na verdade, com a amizade do honesto, como se a liberalidade fosse a maior virtude, mas com a amizade do útil, na medida em que são úteis aos outros; e são úteis por isto, que dão; logo, a liberalidade consiste sobretudo nas doações.

# Lição 2: O Ato da Liberalidade

> *Ora, as operações que são segundo a virtude são boas e por causa do bem. E, portanto, o liberal dará por causa do bem e retamente, pois a quem é preciso e quando é preciso e todas as demais coisas que se seguem à reta doação. [666]*
>
> *E fá-lo-á com prazer ou sem tristeza (pois o que é segundo a virtude é prazeroso ou não é triste), ou com um mínimo de tristeza. [667]*
>
> *Aquele, porém, que dá a quem não é preciso, ou não por causa do bem, mas por causa de alguma outra causa, não será chamado liberal, mas outro qualquer. [668]*
>
> *Nem aquele que dá com tristeza; pois estes prefeririam antes o dinheiro à boa operação, e isto não é do liberal. [669]*
>
> *Nem receberá de onde não é preciso; pois tal recepção não é de quem não honra o dinheiro. Nem tampouco será dado a pedir; pois não é de quem faz o bem receber o benefício facilmente. [670]*
>
> *Receberá, porém, de onde é preciso, por exemplo, das próprias posses, não como um bem, mas como algo necessário, para que tenha do que dar. Nem descuidará dos bens próprios, querendo por meio deles atender a alguns. Nem dará a quaisquer pessoas, para que tenha do que dar àqueles a quem é preciso e quando e onde é bom. [671]*
>
> *O liberal, porém, é dado veementemente até a superabundar na doação, de modo a deixar para si mesmo o menos; pois não olhar para si mesmo é próprio do liberal. [672]*
>
> *A liberalidade, porém, se diz segundo a substância; pois o que é liberal não está na quantidade das coisas dadas, mas no hábito do que dá, e este dá segundo a substância. Ora, nada impede que seja mais liberal aquele que dá coisas menores, se dá de recursos menores. [673]*
>
> *Parecem, porém, ser mais liberais não os que adquiriram, mas os que receberam a substância. Pois são inexperientes da indigência. E todos amam*

> *mais as próprias obras, como os pais e os poetas. [674]*
>
> *Enriquecer, porém, não é fácil para o liberal, já que ele não é de receber nem de guardar, mas de desembolsar, e não honra as riquezas por elas mesmas, mas por causa da doação. [675]*
>
> *Por isso também acusam a fortuna, porque, sendo os mais dignos, de modo algum enriquecem. Acontece, porém, isto não sem razão; pois não é possível ter dinheiro quem não se preocupa em tê-lo, assim como também nas outras coisas. [676]*
>
> *Não dará, contudo, a quem não é preciso, nem quando não é preciso, nem nenhuma outra coisa tal; pois já não operaria segundo a liberalidade, e, consumindo nestas coisas, não teria com que consumir naquelas em que é preciso. Como se disse, com efeito, o liberal é aquele que gasta segundo a substância e naquilo em que é preciso. [677]*

**666**. ***Ora, as operações que são segundo a virtude*** etc. Depois que o Filósofo mostrou qual seja o ato principal da liberalidade, aqui mostra qual ele deve ser.

E primeiro mostra qual seja o seu ato principal;

segundo, quais sejam os seus atos secundários, em: ***nem receberá*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra qual deve ser a doação da liberalidade, que é o seu ato principal;

segundo, mostra que as outras doações não pertencem à liberalidade, em: ***aquele, porém, que dá a quem não é preciso*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas.

Primeiro, mostra que a doação liberal deve estar revestida das devidas circunstâncias, porque, com efeito, todas as operações que são segundo a virtude devem ser boas, isto é, retificadas pela razão segundo as devidas circunstâncias, e, além disso, ordenadas pela intenção a um bom fim. Portanto, como a doação é o ato principal da liberalidade, segue-se que o liberal dê por causa de um bom fim e retamente, isto é, segundo a regra da razão, na medida em que dá a quem é preciso e quando é preciso e todas as demais devidas circunstâncias que se seguem à reta doação.

**667**. Em segundo lugar, em: ***e isto com prazer*** etc., mostra que a doação liberal deve ser prazerosa. E é isto o que diz, que o liberal dá com prazer ou ao menos sem tristeza (pois assim é em toda virtude, como fica claro do que foi dito acima, que o ato virtuoso ou é prazeroso ou ao menos é sem tristeza), ou, se for preciso misturar-se alguma tristeza, ele terá o mínimo em comparação com os outros homens, assim como se disse acima do corajoso que, se não se deleita

muito em seu ato, contudo não se entristece, ou ao menos se entristece menos entre todos os que enfrentam tais perigos.

**668**. Em seguida, quando diz: ***aquele, porém, que dá a quem não é preciso*** etc., mostra que as outras doações não pertencem ao liberal,

e primeiro sobre as doações às quais faltam as devidas circunstâncias. E diz que aquele que dá a quem não convém ou não por causa da honestidade, mas por alguma outra causa, lícita ou ilícita, não se chama liberal, mas é designado por outro nome segundo a diferença do fim por causa do qual dá, do qual as coisas morais recebem a espécie e o nome.

**669**. Segundo, em: ***nem quem com tristeza*** etc., mostra o mesmo acerca das doações que se fazem com tristeza. E diz que também aqueles que dão com tristeza não são liberais, porque pelo próprio fato de se entristecerem ao dar, parece que prefeririam antes o dinheiro do que a operação virtuosa da doação honesta, o que não pertence ao liberal.

**670**. Depois, quando diz: ***nem aceitará*** etc., mostra quais sejam as operações da liberalidade, como o aceitar e outras deste gênero.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro mostra o que o liberal evita ao aceitar;

segundo mostra o que ele observa, em: ***de onde, porém, convém*** etc.

Acerca do primeiro põe duas coisas.

Das quais a primeira é que o liberal não aceita de onde não convém; pois aceitar assim não parece competir ao homem que não dá grande valor ao dinheiro.

A segunda é que o liberal não é pronto a pedir; pois assim como nas coisas naturais aquilo que é muito ativo é pouco passivo, como o fogo, assim também nas coisas morais o liberal, que é pronto a beneficiar doando, não quer facilmente receber benefícios de outrem, o que é ser bem passivo.

**671**. Depois, quando diz: ***de onde, porém, convém*** etc., mostra o que o liberal observa ao aceitar ou reter.

E põe três coisas.

Das quais a primeira é que o liberal aceita de onde convém, a saber, das próprias posses ou de outras deste gênero, não porque busque o dinheiro como um bem por si mesmo, mas como algo necessário para dar.

A segunda é que o liberal não negligencia a administração dos próprios bens, porque quer ter com que baste para dar aos outros.

A terceira é que o liberal não dá a quaisquer pessoas, mas retém para poder dar àqueles a quem convém e no lugar e no tempo devidos.

**672**. Depois, quando diz: ***o liberal, porém*** etc., põe quatro propriedades da liberalidade.

Das quais a primeira é que pertence ao liberal que superabunde veementemente na doação, não de modo que exceda a reta razão, mas de modo que nele a doação exceda a retenção, porque deixa menos para si do que dá aos outros; pois com poucas coisas se contenta em si mesmo, mas, ao querer prover a muitos, é preciso que distribua muitíssimo; pois não pertence ao liberal que atente somente a si mesmo.

**673**. Põe a segunda propriedade em: ***segundo a substância, porém*** etc. E diz que a liberalidade é louvada segundo a proporção da substância, isto é, das riquezas; pois a doação não se julga liberal pela quantidade dos dons, mas pelo hábito, isto é, pela faculdade e vontade de quem dá, o qual, a saber, dá segundo o modo de suas riquezas. Por isso nada impede que alguém que dá coisas menores seja julgado mais liberal, se dá a partir de riquezas menores.

**674**. Põe a terceira propriedade em: ***mais liberais, porém*** etc. E diz que aqueles que recebem as riquezas dos pais são mais liberais do que aqueles que as adquirem pelo próprio trabalho.

E disto atribui duas razões.

Das quais a primeira é que aqueles que recebem as riquezas dos pais nunca experimentaram a indigência; por isso não a temem e por causa disto não temem gastar, como aqueles que alguma vez experimentaram a pobreza.

A segunda razão é que é natural que todos amem as suas próprias obras, assim como os pais amam os seus filhos e os poetas os seus poemas; ora, aqueles que adquirem as riquezas pelo próprio trabalho reputam-nas como suas obras, por isso querem mais conservá-las.

**675**. Põe a quarta propriedade em: ***enriquecer, porém, não é fácil*** etc.

E acerca disto faz três coisas.

Primeiro põe a propriedade. E diz que não é fácil que o homem liberal se torne rico, visto que não aceita facilmente nem guarda muito as riquezas; mas antes as emite de si, dando e gastando, e não valoriza as riquezas por elas mesmas, mas somente por causa da doação.

**676**. Segundo, em: ***por isso*** etc., manifesta o que dissera por meio de certo sinal. Pois, como os liberais não se tornam facilmente ricos, os homens vulgares acusam a fortuna, à qual atribuem as riquezas, por não serem ricos aqueles que mais seriam dignos, a saber, os liberais, que distribuem generosamente aos outros. Mas ele mesmo diz que isto não acontece irracionalmente, porque não é possível que tenha dinheiro o homem que não se importa muito de tê-lo, assim como também não é possível que se possua qualquer outra coisa com que o homem não se importa.

**677**. Terceiro, em: ***não obstante, não dará*** etc., exclui uma falsa opinião. Pois não se disse que ele não se importa com as riquezas por dar a quem não convém, ou quando não convém, ou

indevidamente segundo qualquer outra circunstância, tanto porque tal operação não seria liberal, quanto porque por isso seria impedido da operação liberal, pois, consumindo inutilmente, não teria com que consumir oportunamente. Pois, como se disse, chama-se liberal aquele que gasta segundo a proporção da própria substância e naquilo em que convém.

# Lição 3: A Prodigalidade

> *Ora, quem superabunda é pródigo. Por isso não chamamos pródigos os tiranos; pois, pela grande quantidade das posses, não parece fácil superabundar em doações e despesas. [678]*
>
> *Sendo pois a liberalidade um meio-termo acerca da doação e da aceitação do dinheiro, o liberal dará e gastará naquilo em que convém e tudo o que convém, igualmente em coisas pequenas e grandes, e isto com prazer. [679]*
>
> *E aceitará de onde convém e tudo o que convém. Pois, consistindo a virtude num meio-termo acerca de ambos, fará ambas as coisas como convém; pois a tal doação decorosa segue-se a tal aceitação, mas a aceitação contrária não. As operações que se seguem uma à outra encontram-se, pois, ao mesmo tempo nele, mas é manifesto que as contrárias não. [680]*
>
> *Se, porém, acontecer que ele gaste fora do que é ótimo e do que está bem, entristecer-se-á, mas moderadamente e como convém; pois é próprio da virtude deleitar-se e entristecer-se nas coisas em que convém e como convém. [681]*
>
> *Mas o liberal é também bem disposto a partilhar no tocante ao dinheiro; pois pode sofrer perdas por não valorizar o dinheiro. [682]*
>
> *E fica mais penalizado se não gastou algo que convinha do que entristecido se gastou algo não oportuno; e isto desagrada a Simônides. [683]*
>
> *O pródigo, porém, também nestas coisas peca. Pois nem se deleita naquilo em que convém, nem como convém, nem se entristece como convém. Isto, porém, ficará mais manifesto no que segue. [684]*
>
> *Ora, foi dito por nós que a prodigalidade e a avareza são superabundâncias e deficiências, e isto em duas coisas, na doação e na aceitação, pois também as despesas incluímos na doação. A prodigalidade, pois, superabunda no dar e no não aceitar, mas é deficiente no aceitar; a avareza, porém, é deficiente no dar, mas superabunda no aceitar, exceto em coisas pequenas. [685]*

**678**. ***Ora, quem superabunda*** etc. Depois que o Filósofo tratou do liberal, aqui trata do pródigo.

E primeiro trata daquele que é totalmente pródigo;

segundo, daquele que é em parte pródigo e em parte avaro, em: *mas muitos dos pródigos* etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro trata do pródigo em sentido absoluto;

segundo compara o pródigo ao avaro, em: ***ora, foi dito por nós*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra em relação a que o pródigo superabunda;

segundo mostra qual seja o ato do pródigo, em: ***sendo pois a liberalidade*** etc.

Diz, pois, primeiro que, como alguém é chamado liberal por gastar segundo a proporção de sua substância, chama-se pródigo quem, ao gastar ou dar, superabunda a proporção de sua substância. E disto conclui que os tiranos, que têm uma abundância inesgotável de riquezas, na medida em que usurpam para si tudo o que é comum, não se chamam pródigos, porque, pela grande quantidade daquilo que possuem, não parece ser fácil que, no dar e no gastar, superabundem a proporção das próprias riquezas.

**679**. Depois, quando diz: ***sendo pois a liberalidade*** etc., manifesta qual seja o ato do pródigo.

E porque os opostos se manifestam mutuamente, primeiro retoma o que foi dito acerca do ato do liberal;

segundo mostra qual seja o ato do pródigo, em: ***o pródigo, porém*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro retoma como o liberal se comporta acerca daquilo que principalmente lhe pertence, a saber, acerca da doação e do prazer da doação;

em segundo lugar, como se comporta naquelas coisas em torno das quais a liberalidade se ocupa secundariamente, ali: ***e receberá de onde é preciso*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, sendo a liberalidade uma certa mediania acerca da doação e do recebimento de dinheiro, o liberal despende o dinheiro dando e gastando, e isto segundo a razão reta, naquilo que é preciso e observando quaisquer outras coisas que é preciso observar em tais matérias, pelo que o liberal difere do pródigo; e faz isto tanto nas coisas pequenas quanto nas grandes, pelo que o liberal difere do magnífico, que se ocupa somente com as coisas grandes, como se dirá adiante; e faz isto com prazer, pelo que difere do avaro, que na despesa do dinheiro se entristece.

**680**. Em seguida, quando diz: ***e receberá de onde é preciso*** etc., retoma como o liberal se comporta acerca daquelas coisas que pertencem secundariamente à liberalidade.

E primeiro, como se comporta acerca do recebimento;

em segundo lugar, como se comporta acerca da tristeza, ali: ***se, porém, além do ótimo e bem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o liberal recebe de onde é preciso e observa tudo aquilo que é preciso observar no receber. Pois, uma vez que a virtude da liberalidade guarda o meio acerca de ambas as coisas, a saber, o recebimento e a doação, o liberal fará ambas as coisas como é preciso, porque a uma doação conveniente segue-se que haja um recebimento conveniente; mas, se o recebimento não for conveniente, é contrário à doação conveniente, porque procedem de causas contrárias; pois a doação conveniente procede do fato de o homem preferir o bem da razão à cobiça do dinheiro, ao passo que o recebimento inconveniente provém do fato de o homem antepor a cobiça do dinheiro ao bem da razão. E porque aquelas coisas que se seguem mutuamente uma à outra ocorrem simultaneamente no mesmo sujeito, ao passo que as que são contrárias não podem existir simultaneamente, daí resulta que a doação conveniente e o recebimento conveniente, que se seguem mutuamente, se reúnem simultaneamente no liberal, mas o recebimento inconveniente não se encontra nele simultaneamente com o recebimento conveniente, ao qual é contrário.

**681**. Em seguida, quando diz: ***se, porém, além do ótimo*** etc., mostra como o liberal se comporta acerca da tristeza que provém da perda do dinheiro.

E acerca disto faz três coisas.

Primeiro mostra como se entristece com a doação desordenada. E diz que, se acontecer de ele consumir algo de suas riquezas fora da ordem para o fim ótimo e fora daquilo que é bem comportar-se no dar segundo as circunstâncias devidas, entristece-se com isto, assim como também qualquer virtuoso se entristece se lhe acontecer fazer algo que seja contra a virtude, e todavia acerca da própria tristeza observa a medida da razão, isto é, que a tristeza seja moderada e conforme é preciso, porque à virtude pertence que alguém se deleite e se entristeça naquilo em que é preciso e conforme é preciso.

**682**. Em segundo lugar, ali: ***mas também bem comunicativo*** etc., mostra como se entristece acerca da subtração do dinheiro. E diz que o liberal é bem comunicativo no dinheiro, isto é, pronto a ter o seu dinheiro como que comum com os outros; pois pode suportar sem tristeza que alguém lhe faça injúria no dinheiro, pelo fato de não apreciar muito o dinheiro.

**683**. Em terceiro lugar, ali: ***e mais penalizado*** etc., mostra como se entristece acerca da retenção indevida do dinheiro. E diz que se sente mais penalizado, isto é, mais se entristece, se não consome dando ou gastando, do que se entristeceria se consumisse algo que não era preciso consumir, e isto porque mais lhe pertence dar do que receber ou conservar, ainda que isto não agradasse a Simônides, isto é, a um certo poeta que dizia dever acontecer o contrário.

**684**. Em seguida, quando diz: ***o pródigo, porém*** etc., mostra a partir do que foi dito qual seja o ato do pródigo. E diz que em todas as coisas antes mencionadas o pródigo peca, isto é, não somente no dar e no receber, mas também no deleitar-se e no entristecer-se, porque nem se deleita nem se entristece naquilo em que é preciso e conforme é preciso. E isto ficará mais manifesto no que se segue.

**685**. Em seguida, quando diz: ***foi dito, porém, por nós*** etc., compara a prodigalidade com a avareza.

E primeiro quanto à oposição;

em segundo lugar, quanto à magnitude do pecado, ali: ***as coisas, portanto, que*** etc.

Diz, portanto, primeiro ter sido dito acima que a prodigalidade e a avareza se comportam segundo a superabundância e o defeito em duas coisas, a saber, na doação e no recebimento, e isto porque as despesas, que também pertencem à liberalidade, estão compreendidas sob a doação. Ora, de modo contrário superabundam e faltam nestas coisas o pródigo e o avaro; pois o pródigo superabunda no dar e no não receber, ao passo que o avaro, ao contrário, falta no dar e superabunda no receber, a não ser porventura nas coisas pequenas, que o avaro dá e não se importa de receber.

# Lição 4: A Gravidade da Prodigalidade

> *As coisas, portanto, que são da prodigalidade não se acrescentam muito; pois não é fácil, a quem de nenhuma parte recebe, dar a todos, porque rapidamente a substância abandona os doadores idiotas, os quais também parecem ser pródigos. Por isso, tal pessoa parecerá certamente não pouco melhor que o avaro. Pois é bem curável, tanto pela idade quanto pela indigência. [686]*
>
> *E pode chegar ao meio. Pois tem aquilo que o liberal, porque tanto dá quanto não recebe, mas nenhuma das duas coisas faz como é preciso nem bem. Se, pois, se acostumar a isto ou de algum outro modo se transformar, será certamente liberal; pois dará àqueles a quem é preciso e não receberá de onde não é preciso. Por isso também parece não ser mau segundo o caráter; pois não é próprio do mau nem do covarde superabundar no dar e não receber, mas sim do insensato. [688]*
>
> *Segundo este modo, porém, o pródigo parece ser muito melhor que o avaro, tanto por causa das coisas que foram ditas quanto porque este é útil a muitos, ao passo que aquele não é útil a ninguém, nem sequer a si mesmo. [690]*
>
> *Mas muitos dos pródigos, como foi dito, também recebem de onde não é preciso e são, segundo isto, avaros. [691]*
>
> *Ora, são propensos a receber por quererem, de fato, consumir, mas fazem isto com dificuldade, porque rapidamente abandonam aquilo que possuem; são, pois, forçados a adquirir de outra parte. E ao mesmo tempo, por não se importarem com nenhum bem, recebem indiferentemente e de toda parte; pois desejam ardentemente dar, mas de que modo ou de onde, nada lhes importa. [692]*
>
> *Por isso, nem sequer as doações deles são liberais; pois nem são boas, nem por causa do próprio bem, nem como é preciso, mas às vezes tornam ricos aqueles que seria preciso serem indigentes; e aos moderados segundo os costumes nada dariam, mas aos aduladores ou aos que lhes proporcionam algum outro prazer distribuem muitas coisas. [694]*

> *Por isso muitos deles são intemperantes. Pois, consumindo facilmente, são também gastadores em intemperanças. E por não viverem para o bem, inclinam-se para os prazeres. [695]*
>
> *O pródigo, portanto, tornado conduzível, passa a estas coisas. Mas, tendo obtido zelo, chegará certamente ao meio e àquilo que é preciso. [696]*

**686**. ***As coisas, portanto, que são da prodigalidade*** etc. Depois que o Filósofo mostrou a oposição da prodigalidade à avareza, aqui mostra que a avareza excede na gravidade do pecado, e isto por três razões.

A primeira delas toma-se da mutabilidade da prodigalidade, porque não se acresce com facilidade, mas com facilidade se remove. Por isso diz que aquelas coisas que pertencem à prodigalidade não podem acrescer-se muito simultaneamente, isto é, que alguém de modo nenhum receba e superfluamente dê a todos, pelo fato de que a substância, isto é, as riquezas, rapidamente abandona os que dão indiscretamente, como que idiotas e irracionais, e tais parecem ser os pródigos. E porque o vício que se acresce muito, mas com facilidade se cura, é menos grave, daí resulta que o pródigo não é pouco melhor, isto é, menos mau, que o avaro.

**687**. Pois o pródigo é facilmente curável de seu vício por duas coisas.

De um modo, pela idade, porque, quanto mais alguém se aproxima da velhice, tanto mais se torna propenso a reter e a não dar; pois, como as riquezas são desejadas para que por elas se remedeiem os defeitos humanos, é consequente que, quanto maiores defeitos alguém sente, tanto mais propenso esteja a reter e a não dar.

Em segundo lugar, por causa da pobreza, que resulta da doação supérflua do pródigo; ora, a pobreza impede a prodigalidade tanto pela impossibilidade de dar quanto pela experiência do defeito.

**688**. Põe a segunda razão ali: ***e pode chegar ao meio*** etc. A qual se toma da semelhança dele com a liberalidade. Por isso diz que o pródigo pode facilmente ser reconduzido ao meio da virtude por causa da conveniência que tem com o liberal. Pois o pródigo tem aquilo que tem o liberal, a saber, porque de bom grado dá e não recebe com facilidade; difere, porém, do liberal, porque nenhuma destas duas coisas faz conforme é preciso e bem, isto é, segundo a razão reta. E por isso, se for conduzido a fazer as coisas antes mencionadas conforme é preciso, seja pelo hábito seja por qualquer outra transformação, por exemplo da idade ou da fortuna, será liberal, isto é, dará àqueles a quem é preciso e não receberá de onde não é preciso.

**689**. E disto conclui que o pródigo não parece ser mau segundo aquilo que pertence propriamente à virtude moral, a qual respeita diretamente a potência apetitiva; pois não pertence ao apetite mau ou corrompido nem ao defeito do ânimo viril o fato de alguém superabundar no dar e no não receber, mas isto parece pertencer a uma certa insensatez; e assim parece que a prodigalidade não pertence tanto à malícia moral, que respeita a propensão do apetite para o mal, quanto ao defeito da razão.

**690**. Em terceiro lugar, ali: ***segundo este modo, porém*** etc., põe a terceira razão, que se toma do efeito da prodigalidade. Por isso diz que o fato de o pródigo ser muito melhor que o avaro não somente aparece por causa das duas razões antes mencionadas, mas também por causa desta terceira, pois o pródigo é útil a muitos por sua doação, ainda que se prejudique dando desordenadamente, ao passo que o avaro não é útil a ninguém, enquanto falta no dar, nem sequer é útil a si mesmo, enquanto falta no gastar.

**691**. Em seguida, quando diz: ***mas muitos dos pródigos*** etc., trata daquele que é misturado de pródigo e de avaro.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro mostra como alguns pródigos têm algo de avareza;

em segundo lugar, infere certas conclusões a partir do que foi dito, ali: ***por isso, os intemperantes*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como certos pródigos se comportam mal no receber;

em segundo lugar, como se comportam mal no dar, ali: ***por isso, nem sequer liberais*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro propõe o que pretende. E diz que muitos que são pródigos segundo a doação supérflua são também, quanto a algo, avaros, enquanto recebem de onde não é preciso.

**692**. Em segundo lugar, ali: ***ora, são propensos a receber*** etc., aponta duas razões.

A primeira delas é que tais pessoas são propensas a receber pelo fato de quererem consumir seus bens dando e gastando de modo supérfluo, e consomem com facilidade, porque aquilo que têm cedo os abandona; por isso, para que possam cumprir a sua vontade acerca das doações e despesas supérfluas, são forçados a adquirir desordenadamente de outra parte aquilo que não têm.

**693**. A segunda razão é que dão mais por uma certa concupiscência de dar do que pela razão reta, como que visando a algum bem; por isso querem, de fato, dar, mas de que modo ou de onde dêem, nada lhes importa, e por isso, porque não têm nenhum cuidado com o bem, recebem indiferentemente de qualquer parte.

**694**. Em seguida, quando diz: ***por isso, nem sequer liberais*** etc., mostra como faltam acerca das doações. E diz que, porque não têm nenhum cuidado com o bem, por isso suas doações não são liberais, porque nem são boas, nem por causa do bem, nem têm a medida devida, mas às vezes tornam ricos homens maus, que seria preciso serem pobres, porque, ao usarem mal das riquezas, são nocivos a si e aos outros; e, todavia, aos homens que têm costumes moderados segundo a virtude nada dariam, no que faltam no dar, mas dão muito aos aduladores ou a outros

homens que de qualquer modo os deleitam, por exemplo aos histriões ou aos alcoviteiros, no que superabundam no dar.

**695**. Em seguida, quando diz: ***por isso, os intemperantes*** etc., induz duas conclusões a partir do que foi dito.

A primeira delas é que, por causa do que foi dito, muitos dos pródigos são intemperantes, e isto aparece a partir de duas coisas.

Primeiro, porque, sendo fáceis para consumir os seus bens, também com facilidade os consomem em intemperanças, por exemplo em comidas e prazeres venéreos, dos quais muitos se retraem pelo temor das despesas.

Em segundo lugar, porque, não ordenando a sua vida ao bem honesto, é consequente que se inclinem para os prazeres; pois estas duas coisas são apetecíveis por si, o honesto segundo o apetite racional, e o deleitável segundo o apetite sensitivo; ao passo que o útil se refere a ambas.

**696**. A segunda conclusão ele estabelece ali: ***o pródigo, portanto*** etc. E diz que, a partir do que foi premissado, é evidente que o pródigo, se não pode ser conduzido à virtude, cai nos vícios antes mencionados. Mas, se possuir o zelo, isto é, o da virtude, chegará facilmente ao meio, de modo a dar e a abster-se de tomar conforme é preciso, como se disse acima.

# Lição 5: A Incurabilidade da Iliberalidade

> *Ora, a avareza é incurável. Com efeito, a velhice e toda impotência parecem tornar os homens avaros. E ela é mais conatural aos homens do que a prodigalidade. Pois muitos são mais amantes do dinheiro do que doadores. [697]*
>
> *Além disso, ela se estende muito e é multiforme, pois parecem existir muitos modos de avareza. Com efeito, consistindo em dois elementos, a saber, na deficiência do dar e na superabundância do tomar, não sobrevém integralmente a todos, mas às vezes se divide: uns superabundam no tomar, outros deficiam no dar. [699]*
>
> *Com efeito, os que recebem tais denominações, como parcos, tenazes, vendedores de cominho, todos deficiam no dar, mas não cobiçam o alheio nem querem tomá-lo. Estes, por certa moderação e receio de coisas torpes; pois alguns parecem, ou dizem, guardar por isto, para que não sejam alguma vez forçados a fazer algo torpe; e entre estes está o vendedor de cominho e todo tal, assim nomeado pela superabundância daquilo que é não dar a ninguém coisa alguma. Estes, por sua vez, abstêm-se do alheio por temor, para que não seja fácil que eles mesmos tomem o que é dos outros, e que os outros não tomem o que é seu; agrada-lhes, portanto, nem dar nem tomar. [700]*
>
> *Estes, por outro lado, superabundam no tomar, aceitando de toda parte e tudo. Por exemplo, os que exercem ocupações avaras e os que se alimentam do lucro do meretrício e todos os tais, e os usurários que dão pouco a muitos juros. Com efeito, todos estes tomam de onde não é preciso e quanto não é preciso. Neles aparece como comum o lucro torpe, pois todos, por causa do lucro, e este pequeno, suportam opróbrios. Aqueles, porém, que tomam grandes somas de onde não é preciso e o que não é preciso, não os chamamos avaros, como os tiranos que saqueiam cidades e despojam lugares sagrados, mas antes perniciosos, ímpios e injustos. [704]*
>
> *O jogador, o despojador dos mortos e o ladrão são dos avaros; pois são lucradores torpes, uma vez que ambos negociam por causa do lucro e suportam opróbrios. E estes, por causa do lucro, enfrentam os maiores perigos; aqueles lucram dos amigos, aos quais é preciso dar. Ambos, querendo lucrar de onde não é preciso, são lucradores torpes. E todas as tais aquisições são avaras.*

> *[704]*
>
> *Convenientemente, pois, diz-se a avareza contrária à liberalidade. É, com efeito, um mal maior do que a prodigalidade, e mais se peca por ela do que pela mencionada prodigalidade. Sobre a liberalidade, portanto, e sobre os vícios opostos, tanto se disse. [705]*

**697**. ***Ora, a avareza é incurável*** etc. Depois de o Filósofo ter tratado da prodigalidade, aqui trata da avareza.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, propõe certa condição da avareza;

segundo, distingue os modos ou espécies da avareza, ali: ***além disso, ela se estende muito*** etc.;

terceiro, compara a avareza com o seu oposto, ali: ***convenientemente, pois, à avareza*** etc.

Diz, pois, primeiro que o vício da avareza é incurável.

E disto apresenta duas razões.

A primeira delas é que a vida humana, e também as coisas mundanas, na maioria das vezes tendem para o defeito; ora, é manifesto pela experiência que tanto a velhice quanto qualquer outra impotência ou defeito torna os homens avaros, porque parece ao homem que carece de mais coisas e, por isso, deseja mais as coisas exteriores, com as quais se supre a indigência humana.

**698**. A segunda razão é que aquilo para o qual o homem naturalmente se inclina não se remove dele facilmente; ora, o homem inclina-se mais para a avareza do que para a prodigalidade. Sinal disto é que se encontram mais amantes e conservadores do dinheiro do que doadores, e aquilo que é natural encontra-se no maior número. E tanto a natureza inclina para o amor das riquezas quanto por elas se conserva a vida do homem.

**699**. Em seguida, quando diz: ***além disso, ela se estende muito*** etc., distingue os modos ou espécies da avareza.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, mostra que a avareza se considera segundo dois elementos, a saber, segundo o supérfluo no tomar e segundo o defeito no dar;

segundo, estabelece as espécies que se tomam segundo o defeito no dar, ali: ***com efeito, os que em tais*** etc.;

terceiro, estabelece as espécies que se tomam segundo o supérfluo no tomar, ali: ***estes, por outro lado, segundo o tomar*** etc.

Diz, pois, primeiro que a avareza aumenta muito, estende-se também a muitas coisas e é multiforme, enquanto há muitos modos de avareza. Com efeito, consistindo a avareza em dois elementos, a saber, no defeito do dar e na superabundância do tomar, nem todos os avaros pecam em ambos, como se tivessem a razão inteira da avareza, mas às vezes se divide em pessoas diversas, de modo que alguns superabundam no tomar sem contudo deficirem no dar, como se disse acima dos pródigos, ao passo que outros deficiam no dar e contudo não superabundam no tomar.

**700**. Em seguida, quando diz: ***com efeito, os que*** etc., determina os modos daqueles que deficiam no dar. E diz que tais são chamados parcos, por gastarem pouco, e tenazes, pelo defeito no dar, como que retendo muito; chamam-se também vendedores de cominho, como que vendedores de cominho, por certo excesso de tenacidade, isto é, porque nem a mínima coisa dariam sem recompensa. E, todavia, estes não superabundam no tomar, porque nem cobiçam o alheio nem se importam muito em aceitar o que lhes é oferecido. E isto por duas razões.

**701**. A primeira delas é que abandonam isto por moderação de costumes e por temor da torpeza; pois parecem por isto guardar o que é seu, e também o dizem em palavras, para que, se derem o que têm, não sejam alguma vez forçados, por causa da penúria, a fazer algo; e daí é também que não querem receber o alheio, julgando isto torpe, ou também receiam ser induzidos por aqueles que lhes dessem a algo indecente; e desse número parece ser o vendedor de cominho, isto é, o que vende cominho, assim nomeado por superabundar em não querer dar a ninguém; e a mesma razão vale para todos os semelhantes.

**702**. A segunda razão é que alguns se abstêm de tomar o alheio por temerem que lhes seja preciso dar, como se não fosse fácil que eles mesmos tomem o que é dos outros e que os outros não tomem o que é seu; e por isso lhes agrada nem dar nem tomar.

**703**. Em seguida, quando diz: ***estes, por outro lado*** etc., estabelece os modos da avareza que se tomam segundo o supérfluo no tomar.

E primeiro quanto aos que tomam torpemente;

segundo, quanto aos que tomam injustamente, ali: ***o jogador*** etc.

Diz, pois, primeiro que alguns avaros superabundam no tomar, não se importando com o que ou de onde tomam ou lucram. Destes, alguns lucram de ocupações vis e servis; outros lucram de coisas torpes e ilícitas, como do meretrício ou de algo semelhante, tais como os rufiões; outros lucram por exigência ímproba, como os usurários e os que ao menos querem lucrar algo pequeno em algo grande que dão ou emprestam. Com efeito, todos os mencionados tomam de onde não é preciso, isto é, de ocupações servis ou torpes, ou quanto não é preciso, como os usurários que tomam além do principal. E a todos estes é comum lucrarem torpemente, enquanto suportam ser tidos por opróbrio por causa de algum lucro, e este pequeno. Pois aqueles que, para lucrar grandes somas, tomam de onde não é preciso ou o que não é preciso, como os tiranos que saqueiam cidades e templos, não se dizem avaros, mas antes se dizem perniciosos, contra os homens, e ímpios, contra

Deus, e injustos, como transgressores da lei.

**704**. Em seguida, quando diz: ***o jogador*** etc., estabelece os avaros que tomam injustamente, como o jogador, que lucra do jogo de dados, e aquele que despoja os mortos, os quais antigamente eram sepultados com grande aparato, e o ladrão, que despoja os vivos; pois todos estes lucram torpemente, enquanto por causa do lucro fazem certos negócios pelos quais são opróbrios. O que também se disse dos anteriores, mas nestes há alguma razão especial de torpeza: pois alguns deles, a saber, o despojador dos mortos e o ladrão, expõem-se a grandes perigos por causa do lucro, fazendo o que é punido pelas leis; outros, a saber, os jogadores, querem lucrar dos amigos com os quais jogam, embora antes conviesse, segundo a liberalidade, dar algo aos amigos. E assim é evidente que ambos, ao quererem lucrar de onde não é preciso, são lucradores torpes. E assim é evidente que todas as mencionadas despesas, isto é, aquisições, são avaras.

**705**. Em seguida, quando diz: ***convenientemente, pois*** etc., determina acerca da avareza por comparação ao vício oposto.

E diz que a avareza convenientemente se denomina a partir da oposição à liberalidade. Com efeito, o vício pior sempre se opõe mais à virtude; ora, a avareza é pior do que a prodigalidade, como se mostrou acima; donde resulta que se opõe mais à liberalidade.

A segunda razão é que os homens pecam mais segundo o vício que se chama avareza do que segundo o vício que se chama prodigalidade, e por isto ela se nomeia a partir da privação da liberalidade, pois mais vezes por este vício se corrompe a liberalidade.

**706**. Por último, faz o epílogo do que foi dito, dizendo que tanto se disse sobre a liberalidade e sobre os vícios opostos.

# Lição 6: A Magnificência

> *Ora, parecerá conveniente passar também à magnificência. Com efeito, ela mesma parece ser certa virtude acerca do dinheiro. [707]*
>
> *Mas ela não se estende, como a liberalidade, a todas as operações que se dão no dinheiro, mas somente às sumptuosas. E nestas ela supera a liberalidade em grandeza, como o próprio nome significa. Pois na grandeza há a despesa conveniente. [708]*
>
> *Ora, a grandeza é relativa; pois não é a mesma despesa a do capitão de uma trirreme e a do chefe de uma missão solene. Ela é conveniente em relação ao próprio agente, e naquilo em que se dá, e acerca das coisas em que se dá. [709]*
>
> *Ora, aquele que gasta em coisas pequenas ou moderadas segundo a dignidade não se diz magnífico, como dar isto muitas vezes por tanto, mas o que gasta em coisas grandes, esse sim. Pois o magnífico é liberal, mas o liberal não é por isso mais magnífico. [710]*
>
> *Ora, o defeito de tal hábito chama-se parvificência, e a superabundância chama-se banausia e apirocalia e todas as tais, que não superabundam pela grandeza acerca daquilo em que é preciso, mas naquilo em que não é preciso e como não é preciso se ostentam. Depois falaremos delas. [711]*
>
> *Ora, o magnífico assemelha-se ao que sabe; pois pode contemplar o conveniente e gastar grandes somas prudentemente. Com efeito, como dissemos no princípio, o hábito determina-se pelas operações e por aquilo de que é. Portanto, as despesas do magnífico são grandes e convenientes. E tais são também as obras; pois assim a despesa será grande e conveniente à obra. Por isso, é preciso que a obra seja digna da despesa, e a despesa digna da obra, ou até que a supere. [712]*
>
> *Ora, o magnífico gastará tais coisas por causa do bem; pois isto é comum às virtudes. [714]*
>
> *E, além disso, com prazer e com largueza; pois a diligência no cálculo é parvífica. [715]*
>
> *E atenderá antes a como a obra seja ótima e mais conveniente do que a quanto e como custe o mínimo. [716]*

> *Ora, é necessário que o magnífico seja também liberal; pois também o liberal gastará o que é preciso e como é preciso. Nisto, porém, está o grande do magnífico, como que sendo a grandeza da liberalidade acerca destas coisas. [717]*
>
> *E, por igual despesa, fará a obra mais magnífica. Pois não é a mesma a virtude da posse e a da obra. Com efeito, a virtude da posse é aquilo que é digno do maior preço e o mais honrado, como o ouro; a da obra, porém, é o que é grande e bom, pois tal contemplação é admirável, e o magnífico é admirável. E a virtude da obra, a magnificência, está na grandeza. [718]*

**707**. ***Ora, parecerá conveniente*** etc. Depois de o Filósofo ter tratado da liberalidade, aqui trata da magnificência.

E esta parte se divide em duas partes:

na primeira, investiga a matéria da magnificência e dos vícios opostos;

na segunda, mostra de que modo a magnificência e os vícios opostos operam em torno da sua própria matéria, em: ***o magnífico assemelha-se ao que sabe*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra qual é a matéria da magnificência;

segundo, mostra quais são os vícios a ela opostos, em: ***tal hábito, porém*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas:

primeiro, expõe a matéria comum à magnificência e à liberalidade;

segundo, mostra a diferença entre ambas, em: ***não, porém, como a liberalidade*** etc.;

terceiro, prova o que propôs, em: ***aquele, porém, que nas coisas pequenas*** etc.

Diz, pois, primeiro que, depois da liberalidade, parece conveniente que se siga o tratado sobre a magnificência. E a razão da conveniência é que a magnificência, assim como a liberalidade, parece ser uma certa virtude relativa ao dinheiro.

**708**. Em seguida, quando diz: ***não, porém, como*** etc., mostra a diferença, quanto à matéria, entre a liberalidade e a magnificência.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, expõe a diferença;

segundo, esclarece o que havia dito, em: ***a grandeza, porém*** etc.

Acerca do primeiro, aponta duas diferenças.

A primeira delas é que a liberalidade se estende a todas as operações que dizem respeito ao dinheiro, a saber, às recepções, às doações e às despesas, mas a magnificência versa somente sobre os gastos, isto é, as despesas.

A segunda diferença é que, mesmo nos gastos ou nas despesas, a magnificência excede a liberalidade pela grandeza das despesas; pois a magnificência versa somente sobre as grandes despesas, como o próprio nome demonstra, ao passo que a liberalidade pode versar também sobre despesas moderadas ou até modestas. Não se deve, contudo, entender que, por a grandeza implicar um certo excesso, o magnífico faça gastos tão grandes que exceda aquilo que deve ser feito segundo a razão; mas o gasto do magnífico é feito com tal grandeza que, ao mesmo tempo, é conveniente; pois convém tanto à pessoa daquele que o faz quanto à obra na qual se fazem as despesas, como se dirá adiante.

**709**. Em seguida, quando diz: ***a grandeza, porém*** etc., expõe o que havia dito, a saber, de que modo a grandeza do gasto convém ao magnífico. E, porque o grande se diz relativamente, como consta nas Categorias, por isso também aqui se diz que a grandeza do gasto se toma em relação a algo diverso, por exemplo, àquilo em que se fazem as despesas ou à pessoa que gasta, pois o mesmo gasto não se diz grande em comparação com o trierarca, isto é, o comandante das galeras que têm três ordens de remos, donde são chamadas trirremes, e em comparação com o arquiteoro, isto é, o chefe de uma solene celebração, por exemplo, se alguém for prefeito de um templo ou também de um estudo. Pois é preciso que o gasto seja conveniente em comparação com aquele mesmo que gasta e em comparação com aquilo em que gasta, a respeito do qual também é preciso atender àquilo para que isso se faz, por exemplo, se se fazem despesas na construção de uma casa, é preciso ainda considerar para quem se edifica aquela casa, a saber, se para um príncipe ou para uma pessoa privada, pois, segundo isto, requerem-se gastos diversos.

**710**. Em seguida, quando diz: ***aquele, porém, que nas coisas pequenas*** etc., prova o que havia dito, a saber, que à magnificência pertence a grandeza do gasto. Pois aquele que gasta em coisas pequenas ou até moderadas conforme o que é digno não se diz magnífico, por exemplo, se muitas vezes, separadamente, gastasse muito em coisas pequenas, de modo que todas aquelas despesas reunidas fizessem algo tão grande quanto aquilo que gasta o magnífico, nem por isso, contudo, se diria magnífico, ainda que gastasse aquelas pequenas quantias pronta e liberalmente. Pois todo magnífico é liberal, mas não se segue daí que todo liberal seja magnífico.

**711**. Em seguida, quando diz: ***tal hábito, porém*** etc., mostra quais são os vícios opostos à magnificência. E diz que o vício oposto ao hábito da magnificência por modo de defeito se chama parvificência; mas o vício que se lhe opõe por modo de superabundância se chama banausia, de banos, que é forno, porque tais homens consomem todos os seus bens como num forno; chama-se também apirocalia, como que sem experiência do bem, pois são inexperientes de como se deva realizar o bem, e, se há ainda outras denominações tais, elas implicam superabundância não porque excedam o magnífico na grandeza das despesas naquilo em que é preciso gastar, mas superabundam nisto: em que excedem a reta razão ao fazerem grandes gastos, com uma certa

ostentação, naquilo em que não é preciso e como não é preciso. Do que fica claro que o meio e os extremos nas virtudes morais não se tomam segundo a quantidade absoluta, mas em relação à reta razão. Acrescenta, porém, que sobre esses vícios se falará depois, neste mesmo capítulo.

**712**. Em seguida, quando diz: ***o magnífico, porém*** etc., mostra de que modo a magnificência e os vícios opostos se comportam em torno da matéria mencionada.

E primeiro trata da magnificência;

segundo, dos vícios opostos, em: ***o que superabunda e o banauso*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, aponta certas propriedades do magnífico pertinentes ao modo de gastar;

segundo, mostra em que coisas o magnífico gasta, em: ***é próprio dos gastos*** etc.

Acerca do primeiro, aponta seis propriedades do magnífico.

A primeira delas é que o magnífico se assemelha ao que sabe, porque, a saber, assim como ao artífice sábio pertence conhecer a proporção de uma coisa em relação a outra, assim também ao magnífico pertence conhecer a proporção das despesas em relação àquilo em que se fazem as despesas; pois o magnífico pode, em virtude do seu hábito, considerar o que convém gastar, e assim fará grandes despesas prudentemente, o que se requer para toda virtude moral, isto é, que se opere prudentemente.

**713**. E o que foi dito, ele o esclarece por aquilo que foi dito acima no livro II, a saber, que qualquer hábito se determina pelas operações e pelos objetos de que é hábito, porque hábitos determinados são de operações e objetos determinados. E, porque as operações da magnificência são as despesas, e os objetos das operações são aquelas coisas em que se fazem as grandes despesas, segue-se que ao magnífico pertence considerar e fazer grandes gastos e convenientes, o que não pode fazer-se sem prudência. É preciso também que as obras, isto é, o que é operado, sejam tais, isto é, grandes e convenientes; pois deste modo as despesas serão grandes e convenientes à obra operada, por exemplo, à casa a ser edificada ou a algo do gênero.

Assim, pois, é preciso que a obra em que se fazem as despesas seja tal que seja digna de tal custo, isto é, de tal despesa; e o custo, isto é, a despesa, é preciso que seja tal que se proporcione à obra ou que até a supere. Pois, sendo dificílimo atingir o meio, se acontecer desviar-se do meio, sempre a virtude se inclina para aquilo que tem menos de mal, como o forte para o temer menos e o liberal para o dar mais, e semelhantemente o magnífico para o gastar mais.

**714**. A segunda propriedade a aponta em: ***consumirá, porém*** etc. A qual se toma da parte do fim. E diz que o magnífico consumirá, isto é, gastando, tais coisas grandes e convenientes por causa do bem honesto como por causa do fim; pois operar por causa do bem é comum a todas as virtudes.

**715**. A terceira propriedade a aponta em: ***e ainda deleitavelmente*** etc. E diz que ao magnífico pertence gastar grandes quantias deleitavelmente e desembolsando, isto é, desembolsando pronta e sem dificuldade, pois o ser alguém muito diligente no cálculo, isto é, na computação das despesas, pertence à parvificência.

**716**. A quarta propriedade a aponta em: ***e de que modo o melhor*** etc. E diz que o magnífico atende mais a como fazer a obra ótima e convenientíssima do que a como possa gastar o mínimo para fazer a obra pretendida.

**717**. A quinta propriedade a aponta em: ***é necessário, porém*** etc. E diz que é necessário que o magnífico seja liberal, pois ao liberal pertence gastar aquilo que é preciso e como é preciso, e isto também o magnífico gasta; pois gasta em torno de grandes e convenientes obras, como foi dito, e o faz deleitavelmente, desembolsando e por causa do bem. Mas ao magnífico pertence propriamente que faça algo grande a respeito disto, como se a magnificência não fosse outra coisa senão uma certa grandeza da liberalidade a respeito das ditas coisas.

**718**. A sexta propriedade a aponta em: ***e com igual gasto*** etc. E diz que, enquanto o magnífico faz grandes despesas em alguma grande obra, constitui uma obra mais magnífica a partir da igualdade dos gastos. Pois não pertence ao mesmo a virtude, isto é, o supremo e o ótimo, na posse das riquezas e na obra pela qual as riquezas se gastam. Pois a virtude, isto é, o máximo e o ótimo, nas posses é aquilo que é digno de maior preço e que os homens mais honram, isto é, apreciam; mas a virtude da obra é que seja grande e boa, pois a consideração de tal obra suscita admiração, e tal é a obra da magnificência, a saber, que seja admirável. E assim fica claro que a virtude da obra, isto é, a sua ótima excelência, é, segundo a magnificência, acompanhada da grandeza das despesas.

# Lição 7: Os Objetos da Magnificência

> *Ora, é próprio dos gastos aquilo que dizemos honroso. Por exemplo, a respeito dos deuses, oferendas votivas depositadas, preparativos e sacrifícios. E semelhantemente também tudo o que diz respeito a toda divindade. E tudo o que para o bem comum é engrandecido, por exemplo, se em algum lugar se deve doar magnificamente, ou ser comandante de uma trirreme, ou ainda banquetear a cidade. [719]*
>
> *Em todas essas coisas, porém, como foi dito, faz-se referência ao agente, quem ele é e de que posses dispõe. Pois é preciso que sejam dignas destas coisas e que não só a obra, mas também aquele que a faz sejam convenientes. [721]*
>
> *Por isso, o pobre certamente não será magnífico; pois não tem os recursos com que consumir muito convenientemente. E, se o tenta, é insensato; pois é além da dignidade e da oportunidade, ao passo que o que é segundo a virtude se faz retamente. [722]*
>
> *Convém, porém, também àqueles a quem tais posses preexistem por si mesmos, ou pelos progenitores, ou por aqueles dos quais lhes passam. E aos nobres e ilustres e a quaisquer que sejam tais; pois todas estas coisas têm grandeza e dignidade. [723]*
>
> *Sobretudo, portanto, tal é o magnífico, e em tais gastos consiste a magnificência, como foi dito; pois são os máximos e os mais honrosos. [725]*
>
> *Dentre as coisas privadas, porém, quaisquer que se façam uma só vez, por exemplo, as núpcias e algo do gênero. [726]*
>
> *E se em torno de algo toda a cidade se empenha, ou os que estão em dignidades, e a respeito das recepções e despedidas de estrangeiros, e das doações e retribuições. Pois o magnífico não é gastador consigo mesmo, mas nas coisas comuns. As doações, porém, têm algo de semelhante às consagradas a Deus. [727]*
>
> *É próprio do magnífico também preparar a habitação convenientemente às riquezas; pois também estas coisas são um certo ornamento. E fazer maiores*

> *gastos a respeito daquilo que é duradouro nas obras; pois estas coisas são as ótimas. [728]*
>
> *E em cada coisa o conveniente; pois não é o mesmo que convém aos deuses e aos homens, nem no templo e no sepulcro. E, nos gastos, cada coisa é grande no seu gênero; e o mais magnífico é o que é grande em coisa grande, mas aqui é o que é grande nestas coisas. E difere o que é grande na obra daquilo que é grande no gasto; pois uma esfera ou um vaso beleíssimo tem a magnificência de um presente pueril, ao passo que o preço deste é pequeno e não liberal. Por isso, é próprio do magnífico, em qualquer gênero em que atue, atuar magnificamente (pois tal coisa não é facilmente superável) e ter gastos segundo a dignidade. Tal é, portanto, o magnífico. [730]*
>
> *Ora, o que superabunda e o banauso superabunda ao consumir além do que é preciso, como foi dito; pois nas pequenas despesas consome muito e resplandece fora da melodia (e é uma certa parábola), por exemplo, alimentando histriões nupcialmente e distribuindo aos comediantes, introduzindo púrpura na passagem, como os megarenses. E todas essas coisas não as fará por causa do bem, mas ostentando as riquezas e, por isso, julgando ser admirado. E, onde é preciso consumir muito, consome pouco, mas, onde pouco, consome muito. [732]*
>
> *O parvífico, porém, ficará aquém em todas as coisas. E, tendo consumido as maiores quantias, perde o bem por causa de uma coisa pequena. E tudo o que faz, fá-lo tardando. E atendendo a como possa consumir o mínimo. E fazendo estas coisas com tristeza. E julgando fazer tudo maior do que é preciso. [733]*
>
> *São, portanto, estes hábitos de malícia, não trazem, contudo, opróbrio, por não serem nocivos ao próximo nem muito torpes. [734]*

**719**. ***É próprio dos gastos*** etc. Depois que o Filósofo mostrou de que modo o magnífico se comporta ao gastar, aqui mostra em que coisas o magnífico gasta.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra em que coisas gasta o magnífico;

em segundo lugar, mostra como ele guarda a proporção dos gastos em relação àquilo em que gasta, ali: ***e em cada coisa o conveniente*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra em quais coisas principalmente o magnífico gasta;

em segundo lugar, em quais coisas gasta secundariamente, ali: ***e naquilo que é próprio*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas:

primeiro, mostra quais são as coisas principais em que o magnífico gasta;

em segundo lugar, mostra a quem compete gastar em tais coisas, ali: ***em todas as coisas, porém, como foi dito*** etc.;

em terceiro lugar, faz o epílogo do que foi dito, ali: ***sobretudo, portanto*** etc.

Diz, pois, primeiro que o magnífico faz gastos acerca daquilo que é máximamente honroso.

Ora, coisas desse tipo são de dois gêneros.

O primeiro gênero é o das coisas que pertencem às coisas divinas, por exemplo quando alguns donativos são depositados nos templos dos deuses, e os preparativos, como a construção de templos ou algo semelhante; e também os sacrifícios pertencem a isto. Os gentios, porém, não cultuavam somente os deuses, isto é, certas substâncias separadas, mas cultuavam também os demônios, que diziam ser intermediários entre os deuses e os homens, e por isso acrescenta que ao mesmo gênero pertence tudo o que se gasta com o culto de qualquer demônio; e o Filósofo fala aqui segundo o costume dos gentios, que agora, manifestada a verdade, está abolido; por isso, se alguém agora gastasse algo com o culto dos demônios, não seria magnífico, mas sacrílego.

**720**. Ora, o segundo gênero de gastos honrosos são aqueles que se fazem magnificamente em vista do bem público, por exemplo quando alguém, para algo útil à comunidade, doa nobre e magnificamente o que é preciso; ou, se algum ofício é confiado a alguém pela cidade, como o de comandante de uma trirreme, isto é, de um exército de navios ou galeras, que na execução do ofício faça grandes gastos; ou também que ofereça um banquete a toda a cidade, como era costume entre <...>, conforme se tem no livro II da Política.

**721**. Depois, quando diz: ***em todas as coisas, porém*** etc., mostra a quem compete fazer tais gastos.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra em geral a quem compete fazer tais gastos;

em segundo lugar, conclui em especial a quem não compete, ali: ***pelo que o indigente, na verdade*** etc.;

em terceiro lugar, mostra em especial a quem compete, ali: ***convém, porém, também àqueles*** etc.

Diz, pois, primeiro que em todas as coisas que se gastam, como foi dito acima, é preciso ter em conta não só aquilo em que se gasta, <mas também aquele que gasta,> isto é, que se considere quem é o que gasta, ou seja, se é príncipe ou pessoa privada, nobre ou não nobre, e também que se considere que posses ele tem, isto é, se grandes ou pequenas. Pois é preciso que os gastos sejam dignos, isto é, bem proporcionados a estas coisas, a saber, à condição da pessoa e às

riquezas, de modo que os gastos não só convenham a tal obra em que se gasta, mas também convenham a quem os faz.

**722**. Depois, quando diz: ***pelo que o indigente*** etc., conclui a quem não convêm tais gastos. E diz que, pelo que foi dito, o indigente, isto é, aquele que tem pequenas riquezas, não pode ser magnífico, porque não tem tanto com que possa convenientemente consumir muito. E, se tentar gastar além do que pode, será insensato, porque isto será além da dignidade e além daquilo que é preciso fazer, e assim não pertence à virtude da magnificência, porque segundo a virtude tudo se faz retamente, isto é, segundo o que é preciso.

**723**. Depois, quando diz: ***convém, porém, também àqueles*** etc., mostra a quem convém fazer os referidos gastos.

E toma isto segundo duas coisas.

Primeiro, segundo a quantidade das riquezas; por isso diz que fazer os referidos gastos convém àqueles homens que já dispõem previamente de tais recursos, isto é, que têm grandes riquezas com que podem consumir muito convenientemente, quer tenham riquezas abundantes desse tipo por si mesmos, por exemplo adquirindo-as pela própria indústria, quer as tenham por meio dos progenitores a quem sucedem, quer também por meio de quaisquer outros por quem as riquezas passam a eles, por exemplo quando são deixados como herdeiros de estranhos.

**724**. Em segundo lugar, toma o proposto pela condição das pessoas; pois convém que façam grandes gastos os nobres de linhagem ***e gloriosos***, por exemplo os constituídos em honras, e tudo o que é semelhante; pois todas as coisas desse tipo têm em si certa grandeza e certa dignidade, de modo que a tais pessoas convenha fazer grandes gastos.

**725**. Depois, quando diz: ***sobretudo, portanto*** etc., faz o epílogo do que foi dito. E diz que magnífico é tal qual foi dito acima, e em tais gastos está a magnificência, como foi dito, a saber, nas coisas divinas e nas comuns; pois estas, dentre todas as coisas humanas, são as máximas e as mais honrosas.

**726**. Depois, quando diz: ***e naquilo que é próprio*** etc., mostra em quais coisas o magnífico gasta secundariamente.

E acerca disto estabelece três graus.

O primeiro deles é que o magnífico faz grandes gastos naquelas coisas que lhe pertencem propriamente e que só se fazem uma vez, como as núpcias, o serviço militar e coisas semelhantes.

**727**. Estabelece o segundo grau ali: ***e acerca de algo*** etc. E diz que, se toda a cidade ou os príncipes da cidade se empenham em fazer algo, acerca disso o magnífico fará grandes gastos. Como se for preciso receber honrosamente alguns estrangeiros, por exemplo príncipes ou reis, ou se for preciso enviar-lhes grandes presentes, ou também se for preciso oferecer-lhes presencialmente grandes dons, ou se for preciso retribuir-lhes por alguns benefícios prestados: em todas estas coisas o magnífico fará grandes gastos. Pois o magnífico não é dispendioso consigo mesmo, isto é, que gaste muito para o próprio uso, mas faz grandes gastos nas coisas comuns.

Ora, os dons que se dão magnificamente a alguns têm algo de semelhante com aqueles que são consagrados a Deus, porque, a saber, assim como os dons são consagrados a Deus não porque Deus deles necessite, mas por reverência e honra, assim também aos grandes homens se oferecem dons mais por honra do que por necessidade.

**728**. Estabelece o terceiro grau ali: ***é próprio do magnífico, porém*** etc. E diz que ao magnífico também pertence preparar a casa convenientemente às próprias riquezas, porque ter uma casa condigna pertence ao ornato do homem. E, ao fazer edifícios, o magnífico visa mais a fazer gastos com obras duradouras e permanentes do que com alguns ornamentos frágeis, por exemplo com colunas de mármore na casa mais do que com janelas de vidro; pois aquelas coisas que são mais permanentes são as melhores.

**729**. Assim, portanto, pelo que foi dito fica patente que o magnífico gasta principalmente com as coisas divinas e públicas, mas com aquilo que pertence às pessoas privadas gasta secundariamente por três condições:

primeiro, porque se fazem uma só vez;

em segundo lugar, porque comunitariamente se dá ênfase a isso;

em terceiro lugar, porque são duradouras;

pois estas são as coisas que trazem grandeza também às coisas privadas.

**730**. Depois, quando diz: ***e em cada coisa o conveniente*** etc., mostra como o magnífico conserva a devida proporção dos gastos em relação àquilo em que gasta. E diz que o magnífico gasta em cada coisa aquilo que convém, tanto segundo a espécie quanto segundo a quantidade; pois é manifesto que não é o mesmo, segundo a espécie ou a quantidade, o que convém oferecer aos deuses e aos homens, nem ao construir um templo e um sepulcro. Isto, contudo, observará: que sempre fará um grande gasto naquele gênero; por isso será magníficentíssimo quando, numa grande obra, faz um grande gasto, mas aqui, isto é, nesta obra, fará aquilo que é grande em tal gênero. E assim às vezes difere o que é grande em relação à obra daquilo que é absolutamente grande no gasto: por exemplo, que alguém faça uma belíssima esfera, isto é, uma bola, ou um lecito, isto é, algum vasinho, para dar a algum menino, tem magnificência no gênero de dom infantil, e contudo o preço da belíssima esfera, considerado em si mesmo, é pequeno e não pertence à doação liberal. E por isso é manifesto que ao magnífico pertence fazer, em qualquer gênero, alguma grande obra, na qual também faz gastos segundo a dignidade da obra; ora, tal obra, a saber, a que é grande em seu gênero e tem gastos convenientes, não é facilmente superável.

**731**. Por fim, fazendo o epílogo, conclui que o magnífico é tal qual foi dito.

**732**. Depois, quando diz: ***o que superabunda, porém*** etc., determina acerca dos vícios opostos.

E primeiro acerca da superabundância;

em segundo lugar, acerca do defeito, ali: ***o mesquinho, porém*** etc.;

em terceiro lugar, determina em comum acerca de ambos, ali: ***há, na verdade*** etc.

Diz, pois, primeiro que aquele que superabunda nos grandes gastos, que é chamado de banauso, como que consumindo em sua fornalha, excede o magnífico não na quantidade absoluta dos gastos, mas em gastar além do que é preciso, porque em gastos supérfluos consome muito e quer fazer gastos esplêndidos além da melodia, isto é, além da devida proporção (o que foi dito de modo parabólico ou metafórico), por exemplo porque faz banquetes nupciais para histriões, e aos comediantes, isto é, aos representantes, muito distribui, e cobre o caminho de púrpura, como fazem os megarenses, que eram certos cidadãos da Grécia. E todas estas coisas e semelhantes ele faz não por algum bem, mas somente para ostentar as riquezas, e por isso julga que será tido em admiração. E, contudo, nem sempre gasta em excesso, mas às vezes fica aquém, porque, onde seria preciso gastar muito, ali gasta pouco, e onde seria preciso gastar pouco, ali gasta muito, porque não atenta ao bem, mas à vaidade.

**733**. Depois, quando diz: ***o mesquinho, porém*** etc., determina acerca do vício do defeito. E diz que mesquinho é aquele que fica aquém em todas as coisas.

E estabelece cinco propriedades dele.

A primeira delas é que, quando faz grandes gastos, por causa de uma ninharia perde aquilo que faz bem.

A segunda propriedade é que, tudo o que faz nos gastos, faz com certa lentidão.

A terceira é que sempre pensa em como poderia gastar o mínimo.

A quarta é que gasta com tristeza.

A quinta é que reputa fazer todas as coisas maiores do que seria preciso; pois parece-lhe que seria preciso gastar menos.

**734**. Depois, quando diz: ***há, na verdade, portanto*** etc., determina em comum acerca de ambos os vícios. E conclui do que foi dito que os dois referidos hábitos são, na verdade, malícias por isto: porque se opõem à virtude afastamento do meio; não são, contudo, opróbrios, porque nem causam algum dano ao próximo nem são muito torpes, visto que é difícil, em grandes gastos, não se afastar do meio.

# Lição 8: A Magnanimidade

> *A magnanimidade, por seu próprio nome, parece referir-se a coisas grandes. Devemos primeiro apreender a respeito de que tipo de coisas ela se ocupa. Ora, nada difere considerar o hábito ou aquele que age segundo o hábito. [735]*
>
> *Parece ser magnânimo aquele que se julga digno de grandes coisas, sendo de fato digno. [736]*
>
> *Pois aquele que assim age sem corresponder à sua dignidade é insensato; mas, entre os que agem segundo a virtude, nenhum é insensato nem tolo. O magnânimo, portanto, é aquele que descrevemos. [737]*
>
> *Com efeito, aquele que é digno de pequenas coisas e por elas se julga digno é temperado, mas não é magnânimo; pois a magnanimidade está na grandeza, assim como a beleza está em um corpo grande; os pequenos podem ser formosos e bem proporcionados, mas não belos. [738]*
>
> *Mas aquele que se julga digno de grandes coisas, sendo indigno, é presunçoso. Aquele, porém, que se julga digno de coisas maiores do que merece nem sempre é presunçoso. [739]*
>
> *Por outro lado, aquele que se julga digno de coisas menores do que merece é pusilânime, quer seja digno de coisas grandes, moderadas ou pequenas, se ainda assim se julgar digno de coisas menores. E isto parecerá sobretudo naquele que é digno de grandes coisas; pois o que faria ele se não fosse digno de tais coisas? [740]*
>
> *Ora, o magnânimo é extremo quanto à grandeza, mas é meio quanto ao que convém, pois julga-se digno segundo a sua dignidade; os outros, porém, excedem e ficam aquém. [741]*
>
> *Se alguém se julga digno de grandes coisas, sendo de fato digno, e sobretudo das maiores, ocupar-se-á principalmente com uma só coisa. Ora, a dignidade diz-se em relação aos bens exteriores. E poremos como o maior aquilo que atribuímos aos deuses e o que mais desejam os que estão em posição de dignidade e o que é o prêmio das melhores ações. Tal é a honra. Pois esta é o maior dos bens exteriores. Portanto, a respeito das honras e das desonras o magnânimo comporta-se como convém. [742]*

> *E mesmo sem raciocínio parecem os magnânimos ocupar-se da honra. Pois é sobretudo pela honra que os grandes se julgam dignos segundo a sua dignidade. [743]*
>
> *O pusilânime, porém, fica aquém tanto em relação a si mesmo quanto em relação à dignidade do magnânimo. Já o presunçoso excede em relação a si mesmo, mas não em relação ao magnânimo. [744]*
>
> *Mas o magnânimo, se é digno das maiores coisas, será o melhor. Pois o melhor é sempre digno de coisas maiores, e o ótimo, das maiores. Assim, o verdadeiro magnânimo deve ser bom. [745]*
>
> *Ora, parece pertencer ao magnânimo aquilo que há de grande em cada virtude. [746]*
>
> *E de modo algum convém ao magnânimo fugir daquele que o admoesta nem cometer injustiças; pois em vista de quê praticaria ele ações torpes, aquele para quem nada é grande? [747]*
>
> *Mas, a quem observa os casos particulares, parecerá totalmente ridículo o magnânimo que não é bom; pois quem é perverso não será digno de honra, já que a honra é o prêmio da virtude e é atribuída aos bons. [748]*
>
> *Parece, portanto, que a magnanimidade é como um certo ornamento das virtudes; pois as torna maiores e não se dá sem elas. Por isso é difícil ser verdadeiramente magnânimo; pois não é possível sem a bondade. [749]*

**735**. ***A magnanimidade, por seu próprio nome*** etc. Depois que o Filósofo tratou das virtudes que se referem ao dinheiro, aqui trata das virtudes que se referem às honras.

E primeiro da magnanimidade, que se refere às grandes honras;

segundo, de uma certa virtude sem nome, que se refere às honras moderadas, ali: ***parece haver também a respeito destas uma certa virtude*** etc.

A respeito do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, investiga a matéria da magnanimidade e dos vícios opostos;

segundo, determina os atos e as propriedades deles, ali: ***na maior parte, portanto, a respeito das honras*** etc.

A respeito do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, manifesta o proposto, ali: ***parece ser magnânimo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, pelo próprio nome da magnanimidade, aparece que a magnanimidade se refere a coisas grandes. Mas é preciso primeiro apreender a respeito de que tipo de coisas grandes ela se ocupa.

E determina o modo de consideração, a saber, que nada difere falarmos do próprio hábito da magnanimidade ou daquele que é disposto segundo o hábito, isto é, do magnânimo.

**736**. Em seguida, quando diz: ***parece ser magnânimo*** etc., manifesta o proposto.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, manifesta a matéria da magnanimidade em geral;

segundo, em especial, ali: ***se alguém se julga digno de grandes coisas*** etc.

A respeito do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, mostra que a magnanimidade se refere a coisas grandes;

segundo, mostra de que modo, a respeito das mesmas coisas, se dão os vícios opostos, ali: ***mas aquele que se julga digno de grandes coisas*** etc.;

terceiro, mostra de que modo a virtude consiste no meio, ali: ***ora, o magnânimo*** etc.

A respeito do primeiro ponto, faz três coisas.

Primeiro, propõe o que pretende, dizendo que parece ser magnânimo aquele que se julga digno de grandes coisas, isto é, de fazer grandes coisas e de que grandes coisas lhe aconteçam, sendo contudo de fato digno.

**737**. Segundo, ali: ***pois aquele que não age segundo a dignidade*** etc., mostra que para o magnânimo se requer que seja digno de grandes coisas. Pois aquele que se julga digno de grandes coisas não segundo a dignidade, isto é, de coisas de que não é digno, é insensato; pois é próprio do sábio conservar em todas as coisas a ordem devida. Ora, nenhum virtuoso é insensato ou tolo, porque a virtude opera segundo a reta razão, como se estabeleceu no livro II. Assim, portanto, é claro que o magnânimo é aquele que foi descrito, a saber, o que é digno das grandes coisas de que se julga digno.

**738**. Terceiro, ali: ***pois aquele que é digno de pequenas coisas*** etc., mostra que o magnânimo se julga digno de grandes coisas. Pois aquele que é digno de pequenas coisas e por elas se julga digno pode ser chamado temperado, na medida em que a temperança é tomada amplamente por qualquer moderação. Não pode, contudo, ser chamado magnânimo, porque a magnanimidade consiste em uma certa grandeza, assim como a beleza propriamente consiste em um corpo grande; por isso aqueles que são pequenos podem ser chamados formosos, pela conveniência da cor, e bem proporcionados, pela devida proporção dos membros, mas não podem ser chamados

belos, pela falta de grandeza.

**379**. Em seguida, quando diz: ***mas aquele que se julga digno de grandes coisas*** etc., mostra de que modo os vícios opostos se comportam a respeito das coisas grandes.

E primeiro, de que modo se comporta a respeito das coisas grandes o vício que está no excesso;

segundo, de que modo se comporta a respeito disto o vício que está no defeito, ali: ***mas aquele que se julga digno de coisas menores do que merece*** etc.

Diz, portanto, primeiro que aquele que se julga digno de grandes coisas, sendo indigno, é chamado presunçoso, isto é, cheio de fumaça, o qual podemos chamar de ventoso ou presunçoso. Mas aquele que é digno de grandes coisas e ainda se julga digno de coisas maiores nem sempre é chamado presunçoso, porque é difícil atingir a medida exata, de modo que alguém não se julgue digno de coisas maiores ou menores.

**740**. Em seguida, quando diz: ***mas aquele que se julga digno de coisas menores do que merece*** etc., mostra de que modo se comporta a respeito das coisas grandes o vício que está no defeito. E diz que aquele que se julga digno de coisas menores do que é digno é chamado pusilânime, e isto quer seja digno de coisas grandes, medíocres ou pequenas, contanto que ainda assim se julgue digno de coisas menores. Contudo, é chamado pusilânime sobretudo aquele que é digno de grandes coisas, se recusa dedicar-se a essas grandes coisas e se dedica a algumas menores; pois muito mais se rebaixaria a coisas pequenas se não fosse digno de grandes.

**741**. Em seguida, quando diz: ***ora, o magnânimo*** etc., mostra de que modo a magnanimidade está no meio. Pois parece que, se ela se refere a coisas grandes, esteja no extremo, pois, sendo o igual o meio entre o grande e o pequeno, o grande tem caráter de extremo. Por isso diz que o magnânimo, quanto às grandes coisas de que se julga digno, consiste no extremo, mas, enquanto o faz segundo o que convém, consiste no meio, a saber, porque se julga digno de grandes coisas segundo a sua dignidade (pois o meio da virtude não se considera segundo a quantidade da coisa, mas segundo a reta razão; por isso, por maior que seja a obra que o homem faça, contanto que não se afaste da reta razão, não está por isso fora do meio da virtude); mas os vícios opostos excedem e ficam aquém daquilo que convém.

**742**. Em seguida, quando diz: ***se alguém se julga digno de grandes coisas*** etc., manifesta a matéria da magnanimidade em especial.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, mostra que a magnanimidade se refere às honras;

segundo, mostra de que modo os vícios opostos se comportam a respeito disto, ali: ***o pusilânime, porém*** etc.;

terceiro, mostra de que modo a magnanimidade se relaciona com as outras virtudes, ali: ***mas o magnânimo, se é digno*** etc.

E o primeiro ponto mostra de dois modos.

Primeiro por meio de um argumento, dizendo que, se o magnânimo se considera digno de grandes coisas por ser realmente digno delas, segue-se que ele se considere digno, no mais alto grau, das maiores coisas; e, além disso, que a magnanimidade diga respeito principalmente a uma só coisa, pois aquilo que se diz por excelência atribui-se a um só. Ora, quando se diz que alguém é digno de certas coisas, tal dignidade se refere aos bens exteriores que são dados ao homem como prêmio. Deve-se, porém, considerar máximo aquilo que se atribui a Deus, que é sumamente desejado por aqueles que estão em posição de dignidade e que é o prêmio dos atos mais nobres. Ora, tal é a honra. Pois prestamos honra a Deus; a honra é também aquilo que buscam os que estão em posição de dignidade; e com a honra são premiados os atos virtuosos. Donde é manifesto que a honra é o melhor entre todos os bens exteriores. E assim se segue que a magnanimidade diga respeito sobretudo às honras e ao seu oposto, isto é, enquanto o magnânimo se comporta como é preciso a respeito de tais coisas.

**743**. Em segundo lugar, em ***e mesmo sem argumento*** etc., manifesta o proposto pela experiência, dizendo que também sem argumento se mostra que a magnanimidade diz respeito sobretudo à honra, pelo fato de que vemos pela experiência que os magnânimos se consideram sumamente dignos de honra, mas não acima de sua dignidade.

**744**. Em seguida, quando diz: ***o pusilânime, porém*** etc., mostra como os vícios opostos se comportam a respeito da referida matéria. E diz que o pusilânime é deficiente tanto em relação a si mesmo, porque se considera digno de coisas menores do que aquelas de que é digno, quanto também em relação à dignidade do magnânimo, porque se considera digno de coisas menores do que aquelas de que o magnânimo é digno. Mas o *chaymus*, isto é, o presunçoso, é excessivo em relação a si mesmo, porque se engrandece com coisas maiores do que aquelas de que é digno; não excede, contudo, o magnânimo, porque não se considera digno de coisas maiores do que aquelas de que o magnânimo é digno.

**745**. Em seguida, quando diz: ***o magnânimo, porém*** etc., trata da magnanimidade por comparação com as outras virtudes.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro mostra que a magnanimidade não existe sem as outras virtudes;

segundo tira algumas conclusões do que foi dito, em: ***parece, portanto*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra por um argumento comum que a magnanimidade não existe sem as outras virtudes;

segundo mostra o mesmo por aquilo que aparece nos casos particulares, em: ***segundo os casos particulares, porém*** etc.

A respeito do primeiro faz três coisas:

primeiro mostra que a magnanimidade não existe sem as outras virtudes;

segundo mostra o que faz da magnanimidade uma virtude especial, em: ***parece, porém, que é próprio*** etc.;

terceiro exclui certo erro, em: ***e de modo algum convém*** etc.

Diz, pois, primeiro que, uma vez que o magnânimo se considera digno dos maiores bens e é realmente digno deles, segue-se que ele seja ótimo. Pois de um bem maior é sempre digno o melhor, e, por conseguinte, aquele que é digno das maiores coisas deve ser o melhor. É preciso, portanto, que o magnânimo seja verdadeiramente bom; do contrário, não seria digno das maiores honras.

**746**. Em seguida, quando diz: ***parece, porém, que é próprio do magnânimo*** etc., mostra por que a magnanimidade é uma virtude especial, embora acompanhe as outras virtudes. E diz que à magnanimidade parece pertencer aquilo que é grande em cada uma das virtudes, pelo fato de que não é digno de grande honra quem não realiza um grande ato de virtude. Assim, pois, a respeito do ato de alguma outra virtude opera aquela virtude atendendo àquilo que lhe é próprio; por exemplo, a fortaleza intenta agir corajosamente, mas a magnanimidade atende a realizar algo grande no agir corajosamente; e, porque as coisas morais recebem a espécie do fim que intentam, é manifesto que a magnanimidade e a fortaleza diferem em espécie, ainda que operem a respeito da mesma coisa, porque cada uma das virtudes não atende à mesma razão do móvel.

**747**. Em seguida, quando diz: ***e de modo algum*** etc., exclui certo erro. Pois parece a alguns que ao magnânimo pertence apoiar-se sempre em seu próprio parecer e não seguir a admoestação de nenhum outro, e que não hesite em cometer injustiça contra quem quer que seja. Mas o Filósofo diz que isso é falso, porque ninguém pratica algo indecoroso senão por causa do apetite de alguma coisa; ora, o magnânimo não aprecia tanto coisa exterior alguma a ponto de, por causa dela, querer praticar algo torpe.

**748**. Em seguida, quando diz: ***segundo os casos particulares, porém*** etc., manifesta o que foi dito por aquilo que aparece nos casos particulares. E diz que, se alguém quiser atender aos casos singulares, aparecerá totalmente ridículo aquele que se reputa magnânimo sem ser bom, porque, se for mau, não será digno de honra, pois a honra é o prêmio da virtude. Donde o magnânimo se considera digno de grandes honras. Donde não pode ser que alguém mau seja magnânimo.

**749**. Em seguida, quando diz: ***parece, portanto*** etc., tira duas conclusões das premissas.

A primeira delas é que a magnanimidade parece ser como um ornamento de todas as virtudes, porque pela magnanimidade todas as virtudes se tornam maiores, visto que à magnanimidade pertence realizar algo grande em todas as virtudes, e disto crescem as virtudes; e, além disso, a magnanimidade não se dá sem as outras virtudes, e assim parece acrescentar-se às outras como seu ornamento.

A segunda conclusão é que é difícil ser verdadeiramente magnânimo, porque a magnanimidade não pode existir sem a bondade da virtude e também sem uma grande virtude, à qual se deva grande honra; ora, alcançar isto é difícil; donde é difícil que o homem seja magnânimo.

# Lição 9: Os Atos da Magnanimidade

> *Portanto, é sobretudo a respeito das honras e das desonras que o magnânimo se ocupa. [750]*
>
> *E das honras grandes e sérias ele se deleitará moderadamente, como quem obtém o que lhe é próprio, ou mesmo coisas menores; pois à virtude perfeita não se poderá prestar honra digna dela. Mas ainda assim as aceitará, uma vez que os homens não têm coisas maiores para lhe conceder. [751]*
>
> *Aquele, porém, que provém de coisas fortuitas e por motivos insignificantes, ele o menospreza inteiramente, pois não é digno de tais coisas. [752]*
>
> *E do mesmo modo também a desonra; pois esta não recairá justamente sobre ele. Portanto, é sobretudo, como se disse, a respeito das honras que o magnânimo se ocupa. [753]*
>
> *Mas ainda também a respeito das riquezas, do poder e de toda boa e má fortuna ele se comportará moderadamente, seja como for que estas ocorram; e nem, sendo bem-afortunado, se alegrará em demasia, nem, sendo desafortunado, se entristecerá em demasia. Pois nem mesmo a respeito da honra se comporta como se ela fosse a coisa máxima; pois o poder e as riquezas são desejáveis por causa da honra: os que os possuem querem, pois, ser honrados por meio deles. Ora, àquele para quem também a honra é coisa pequena, também as outras coisas o são. Por isso parecem ser desdenhosos. [754]*
>
> *Parece, porém, que também os bens da fortuna contribuem para a magnanimidade. Pois os nobres são considerados dignos de honra, e os poderosos ou os ricos. Pois estão em superexcelência, e tudo o que superexcede em bem é mais honrável. Por isso também tais coisas tornam os homens mais magnânimos, pois são honrados por alguns. Mas, segundo a verdade, só o bom deve ser honrado. Aquele, porém, em quem existem ambos, torna-se mais digno de honra. [756]*
>
> *Os que, porém, têm tais bens sem a virtude, nem se consideram justamente dignos de grandes coisas, nem são retamente chamados magnânimos; pois estas coisas não existem sem a virtude perfeita. E, tendo tais bens, tornam-se*

> *desdenhosos e injuriadores e maus; pois sem a virtude não é fácil suportar moderadamente as boas fortunas. Não podendo suportá-las e julgando superar os outros, desprezam a estes, ao passo que eles mesmos fazem o que quer que lhes venha à mão. Pois imitam o magnânimo sem lhe serem semelhantes; e isto fazem naquilo em que podem: as coisas que são segundo a virtude não as fazem, mas desprezam os outros. O magnânimo, porém, despreza justamente, pois julga segundo a verdade; muitos, porém, o fazem ao acaso. [757]*

**750**. ***Portanto, é sobretudo a respeito das honras*** etc. Depois de o Filósofo ter investigado a matéria da magnanimidade e dos vícios opostos, aqui trata dos atos e das propriedades deles.

E primeiro trata da magnanimidade;

segundo dos vícios opostos, em: ***o pusilânime, porém, deficiente*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como o magnânimo opera a respeito de sua matéria própria;

segundo determina as propriedades do magnânimo, em: ***não é, porém, microkindinos*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como ele se comporta a respeito das honras, que são a matéria própria da magnanimidade;

segundo como ele se comporta a respeito das outras coisas, em: ***mas ainda também a respeito das riquezas*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas.

Primeiro retoma o que foi dito acima sobre a matéria da magnanimidade. E diz que, pelo que foi dito acima, é patente que se diz que alguém é magnânimo sobretudo e principalmente pelo fato de se comportar bem a respeito das honras e do seu oposto, isto é, das desonras. A mesma virtude diz respeito aos opostos, assim como a fortaleza diz respeito aos temores e às audácias.

**751**. Em segundo lugar, em: ***e das honras grandes e sérias*** etc., mostra como ele se comporta a respeito desta matéria.

E primeiro mostra como ele se comporta a respeito das grandes honras, dizendo que, se ao magnânimo forem prestadas honras grandes e boas e por bons atos, ele se deleita moderadamente nelas. Pois acontece que alguém se deleite imoderadamente com certas coisas alcançadas, pelo fato de que estas lhe sobrevêm inesperadamente e ele as admira como se fossem algo máximo, existente acima de si mesmo. Mas, quando o magnânimo alcança as maiores honras, considera-as como certos bens que lhe convêm propriamente e ainda menores do que lhe são devidos; pois considera que nenhuma honra prestada exteriormente pelos homens é prêmio

condigno da virtude, porque o bem da razão, pelo qual a virtude é louvada, excede todos os bens exteriores. Nem por isso, contudo, se indigna por lhe serem prestadas coisas menores do que lhe são devidas, mas as recebe com equanimidade, considerando que os homens não têm coisas maiores para lhe retribuir.

**752**. Em segundo lugar, em: ***aquele, porém, que provém de coisas fortuitas*** etc., mostra como ele se comporta a respeito das pequenas honras. E diz que, se lhe forem prestadas honras por coisas fortuitas, isto é, se for honrado por quaisquer outras coisas além da virtude, por exemplo, se for honrado por causa das riquezas ou por algo desse gênero, ou se for honrado com algumas pequenas honras, ele desprezará tais honras, porque se reputa não ser digno de tais honras. Pois não basta ao virtuoso ser honrado como um rico.

**753**. Em terceiro lugar, em: ***e do mesmo modo, porém*** etc., mostra como ele se comporta a respeito das desonras. E diz que também nisto ele se comporta moderadamente; pois, assim como não se exalta com as grandes honras, assim seu ânimo não se abate com as afrontas, porque considera que estas lhe são infligidas injustamente. Assim, pois, é manifesto que o magnânimo é sobretudo louvado a respeito das honras.

**754**. Em seguida, quando diz: ***mas ainda também a respeito das riquezas*** etc., mostra como a magnanimidade se comporta a respeito de certas matérias secundárias, por exemplo, a respeito das riquezas e de outras coisas desse gênero.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro mostra como o magnânimo opera a respeito de tais coisas;

segundo mostra como tais coisas contribuem para a magnanimidade, em: ***parece, porém, que também os bens da fortuna*** etc.

Diz, pois, primeiro que, embora o magnânimo se ocupe principalmente das honras, ocupa-se todavia secundariamente das riquezas, do poder e de tudo o que pertence à boa fortuna, enquanto, isto é, alguém é honrado por causa de tais coisas; e tanto a respeito destas quanto a respeito dos infortúnios o magnânimo se comportará moderadamente, seja como for que lhe aconteça, de modo que nem, se for bem-afortunado, se alegrará em excesso, nem tampouco, se padecer infortúnios, se entristecerá em excesso.

**755**. E isto prova pelo que foi dito acima, a saber, que ele se comporta moderadamente também a respeito da honra, que é, contudo, algo máximo entre todos os bens exteriores; o que é patente pelo fato de que tanto o poder quanto as riquezas são desejados por causa da honra, isto é, enquanto os homens que possuem tais coisas querem ser honrados por meio delas. Se, portanto, o magnânimo estima em pouco a própria honra, de modo a não se alegrar por ela em excesso, muito mais reputará pequenas também as outras coisas, de modo a não se alegrar por elas em excesso. E daí vem que por alguns é julgado ser desdenhoso, pelo fato de que despreza os bens exteriores e aprecia somente os bens interiores da virtude.

**756**. Em seguida, quando diz: ***parecem também os bens da fortuna*** etc., mostra como os bens exteriores da fortuna contribuem para a magnanimidade.

E primeiro mostra que contribuem para a magnanimidade, aumentando-a, quando estão acompanhados da virtude;

em segundo lugar mostra que sem a virtude não podem tornar alguém magnânimo, ali: ***os que porém sem virtude*** etc.

Diz, pois, primeiramente que todos os bens exteriores da fortuna parecem contribuir em algo para a magnanimidade, na medida em que, por causa deles, alguns são reputados dignos de honra, por exemplo os nobres e os poderosos ou os ricos. Todos esses bens, com efeito, consistem em uma certa superexcelência, enquanto os nobres excedem os plebeus, e assim por diante; ora, tudo aquilo que superexcede no bem é mais honrável, pois a honra é uma certa reverência que se deve ao bem superexcelente. E porque o magnânimo é digno de honra, disso resulta que tais bens tornam os homens mais magnânimos, na medida em que são honrados por alguns homens vulgares, que só conhecem esses bens. Mas, segundo a verdade da coisa, somente o bom, isto é, o virtuoso, deve ser honrado, porque a honra é o prêmio próprio da virtude. Se, porém, alguém tiver ambos ao mesmo tempo, isto é, a virtude e os bens da fortuna, tornar-se-á mais digno de honra, na medida em que é honrável de ambos os modos, tanto segundo a verdade quanto segundo a opinião. Também os próprios bens da fortuna servem instrumentalmente às operações das virtudes.

**757**. Em seguida, quando diz: ***os que porém sem virtude*** etc., mostra que os bens da fortuna, sem a virtude, não podem tornar alguém magnânimo. E diz que aqueles que possuem tais bens sem a virtude não podem justamente reputar-se dignos de grandes honras, e por isso tampouco são retamente chamados magnânimos, porque o fato de alguém ser digno de grandes honras e ser magnânimo não pode ocorrer sem a virtude perfeita, como se disse acima. Mas tais homens, que carecem de virtude, por causa da excelência das coisas exteriores desprezam os outros e os injuriam e incidem em males semelhantes, pelo fato de não ser fácil que alguém suporte moderadamente os bens da fortuna sem a virtude; pois é uma grande obra da virtude que alguém se comporte moderadamente nos bens da fortuna. Por isso, como aqueles que carecem de virtude não podem suportar bem as fortunas, enquanto julgam que excedem absolutamente os outros que excedem nas riquezas, os desprezam. E porque não reputam que haja alguma excelência segundo a operação da virtude, por isso mesmos não se preocupam em fazer algo de bom, mas fazem tudo o que lhes vem ao coração. Querem, com efeito, imitar o magnânimo, embora não sejam semelhantes a ele;

**758**. imitam-no, porém, naquilo em que podem, não certamente em operar segundo a virtude, o que faz sobretudo o magnânimo, mas em desprezar os outros, não, contudo, do mesmo modo que o magnânimo. Pois o magnânimo despreza justamente, isto é, os maus, e verdadeiramente glorifica, isto é, os bons; mas muitos, isto é, os que carecem de virtude, desprezam e glorificam indiferentemente, de qualquer modo que ocorra, isto é, desprezando às vezes os bons e glorificando os maus.

# Lição 10: As Propriedades da Magnanimidade

> *O magnânimo não corre riscos por poucas coisas nem é amante do perigo, porque valoriza poucas coisas; enfrenta porém grandes perigos por coisas de grande valor. [759]*
>
> *E quando enfrenta o perigo, não poupa a vida, como se não fosse de todo digno continuar a viver. [761]*
>
> *E é capaz de fazer o bem, mas envergonha-se ao receber benefícios; pois isto é próprio do que superexcede, aquilo, porém, do que é excedido. [762]*
>
> *E é retribuidor com maior generosidade; pois assim se tornará devedor aquele que começou e terá recebido o bem. [763]*
>
> *Parece também guardar na memória aqueles a quem faz o bem, mas não aqueles de quem recebe o bem; pois é menor quem recebe o bem do que quem o faz, e ele quer superexceder. [764]*
>
> *E estas coisas ouve com prazer, aquelas porém sem prazer. Por isso também Tétis não recontou a Júpiter os benefícios, nem os lacedemônios aos atenienses, mas os benefícios que receberam. [765]*
>
> *É próprio do magnânimo não precisar de nada, ou de quase nada, mas prestar serviço prontamente. [766]*
>
> *E, para com aqueles que estão em dignidade e nos bens da fortuna, ser grande, mas para com os medianos, moderado. [767]*
>
> *Pois superexceder a estes é difícil e venerável, mas àqueles é fácil. E, entre aqueles, ser venerado não é indigno de um homem, mas, entre os humildes, é oneroso. [768]*
>
> *Como mostrar-se forte contra os fracos e não ir às coisas honráveis, ou onde outros se sobressaem. [770]*

> *E ser ocioso e lento, mas somente onde há grande honra ou grande obra. E é operativo em poucas coisas, mas em coisas grandes e notáveis. [771]*
>
> *É necessário porém ser manifesto inimigo e manifesto amigo; pois ocultar-se é próprio do tímido. [772]*
>
> *E cuidar mais da verdade do que da opinião. [773]*
>
> *E falar e agir manifestamente, pois é livre divulgador, porque é desprezador. E é desprezador, por isso divulga livremente; e é livre divulgador, por isso é desprezador. [774]*
>
> *E é veraz, exceto naquilo que diz por ironia; e usa a ironia para com a multidão. [775]*
>
> *E não pode viver conformado a outro, a não ser a um amigo; pois isto é servil. Por isso também todos os aduladores são obsequiosos, e os humildes são aduladores. [776]*
>
> *Nem é dado à admiração; pois nada lhe parece grande. [777]*
>
> *Nem se lembra do mal. Pois não é próprio do magnânimo recordar-se de nada, e ainda menos dos males, mas antes desprezá-los. [778]*
>
> *Nem é falador; pois não fala nem de si mesmo nem de outro, pois não se importa com ser louvado nem com que os outros sejam censurados. Nem, por sua vez, é dado a louvar, e por isso tampouco é maldizente, nem mesmo dos inimigos, a não ser por causa de injúria. [779]*
>
> *E, quanto às coisas necessárias ou pequenas, de modo algum se lamenta ou suplica; pois isto é próprio de quem se preocupa demais com essas coisas. [780]*
>
> *E é capaz de preferir possuir bens belos e infrutíferos a bens frutíferos e úteis; pois isto é mais próprio de quem se basta a si mesmo. [781]*
>
> *Mas também o movimento do magnânimo parece ser lento, e a voz grave, e a fala pausada. Pois não é apressado quem se preocupa com poucas coisas, nem contencioso quem nada estima como grande; ora, a agudeza da voz e a rapidez provêm dessas coisas. Tal é, portanto, o magnânimo. [782]*

**759**. ***O magnânimo porém não corre riscos por poucas coisas*** etc. Depois que o Filósofo mostrou de que modo o magnânimo opera acerca de sua própria matéria, aqui determina as propriedades do magnânimo.

E a este respeito faz duas coisas:

primeiro expõe as propriedades do magnânimo que se tomam por comparação com as matérias das virtudes;

em segundo lugar expõe as propriedades que se tomam segundo a disposição do próprio magnânimo, ali: ***nem é dado à admiração*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro expõe as propriedades do magnânimo que se tomam por comparação com as coisas exteriores;

em segundo lugar, por comparação com os atos humanos, ali: ***e ser ocioso e lento*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro expõe as propriedades do magnânimo por comparação com os perigos exteriores, que são a matéria da fortaleza;

em segundo lugar, por comparação com os benefícios exteriores, que propriamente pertencem à liberalidade, ali: ***e é capaz de fazer o bem*** etc.;

em terceiro lugar, por comparação com as honras, que propriamente pertencem à magnanimidade, ali: ***e, para com aqueles que estão em dignidade*** etc.

Omite, porém, a matéria da temperança, porque esta não tem de si mesma alguma grandeza, mas versa sobre aquelas coisas que são comuns a nós e aos brutos, como se estabeleceu no livro III; ora, é próprio da magnanimidade operar o grande em todas as virtudes, como se estabeleceu acima.

**760**. Quanto ao primeiro, expõe duas propriedades.

A primeira delas é que o magnânimo não é *microkindinos*, isto é, não corre perigo por coisas pequenas, nem é *philokindinos*, isto é, amante dos perigos, como que expondo-se aos perigos prontamente e com facilidade; e isto porque ninguém se expõe ao perigo a não ser por algo que é muito apreciado, ora, é próprio do magnânimo apreciar poucas coisas a tal ponto que por elas queira expor-se aos perigos, e por isso não enfrenta perigos com facilidade nem por coisas pequenas; é porém o magnânimo *megalokindinos*, isto é, arriscando-se por coisas grandes, expõe-se a quaisquer perigos por coisas grandes, por exemplo pela salvação comum, pela justiça, pelo culto divino e outras coisas do gênero.

**761**. Expõe a segunda propriedade ali: ***e quando enfrenta o perigo*** etc. E diz que o magnânimo, quando se expõe aos perigos, o faz com veemência, de modo que não poupa a própria vida, como se não fosse digno que preferisse antes viver do que alcançar grandes bens pela morte.

**762**. Em seguida, quando diz: ***e é capaz de fazer o bem*** etc., expõe cinco propriedades do magnânimo que se tomam por comparação com os benefícios, que são próprios da liberalidade.

A primeira delas é que o magnânimo é capaz de fazer o bem, isto é, pronto a conceder benefícios, mas envergonha-se de receber benefícios de outros; pois dar benefícios é próprio do que excede, mas receber benefícios é próprio daquele que é excedido; ora, o magnânimo sempre visa a superexceder no bem.

**763**. Expõe a segunda propriedade ali: ***e é retribuidor com maior generosidade*** etc. E diz que, se o magnânimo recebe benefícios, sempre se empenha em retribuir maiores; pois assim aquele que começou a conferir benefícios terá recebido mais o bem, isto é, será quem recebe benefícios, na medida em que recebeu mais do que deu.

**764**. Expõe a terceira propriedade ali: ***parece também guardar na memória*** etc. E esta propriedade não provém da escolha do magnânimo, mas resulta de sua disposição; pois o magnânimo está de tal modo disposto que se deleita em dar benefícios, mas recebe benefícios de má vontade; ora, aquelas coisas que nos deleitam pensamos frequentemente e, por conseguinte, guardamos na memória, mas aquelas que não nos são deleitáveis raramente pensamos e, por conseguinte, não guardamos muito na memória. E daí vem que os magnânimos parecem guardar na memória aqueles a quem dão benefícios, mas não aqueles de quem os recebem; pois isto é contrário à sua vontade, segundo a qual quer superexceder no bem, ao passo que aquele que recebe o bem, isto é, recebendo benefícios, é menor do que aquele que confere benefícios. Segundo a escolha, porém, o magnânimo não se esquece dos benefícios, mas empenha-se em recompensar com maiores, como se disse.

**765**. Expõe a quarta propriedade ali: ***e estas coisas*** etc. E diz que o magnânimo ouve com prazer os benefícios que ele próprio conferiu, mas não ouve com prazer os benefícios que recebeu. Pode, sim, deleitar-se no amor daquele a quem conferiu benefícios, mas não se deleita com o fato de ele próprio ter recebido benefícios.

E a este respeito expõe dois exemplos.

O primeiro é tomado das palavras de Homero, que apresenta Tétis, que diziam ser a deusa das águas, aproximando-se de Júpiter, que diziam ser o rei de todos os deuses, e que Tétis não mencionou a Júpiter os benefícios que ela mesma havia conferido a Júpiter, como se isso não lhe fosse agradável, mas antes os benefícios que ela havia recebido de Júpiter, o que Júpiter ouvia de bom grado.

Toma outro exemplo da história dos gregos, na qual se narra que certos cidadãos, a saber, os lacônios, implorando o auxílio dos atenienses, não lhes mencionaram os benefícios que haviam feito, mas os que haviam recebido.

**766**. Estabelece a quinta propriedade ali: ***o magnânimo, por sua vez*** etc. E diz que pertence ao magnânimo mostrar-se como não necessitando de nada, ou não facilmente, na medida em que não pede nem aceita algo, mas antes que esteja pronto para prestar benefício aos outros.

**767**. Em seguida, quando diz: ***e para com aqueles que estão em dignidade*** etc., estabelece uma propriedade do magnânimo por comparação com as honras.

E a respeito disto faz três coisas.

Primeiro estabelece a propriedade. E diz que pertence ao magnânimo mostrar-se grande e honrável para com aqueles que estão em dignidade e em excelência dos bens da fortuna; mas para com os medianos mostra certa moderação, não usando de sua grandeza para com eles.

**768**. Segundo, ali: ***pois a estes*** etc., apresenta duas razões daquilo que havia dito.

A primeira delas é que toda virtude se esforça para aquilo que é difícil e honrável; ora, que alguém sobressaia no bem aos grandes homens é difícil e venerável, mas que alguém sobressaia aos homens medianos é fácil.

**769**. A segunda razão é que, o fato de alguém mostrar-se digno de veneração entre os grandes homens pertence a certa virilidade de ânimo, mas que alguém queira que grande reverência lhe seja prestada por pessoas ínfimas é próprio daqueles que são pesados aos outros.

**770**. Terceiro, ali: ***assim como para com os fracos*** etc., apresenta um exemplo. E diz que, de modo semelhante, isto que foi dito é vicioso, tal como também o é que alguém se mostre forte contra os fracos e que não empreenda as coisas difíceis que são honráveis e nas quais os outros sobressaem.

**771**. Em seguida, quando diz: ***e ser ocioso*** etc., estabelece as propriedades do magnânimo segundo os atos humanos.

E primeiro quanto a si mesmo;

segundo por respeito aos outros, ali: ***é necessário, porém, que seja manifesto*** etc.

Diz, pois, primeiro que pertence ao magnânimo que seja ocioso, a saber, pelo fato de não se envolver em muitos negócios, e que seja lento, isto é, que não se envolva facilmente nos negócios, mas se dedique somente àqueles atos que pertencem a alguma grande honra ou à realização de alguma grande obra. E assim o magnânimo é operativo de poucas coisas, mas realiza coisas grandes e que são dignas de grande nome.

**772**. Em seguida, quando diz: ***é necessário, porém*** etc., estabelece as propriedades do magnânimo a respeito dos atos humanos que são por comparação a outro.

E primeiro quanto à verdade;

segundo quanto ao deleite (pois estas coisas são requeridas principalmente no convívio com os outros, como se dirá abaixo); a segunda ali: ***e não poder viver em vista de outro*** etc.

A respeito do primeiro estabelece quatro propriedades.

A primeira delas diz respeito ao afeto interior. E diz que é necessário que o magnânimo seja manifesto amigo e manifesto inimigo, porque o fato de alguém amar ou odiar ocultamente provém de algum temor, e o temor repugna à magnanimidade.

**773**. Estabelece a segunda propriedade ali: ***e cuidar*** etc. E diz que pertence ao magnânimo que cuide mais da verdade do que da opinião dos homens. Pois não se afasta, por causa da opinião humana, daquilo que deve fazer segundo a virtude.

**774**. Estabelece a terceira propriedade ali: ***e falar e agir*** etc. E diz que pertence ao magnânimo que fale e aja manifestamente, pelo fato de ele ser desprezador dos outros, e disso decorre que ele livremente divulga suas palavras e seus feitos. Pois o fato de alguém ocultar aquilo que faz ou diz provém de que teme os outros; ora, ninguém teme aqueles que despreza; por isso essas duas coisas se convertem mutuamente, a saber, que alguém seja livremente divulgador e desprezador. Não se diz, porém, que o magnânimo seja desprezador por desprezar os outros como que privando-os da devida reverência, mas porque não os aprecia além do que deve.

**775**. Estabelece a quarta propriedade ali: ***e verídico*** etc. E diz que o magnânimo em suas palavras não diz o falso, mas o verdadeiro, a não ser talvez que diga algumas coisas ironicamente por brincadeira; usa, porém, da ironia na companhia da multidão.

**776**. Em seguida, quando diz: ***e não poder viver em vista de outro*** etc., estabelece a propriedade do magnânimo a respeito do deleite que há no convívio. E diz que pertence ao magnânimo que não seja pronto a conviver com os outros, a não ser com os amigos; pois o fato de alguém se ingerir nas familiaridades de todos é próprio de ânimo servil. Por isso também todos os aduladores, que querem agradar indistintamente a todos, são obsequiosos, isto é, prontos a servir, e inversamente todos os humildes, que a saber são de ânimo abjeto, são aduladores.

**777**. Em seguida, quando diz: ***nem admirador*** etc., estabelece as propriedades do magnânimo que se tomam segundo a disposição dele mesmo.

E primeiro estabelece algumas que consistem no coração;

segundo algumas que consistem na fala, ali: ***nem falador sobre os homens*** etc.;

terceiro estabelece aquelas que consistem no trato exterior, ali: ***e capaz de possuir*** etc.

A respeito do primeiro estabelece duas propriedades.

A primeira delas é que o magnânimo não é pronto a admirar-se, porque a admiração é a respeito das coisas grandes, mas para o magnânimo nada é grande dentre aquelas coisas que podem ocorrer exteriormente, porque toda a sua intenção se volta para os bens interiores que são verdadeiramente grandes.

**778**. Estabelece a segunda propriedade ali: ***nem lembrado do mal*** etc. E diz que o magnânimo não se recorda muito dos males que sofreu.

E a isto apresenta duas razões.

Uma delas é que não convém ao magnânimo recordar-se de muitas coisas, assim como também não lhe convém admirar-se; pois costumamos recordar-nos muito daquelas coisas que admiramos como que grandes.

A outra razão é que pertence especialmente ao magnânimo esquecer-se dos males que sofreu, a saber, na medida em que os despreza como aqueles pelos quais não pôde ser diminuído. Por isso, de Júlio César diz Túlio que costumava esquecer-se de nada, a não ser das injúrias.

**779**. Em seguida, quando diz: ***nem falador sobre os homens*** etc., estabelece duas propriedades do magnânimo a respeito de sua fala.

A primeira delas é que não fala muito dos homens, porque não aprecia muito as coisas particulares dos homens, mas toda a sua intenção está a respeito dos bens comuns e divinos; por isso não fala muito nem de si mesmo nem dos outros, pois não tem cuidado de que ele mesmo seja louvado nem de que os outros sejam censurados. Por isso ele mesmo não louva muito os outros, nem tampouco fala mal dos outros, nem mesmo dos inimigos, a não ser para repelir a injúria que lhe foi infligida por eles.

**780**. Estabelece a segunda propriedade ali: ***e a respeito das coisas necessárias*** etc. E diz que, a respeito das coisas necessárias à vida humana ou de quaisquer outras coisas, tampouco é queixoso, a saber, lamentando-se ou murmurando se lhe faltam, nem suplicante, para que lhe sejam prestadas; pois estas coisas pertencem àquele que se empenha em conseguir as coisas necessárias à vida como que a respeito de algo grande, o que é contrário à magnanimidade.

**781**. Em seguida, quando diz: ***e capaz de possuir*** etc., estabelece as propriedades do magnânimo por comparação às coisas exteriores.

E primeiro quanto às posses exteriores. E diz que o magnânimo está mais pronto a possuir certos bens, isto é, honráveis, e infrutíferos, isto é, que não são lucrativos, do que alguns que são lucrativos e úteis, porque pertence mais ao homem autossuficiente que não necessite lucrar de outra parte.

**782**. Segundo, ali: ***mas também o movimento lento*** etc., estabelece a propriedade do magnânimo quanto aos movimentos corporais. E diz que o movimento do magnânimo parece ser lento e sua voz parece ser grave e sua fala parece ser estável, isto é, pausada. E, atribuindo a razão destas coisas, diz que o movimento do magnânimo não pode ser apressado, visto que ele tende a operar poucas coisas; do mesmo modo também o magnânimo não é contencioso, pelo fato de nada das coisas exteriores estimar como grande, ora ninguém contende a não ser por algo grande; a agudeza da voz, porém, e a rapidez da fala acontecem por causa da contenção; é evidente, portanto, que a própria afeição do magnânimo requer a gravidade da voz e a lentidão da fala e do movimento. Diz, porém, o Filósofo nas Categorias que, se alguém é naturalmente inclinado a alguma paixão, por exemplo ao pudor, é preciso que tenha naturalmente tal cor que convenha ao pudor; por isso, se alguém tem aptidão natural à magnanimidade, é consequente também que tenha disposição natural a acidentes deste gênero.

**783**. Por último, conclui epilogando que o magnânimo é tal como foi dito.

# Lição 11: Vícios Opostos à Magnanimidade

> *O que falha por defeito, porém, é o pusilânime, e o que superabunda é o vaidoso. Nem estes, contudo, parecem ser maus, pois não são malfeitores, mas pecadores. [784]*
>
> *Pois o pusilânime, sendo digno de bens, priva-se a si mesmo daqueles de que é digno. [785]*
>
> *E parecerá ter algo de mau por não julgar-se a si mesmo digno de bens. Mas também por ignorar-se a si mesmo; pois desejaria aqueles de que era digno, sendo bens. Contudo, tais pessoas não parecem ser insensatas, mas antes preguiçosas. [786]*
>
> *Tal opinião, porém, parece torná-los também piores. Pois cada um deseja as coisas que são segundo a dignidade. Mas afastam-se tanto das operações boas e dos empreendimentos, como sendo indignos, como também, de modo semelhante, dos bens exteriores. [787]*
>
> *Os vaidosos, porém, são insensatos e ignorantes de si mesmos. E isto manifestamente: pois como sendo dignos empenham-se nas coisas honráveis, e em seguida são desmascarados. [788]*
>
> *E ornam-se com veste e com aparência, e com tais coisas querem que suas boas fortunas sejam manifestas. E falam de si mesmos para que por estas coisas sejam honrados. [789]*
>
> *Opõe-se, porém, à magnanimidade a pusilanimidade mais do que a vaidade. E ocorre mais e é pior. A magnanimidade, portanto, está a respeito da grande honra, tal como foi dito. [790]*

***784***. ***O que falha por defeito, porém*** *etc. Depois que o Filósofo tratou da magnanimidade, aqui trata dos vícios opostos.*

*E a respeito disto faz três coisas:*

*primeiro, determina aquilo que é comum a cada um dos dois vícios;*

*segundo, trata de cada um em si mesmo, ali:* ***com efeito, o pusilânime*** *etc.;*

*terceiro, compara um com o outro, ali:* ***opõe-se, porém, à magnanimidade*** *etc.*

*Diz, pois, primeiro que aquele que fica aquém do meio da magnanimidade é chamado pusilânime, ao passo que aquele que ultrapassa é chamado cáimo, isto é, fumaça, o que nós dizemos inflado ou presunçoso. Não se diz, contudo, que sejam maus, quanto ao fato de que não são malfeitores (pois não infligem dano a ninguém) nem fazem algo torpe; mas, apesar disso, pecam, no fato de que se afastam do meio da razão.*

**785**. Em seguida, quando diz: ***com efeito, o pusilânime*** etc., trata de cada um dos vícios em si mesmo.

E primeiro do vício que é segundo o defeito;

segundo, do vício que é segundo o excesso, ali: ***os cáimos, porém*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas.

Primeiro, propõe o ato próprio do pusilânime. E diz que o pusilânime, sendo digno de bens, priva-se a si mesmo daqueles de que é digno, na medida em que não se esforça para operar ou alcançar aquilo que lhe competiria.

**786**. Segundo, ali: ***e parecerá ter algo de mau*** etc., mostra a causa da pusilanimidade.

Nessa causa, por certo, três coisas devem ser consideradas em ordem.

Com efeito, o fato de que alguém se prive dos bens de que é digno acontece, primeiramente, do fato de que não se reputa digno de tais bens, embora seja digno.

Isto, por sua vez, acontece pelo fato de que ignora a própria condição; pois, como o próprio bem é apetecível para qualquer um, se o pusilânime se conhecesse a si mesmo, apeteceria aquilo de que é digno, visto que são certos bens e por si apetecíveis.

Uma ignorância desse gênero não provém da insipiência, porque os insipientes não são dignos de grandes coisas, mas provém antes de certa preguiça, pela qual acontece que não querem lançar-se a grandes coisas segundo a sua dignidade; e este é o terceiro, do qual se originam os outros dois.

**787**. Terceiro, ali: ***tal opinião, porém*** etc., expõe o efeito da pusilanimidade. E diz que tal opinião, pela qual parece a alguém que o homem não é digno dos bens de que é digno, parece tornar os homens piores. Pois cada homem apetece aquilo que lhe convém segundo a própria dignidade. E por isso, quando ignoram a própria dignidade, sofrem de dois modos detrimento em sua bondade.

Primeiro, por certo, porque se afastam das próprias operações das virtudes e das descobertas das verdades especulativas, como se existissem indignos e insuficientes para tais coisas; e, pelo fato

de que negligenciam grandes bens, tornam-se piores, porque o exercício de grandes bens torna os homens melhores.

Segundo, porque, pela referida opinião, alguns se afastam dos bens exteriores de que são dignos, os quais servem instrumentalmente às operações das virtudes.

**788**. Em seguida, quando diz: ***os cáimos, porém*** etc., trata do vício que é por excesso.

E acerca disso faz duas coisas.

Primeiro, com efeito, propõe a causa desse vício. E diz que os cáimos, isto é, os presunçosos, são tanto insipientes como ignorantes de sua condição, não por preguiça, como os pusilânimes, mas por insipiência. E isto aparece manifestamente, porque eles se esforçam por fazer ou alcançar algumas coisas honoríficas às quais a sua dignidade não se estende; por isso, quando falham em operá-las ou alcançá-las, aparecem manifestamente dignos de repreensão.

**789**. Segundo, ali: ***e se enfeitam com vestes*** etc., expõe o ato desse vício, que consiste em certa exaltação exterior, na medida em que engrandecem a si mesmos.

Primeiro, por certo, por meio de certos sinais exteriores, ou seja, na medida em que usam vestes ornadas e também se enfeitam quanto à aparência, andando pomposamente, e fazem outras coisas desse gênero para manifestar a sua excelência nos bens exteriores da fortuna.

Segundo, porque também manifestam coisas desse gênero com palavras, como se, por meio delas, quisessem alcançar honra.

**790**. Em seguida, quando diz: ***opõe-se, porém*** etc., compara os referidos vícios entre si. E diz que a pusilanimidade se opõe mais à magnanimidade do que a caimotes, isto é, a presunção.

E disso aponta duas razões.

A primeira delas é que, assim como se estabeleceu no livro II, o vício que acontece mais amiúde, por causa de uma maior inclinação da natureza humana para ele, opõe-se mais à virtude que está ordenada principalmente a que se reprimam as inclinações humanas para o mal; ora, é manifesto que mais vezes acontece que alguns sejam pusilânimes, ou seja, que omitam fazer os bens que poderiam, do que se estendam a fazer bens que não podem; por isso, a pusilanimidade se opõe mais à virtude.

A outra razão é que a pusilanimidade é pior, enquanto torna os homens piores, como se estabeleceu acima; ora, o que é pior opõe-se mais à virtude; e assim fica patente que a pusilanimidade se opõe mais à virtude.

**791**. Por fim, conclui, a modo de epílogo, que a magnanimidade versa sobre a grande honra, como foi dito.

# Lição 12: A Virtude Relativa às Honras Ordinárias

> *Parece, porém, haver também acerca disto certa virtude, como foi dito nos primeiros capítulos, a qual, sem dúvida, parecerá relacionar-se com a magnanimidade de modo semelhante ao que a liberalidade se relaciona com a magnificência. Com efeito, ambas distam daquilo que é grande, mas nos dispõem, como é preciso, acerca das coisas moderadas e pequenas. [792]*
>
> *Ora, assim como no receber e no dar dinheiro há o meio, a superabundância e o defeito, assim também no apetite da honra há o mais do que é preciso, o menos, e o de onde não é preciso, e o como é preciso. [793]*
>
> *Com efeito, censuramos o filótimo por apetecer a honra mais do que é preciso e de onde não é preciso, e o não amante da honra por não escolher ser honrado nem sequer nos bens. Há, porém, ocasião em que louvamos o amante da honra como viril e amante do bem, e o não amante da honra como moderado e temperado, como também dissemos nos primeiros capítulos. [794]*
>
> *É manifesto, porém, que, sendo o amante de tais coisas dito de muitos modos, nem sempre atribuímos o amante da honra à mesma coisa, mas louvando-o, por certo, enquanto o é mais do que a maioria, e censurando-o enquanto o é mais do que é preciso. [795]*
>
> *Ora, sendo o meio inominado, como que abandonado, parecem ser duvidosos os extremos. [796]*
>
> *Naquelas coisas, porém, em que há superabundância e defeito, há também o meio; ora, apetecem a honra tanto mais do que é preciso quanto menos, e também como é preciso. [797]*
>
> *Louva-se, portanto, este hábito, sendo um meio acerca da honra; é inominado, porém, e parece, em relação ao amor da honra, ser não amor da honra, mas, em relação ao não amor da honra, ser amor da honra, e, em relação a ambos, ser de algum modo ambas as coisas. Parece, porém, que isto ocorre também acerca das outras virtudes. [798]*
>
> *Aqui, porém, os extremos parecem opor-se, por não ser nomeado o meio. [799]*

**792**. ***Parece, porém, haver também acerca disto*** etc. Depois que o Filósofo tratou da magnanimidade, que versa sobre a grande honra, aqui trata de certa outra virtude inominada, que versa sobre as honras medíocres.

E acerca disso faz três coisas:

primeiro, propõe que existe alguma virtude desse gênero;

segundo, prova o que dissera, ali: ***ora, assim como no receber*** etc.;

terceiro, mostra de que modo se consideram o meio e o extremo nesta virtude, ali: ***ora, sendo inominado*** etc.

Diz, pois, primeiro que, como antes foi dito no livro II, parece haver certa virtude acerca disto, ou seja, da honra, a qual se relaciona com a magnanimidade assim como a liberalidade com a magnificência. Com efeito, ambas essas virtudes, ou seja, a liberalidade e aquela de que agora falamos, distam daquelas duas, ou seja, da magnificência e da magnanimidade, como de algo grande, porque, a saber, a magnanimidade versa sobre a grande honra, e a magnificência sobre os grandes gastos, mas as duas virtudes, ou seja, a liberalidade e aquela de que agora tratamos, dispõem-nos acerca das coisas pequenas e moderadas, sejam honras, sejam riquezas.

**793**. Em seguida, quando diz: ***ora, assim como*** etc., prova o que dissera.

E primeiro por uma razão tomada da semelhança;

segundo, pelo uso comum de falar, ali: ***com efeito, o filótimo*** etc.

Diz, pois, primeiro que, assim como no receber e no dar dinheiro, ou seja, pequenas e medíocres quantias, há o meio, a superabundância e o defeito, como se estabeleceu acima, assim também no apetite da honra pequena ou medíocre acontece que alguém se comporte mais do que é preciso e menos do que é preciso, quanto à intenção do apetite, e também pela causa de onde não é preciso, na medida em que, a saber, um deseja ser honrado por mais coisas ou por coisas maiores do que é preciso, e outro por menos ou por coisas menores; acontece também que alguém apeteça ser honrado segundo o que é preciso quanto a todas as coisas. E assim fica patente que, acerca das honras pequenas ou moderadas, cabe tomar o meio virtuoso e os extremos viciosos, assim como acerca das quantias moderadas de dinheiro.

**794**. Em seguida, quando diz: ***com efeito, o filótimo*** etc., manifesta o proposto pelo uso comum de falar.

E acerca disso faz duas coisas:

primeiro, propõe o uso comum de falar;

em segundo lugar, a partir disso argumenta em favor do proposto, em: ***é manifesto, porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que às vezes censuramos o filótimo, isto é, o amante da honra, como quem apetece a honra mais do que é preciso e de onde não é preciso, e semelhantemente às vezes censuramos aquele que não é amante da honra, como quem não quer realizar as boas obras pelas quais seria honrado. Ao contrário, porém, às vezes louvamos aquele que é amante da honra, como quem é viril, isto é, possui grande ânimo, e como amante do bem, a saber, do ato virtuoso ao qual se deve a honra; e semelhantemente às vezes louvamos aquele que não é amante da honra, como quem se modera e se tempera a si mesmo para não exceder sua condição, conforme foi dito no livro II.

**795**. Depois, quando diz: ***é manifesto, porém*** etc., argumenta a partir do referido uso da linguagem. E diz que, porque às vezes louvamos o amante da honra e às vezes o censuramos, é manifesto que o amante da honra se diz de muitos modos, e por isso não referimos o louvor e a censura ao mesmo, mas louvamos o amante da honra enquanto se empenha mais nas coisas que pertencem à honra do que a multidão vulgar, e o censuramos enquanto deseja as honras mais do que é preciso. E a mesma razão vale a respeito do não amante da honra. Donde se segue que o meio a respeito disso é louvável, a saber, enquanto a honra é tanto apetecida quanto desprezada segundo é preciso, ao passo que os extremos são censuráveis, a saber, enquanto a honra é apetecida mais ou menos do que é preciso.

**796**. Depois, quando diz: ***sendo, porém, inominado*** etc., determina a respeito do meio e dos extremos em torno desta virtude.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro mostra a dúvida que ocorre a respeito disso;

em segundo lugar mostra o que se segue daquela dúvida, em: ***opõem-se, porém*** etc.

A respeito do primeiro faz três coisas.

Primeiro propõe a dúvida. E diz que, porque a mediania a respeito do apetite da honra é inominada e assim parece estar como que deserta, por não ser designada por nenhum nome, daí resulta que os extremos parecem ser duvidosos, enquanto às vezes são louvados e às vezes censurados.

**797**. Em segundo lugar, em: ***naquelas coisas, porém*** etc., mostra de que modo nesta matéria se dá a verdade a respeito do meio e dos extremos. E diz que, em quaisquer coisas em que se encontra superabundância e defeito, ali também é preciso haver um meio; e por isso, como alguns apetecem a honra tanto mais quanto menos do que é preciso, é consequente que também alguns apeteçam segundo é preciso, o que pertence à noção de meio.

**798**. Em terceiro lugar, em: ***louva-se, portanto*** etc., mostra a razão da referida dúvida. Pois, porque há um meio a tomar a respeito das honras, o hábito médio é louvado; e porque é inominado, é nomeado com os nomes dos extremos, enquanto, por comparação a um extremo, parece ter semelhança com o outro extremo; pois o hábito médio, por comparação ao amor excessivo da honra, parece ser desprezo da honra, e por comparação ao desprezo da honra parece ser amor da honra, e por comparação a ambos parece ser ambos de algum modo. E isso também aparece nas outras virtudes; pois o corajoso, por comparação ao tímido, parece ser audaz, e por

comparação ao audaz parece ser tímido. Assim, portanto, no proposto, os extremos são censurados considerados em si mesmos, mas são louvados enquanto atribuídos ao meio.

**799**. Depois, quando diz: ***opõem-se, porém*** etc., mostra que da referida dúvida se segue que os vícios extremos parecem opor-se somente um ao outro, e não ao meio da virtude, por causa de este ser inominado.

# Lição 13: A Mansidão e os Vícios que Lhe São Opostos

> *A mansidão é, na verdade, uma mediania a respeito das iras; mas, sendo inominado o meio, e quase também os extremos, atribuímos ao meio a mansidão, embora ela decline para o defeito, que é inominado; a superabundância, porém, será chamada certa iracúndia. [800]*
>
> *Pois a ira é uma paixão, e as coisas que a produzem são muitas e diferentes. Aquele, portanto, que se ira com aquelas coisas com que é preciso e com aqueles com quem é preciso, e ainda como é preciso e quando e por quanto tempo, é louvado; e este será o manso, se de fato a mansidão é louvada. Pois o manso quer estar imperturbado e não ser conduzido pela paixão, mas irar-se conforme a razão o ordenará, e assim nestas coisas e por tanto tempo. [801]*
>
> *Parece, porém, pecar mais para o lado do defeito; pois o manso não é dado a punir, mas antes a perdoar. [802]*
>
> *Mas o defeito, seja certa inirascibilidade, seja o que quer que seja, é censurado. [803]*
>
> *Pois o não se irar com aquelas coisas com que é preciso parece ser próprio do insensato, bem como daquele que não se ira como é preciso, nem quando, nem com quem é preciso; e parece não sentir nem entristecer-se. [804]*
>
> *E, não se irando, não ser capaz de defender-se. [805]*
>
> *E suportar quem o injuria e desprezar os próximos é servil. [806]*
>
> *A superabundância, porém, dá-se segundo todos os aspectos; pois alguém se ira com quem não é preciso e com aquelas coisas com que não é preciso, e mais do que é preciso, e mais rapidamente, e por mais tempo. Todavia, todas essas coisas não existem no mesmo homem; pois não poderia ser, com efeito. Pois o mal também destrói a si mesmo, e, se for íntegro, torna-se insuportável. [807]*
>
> *Aqueles, portanto, que são iracundos iram-se rapidamente, e com quem não é preciso, e com aquelas coisas com que não é preciso, e mais do que é preciso; mas aquietam-se rapidamente, o que é o que têm de melhor. Ora, isso lhes*

> *acontece porque não retêm a ira, mas retribuem ou a manifestam por causa da rapidez, e depois se aquietam. Na superabundância, porém, estão os acrocólios, agudos e iracundos por tudo e em tudo; donde também o nome. [809]*
>
> *Os amargos, porém, dificilmente se apaziguam e se iram por muito tempo; pois retêm a ira. E o apaziguamento se dá quando retribuíram, pois a punição aquieta o ímpeto da ira, produzindo deleite em lugar da tristeza. Mas, não sendo isto realizado, sentem-se pesados; pois, por não estar manifesto, ninguém os persuadirá, e para digerir a ira em si mesmo requer-se tempo. E tais pessoas são molestíssimas a si mesmas e sobretudo aos amigos. [810]*
>
> *Chamamos difíceis aqueles que se iram com quem não é preciso, e mais do que é preciso, e por mais tempo, e que não se aplacam sem tormento ou punição. [811]*
>
> *À mansidão, porém, opomos mais a superabundância. Pois também ocorre mais frequentemente, uma vez que é mais humano punir. E os difíceis são piores para o conviver. [812]*
>
> *O que foi dito nas coisas anteriores também é manifesto pelo que se disse: com efeito, não é fácil determinar como e com que coisas, ou com quais pessoas, e por quanto tempo é preciso irar-se, e até que ponto alguém age retamente ou peca. Pois aquele que transgride pouco não é censurado, nem para mais nem para menos; pois às vezes louvamos os que são deficientes e os chamamos mansos, e chamamos viris os que se iram, como capazes de governar. Mas quanto e de que modo alguém, ao transgredir, é censurável, não é fácil determinar pela razão; pois nos casos singulares está o juízo, e no sentido. [813]*
>
> *Mas isto é manifesto, que o hábito médio é louvável, segundo o qual nos iramos com quem é preciso e com aquelas coisas com que é preciso e como é preciso e todas as coisas semelhantes; a superabundância, porém, e o defeito são censuráveis, e, quando feitos em pequena medida, suportavelmente; em maior, porém, mais; e em muito, deveras muito. É manifesto, portanto, que se deve aderir ao hábito médio. Ficaram, pois, ditos os hábitos que dizem respeito à ira. [814]*

**800**. ***A mansidão é, na verdade, uma certa*** etc. Depois que o Filósofo determinou a respeito das virtudes que se referem aos bens exteriores, a saber, as riquezas e as honras, aqui determina a respeito da mansidão, que se refere aos males exteriores pelos quais alguém é provocado à ira.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro determina a respeito da mansidão e dos vícios opostos;

em segundo lugar responde a uma questão tácita, em: ***o que, porém, foi dito nas coisas anteriores*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como a respeito da ira se encontram o meio e os extremos;

em segundo lugar determina a respeito deles, em: ***pois a ira é uma paixão*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a mansidão é certa mediania a respeito das iras, matéria na qual, todavia, o meio propriamente tomado é inominado, e quase também os extremos, porque não são distinguidos por nomes expressos; ora, o nome de mansidão é assumido para significar o meio, embora, pela força do nome, decline mais para o defeito da ira (pois alguém se diz manso pelo fato de não se irar, como que acostumado à mão, à semelhança das feras que depõem a iracúndia acostumadas às mãos dos homens); também o próprio defeito desordenado da ira é inominado (pois alguém se diz manso por não se irar de qualquer modo, seja bem seja mal), mas a superabundância se chama iracúndia.

**801**. Depois, quando diz: ***pois a ira é uma paixão*** etc., determina a respeito da mansidão e dos vícios opostos.

E primeiro a respeito da mansidão;

em segundo lugar a respeito dos vícios opostos, em: *o defeito, porém* etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra o que convém à mansidão enquanto é posta como virtude;

em segundo lugar o que lhe convém segundo a propriedade do nome, em: ***parece, porém, pecar*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a iracúndia é posta como vício extremo, porque comporta certo superexcesso da ira, que é uma paixão; a qual se produz a partir de muitas e diferentes coisas, e assim, segundo a diversidade destas, ocorre tomar na ira o meio e os extremos. Aquele, portanto, que se ira com aquelas coisas com que é preciso e também com as pessoas com quem é preciso, e além disso se comporta de modo médio na maneira de irar-se, porque se ira como é preciso e quando é preciso e por quanto tempo é preciso, tal homem é louvado; e este é o manso, contanto, porém, que o nome de mansidão seja tomado em louvor. Pois o manso parece dispor-se a isto,

a saber, que primeiramente o juízo interior da razão não seja perturbado pela ira,

em segundo lugar que na ação exterior não seja conduzido pela ira, mas se ire segundo a ordenação da razão, tanto nestas coisas quanto por tanto tempo.

**802**. Depois, quando diz: ***parece, porém, pecar*** etc., mostra o que pertence ao manso segundo a propriedade do nome. E diz que, segundo isto, parece pecar mais no fato de aproximar-se do

defeito; pois, quando se diz que alguém é manso, significa-se que não é dado a punir, mas antes que abranda e perdoa as penas, o que pertence ao defeito da ira, pois a ira é o apetite da vingança que se faz por meio da pena.

**803**. Depois, quando diz: ***o defeito, porém*** etc., determina a respeito dos vícios opostos:

e primeiro a respeito do vício do defeito;

em segundo lugar a respeito do vício da superabundância, em: ***a superabundância, porém*** etc.;

em terceiro lugar compara estes dois vícios entre si, em: ***à mansidão, porém, mais*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o defeito a partir do meio na ira, quer se chame inirascibilidade por oposição à iracúndia, quer de qualquer outro modo, é censurado.

**804**. E porque os estoicos diziam que toda ira é censurável, por isso, em seguida, mostra que a falta de ira às vezes é censurável, por três razões.

A primeira delas propõe ali: ***não se irar, com efeito*** etc. E é a seguinte. Tudo o que pertence à insensatez é censurável, pois o louvor da virtude está em que ela opera segundo a reta razão da prudência. Ora, parece pertencer à insensatez que alguém não se ire nas coisas em que é preciso irar-se, e do modo e no tempo em que é preciso irar-se, e com as pessoas com que é preciso irar-se; pois é manifesto que a ira é causada pela tristeza, e a tristeza é o sentimento de um dano; se, portanto, alguém não se ira naquilo em que é preciso irar-se, segue-se que não se entristece por isso e assim que não sente que essas coisas são más, o que pertence à insensatez. Fica claro, pois, que a falta de ira é censurável.

**805**. A segunda razão propõe ali: ***e não se irando*** etc. Com efeito, a ira é o apetite da vingança. Portanto, quem não se ira naquilo em que deve irar-se, segue-se que não vinga aquilo que deve vingar, o que é censurável. Esta razão, porém, não deve ser entendida como se nenhuma vingança pudesse ser feita pelo juízo da razão sem ira, mas porque o movimento da ira, suscitado pelo juízo da razão, torna a pessoa mais pronta para vingar retamente. Pois se o apetite sensitivo não ajudasse a executar o juízo da razão, seria em vão na natureza humana.

**806**. A terceira razão propõe ali: ***e o que injuria*** etc. E diz que pertence a um ânimo servil que alguém despreze os seus familiares e que suporte os que o injuriam, de modo a não repelir as injúrias do modo devido. Ora, isto resulta da falta de ira, pois por ela o homem se torna preguiçoso e frouxo para repelir as injúrias. Donde fica claro que a falta de ira é censurável.

**807**. Depois, quando diz: ***a superabundância, porém*** etc., trata da superabundância da ira.

E primeiro mostra que este vício acontece de muitos modos;

segundo, trata das espécies dele, ali: ***os que de fato são irascíveis*** etc.

Diz, pois, primeiro que a superabundância da ira pode acontecer segundo todas as circunstâncias, na medida em que acontece que alguém se ire com as pessoas com que não é preciso, e nas

coisas em que não é preciso, e mais do que é preciso, e também seja provocado à ira mais rapidamente, e a ira dure por mais tempo do que é preciso. Não se encontram, porém, todos esses excessos em um só homem, tanto por causa do incômodo que ele próprio sofreria de sua ira, quanto também porque, sendo incômodo aos outros, não poderia viver entre os homens.

**808**. E assim também é, falando universalmente, a respeito do mal, porque, se fosse íntegro, destruir-se-ia a si mesmo; pois tornar-se-ia insuportável, suprimindo o sujeito pelo qual deve ser suportado, se é que existe, pois aquilo que nada é não pode ser dito mal, já que o mal é uma privação; ora, qualquer ente, enquanto tal, é bom, donde fica claro que o mal não suprime todo o bem, mas algum bem particular do qual é a privação, assim como a cegueira suprime a vista, mas não suprime o animal, o qual, suprimido, já não haveria cegueira; do que fica claro que o mal não pode ser íntegro, porque, suprimindo assim todo o bem, suprimiria também a si mesmo.

**809**. Depois, quando diz: ***os que de fato, pois, são irascíveis*** etc., propõe três espécies de superabundância na ira.

A respeito da primeira delas, diz que aqueles que são chamados irascíveis, isto é, prontos para a ira, iram-se rapidamente e também com as pessoas com que não é preciso, e nas coisas em que não é preciso, e mais veementemente do que é preciso; a ira deles, contudo, não dura muito tempo, mas rapidamente descansam dela, e isto é o que há de melhor neles. Isto acontece porque não retêm a ira interiormente no coração, mas ela irrompe imediatamente para fora, pois ou retribuem imediatamente a vingança, ou de qualquer modo manifestam sua ira por alguns sinais, por causa da velocidade do movimento da ira, e assim, exalando-se a ira para fora, descansam; assim como também o calor encerrado se conserva mais, mas, evaporando-se, desvanece-se mais depressa. A esta espécie de ira parecem estar dispostos sobretudo os coléricos, por causa da sutileza e da velocidade da cólera. Nesta velocidade obtêm a superabundância os acrócolos, isto é, os extremos na ira, de *acros*, que significa extremo, e *éthymos*, que significa ira; os quais são agudos e prontos para se irar a respeito de tudo, donde também são assim nomeados.

**810**. A segunda espécie propõe ali: ***os amargos, porém*** etc. E diz que são chamados amargos segundo a ira aqueles cuja ira dificilmente se dissolve; e iram-se por muito tempo, porque retêm a ira no coração. Ora, a ira deles descansa quando retribuem a vingança pela injúria infligida: pois a punição faz descansar o ímpeto da ira, ao introduzir, em lugar da tristeza precedente, um deleite, na medida em que alguém se deleita com a vingança. Mas, se isto não acontece, que punam, são gravemente afligidos interiormente; pois, como não manifestam sua ira, ninguém pode, persuadindo, mitigar a ira que é ignorada, mas, além disso, para que a ira deles se digira, é necessário um longo tempo pelo qual pouco a pouco se amorne e se extinga a inflamação da ira. Ora, tais pessoas, que assim retêm a ira duradoura, são muito incômodas a si mesmas e principalmente aos amigos, com os quais não podem conviver deleitosamente; e por isso são chamadas amargas. A esta espécie de superabundância parecem estar dispostos sobretudo os melancólicos, nos quais as impressões recebidas perseveram por muito tempo por causa da grossura do humor.

**811**. A terceira espécie propõe ali: ***os difíceis, porém*** etc. E diz que chamamos difíceis, ou pesados, aqueles que se iram naquilo em que não é preciso, e mais do que é preciso, e por mais tempo do que é preciso, e não mudam da ira sem que atormentem ou punam aqueles com quem

se iram. Pois neles não há a duração da ira só pela retenção da ira, de modo que possa digerir-se com o tempo, mas por um propósito firmado de punir.

**812**. Depois, quando diz: ***à mansidão, porém*** etc., compara entre si as coisas ditas. E diz que a superabundância da ira se opõe mais à mansidão do que a falta.

O que prova por dupla razão.

Primeiro, de fato, porque acontece na maioria dos casos; pois o homem é naturalmente mais inclinado a punir após uma injúria a ele infligida, ainda que, quando não sofreu injúria, o homem seja naturalmente inclinado à mansidão.

Segundo, porque aqueles que superabundam na ira são mais difíceis de conviver e, nisto, são piores, donde também se contrariam mais com o bem da virtude.

**813**. Depois, quando diz: ***o que, porém, nas coisas anteriores*** etc., responde a uma questão tácita, a saber, em quais coisas e de que modo o homem deve irar-se.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro mostra o que, a respeito disto, não pode ser determinado com certeza;

segundo, o que há de manifesto nisto, ali: ***mas o que de fato é tal*** etc.

Diz, pois, primeiro que, como foi dito no livro II e ali esclarecido, não é fácil determinar de que modo se deve irar, e em quais ou em que tipo de coisas, e por quanto tempo, e até que limite age retamente quem se ira, e até que limite peca. Pois aquele que se afasta pouco do meio, seja no mais, seja no menos, não é censurado; mas antes, às vezes, louvamos aqueles que faltam na ira e os chamamos mansos, ao passo que aqueles que excedem um pouco chamamos viris, como que capazes e aptos a governar por causa da prontidão para a vingança que compete aos governantes. Mas por quanto e por que tipo de afastamento do meio alguém é censurado ou não é censurado, não pode ser facilmente determinado pela razão, porque o juízo desta coisa consiste nos singulares e no sentido, não tanto pela estimativa exterior quanto pela interior.

**814**. Depois, quando diz: ***mas o que de fato é tal*** etc., mostra o que há de manifesto em tais coisas. E diz que é manifesto que é louvável o hábito médio segundo o qual nos iramos com quem é preciso, e nas coisas em que é preciso, e conforme é preciso, e semelhantemente a respeito das outras circunstâncias, e que a superabundância e a falta são censuráveis, de tal modo, porém, que, se acontecem em pequena medida, é tolerável; se, porém, acontecem em maior medida, é mais censurável; se, porém, acontecem em grande medida, é fortemente censurável. Donde alguém deve sempre puxar-se para o meio.

**815**. Por fim, conclui em epílogo o que foi dito sobre os hábitos que se referem à ira.

# Lição 14: A Amabilidade

> *Nas conversações, no conviver, nos discursos e no comunicar-se nas coisas, alguns de fato parecem ser aprazíveis, louvando tudo em vista do deleite e a nada contradizendo, mas julgando que se deve estar sem tristeza para com quaisquer pessoas. [816]*
>
> *Ao contrário destes, porém, aqueles que a tudo se contrariam e que em nada se importam com entristecer são chamados ríspidos e litigiosos. [817]*
>
> *Que, pois, os hábitos mencionados são censuráveis, não é obscuro, e que o meio deles é louvável, segundo o qual receberá o que é preciso e como é preciso, e semelhantemente também desprezará. [818]*
>
> *A este, porém, não se atribui nome algum. [819]*
>
> *Assemelha-se, porém, sobretudo à amizade. Pois tal é aquele que, segundo o hábito médio, quereríamos chamar de amigo moderado, ao acolher a quem ama. [820]*
>
> *Difere, porém, da amizade, porque é sem paixão e sem o amar aqueles com quem conversa. Pois não é por amar ou por hostilizar que recebe cada coisa como é preciso, mas por ser de tal índole. Pois semelhantemente agirá para com desconhecidos e conhecidos, e habituados e não habituados. [821]*
>
> *Contudo, também nos casos singulares, conforme convém; pois não convém tratar do mesmo modo os habituais e os estranhos, nem, de novo, entristecê-los. [822]*
>
> *Universalmente, pois, foi dito que ele conversa como é preciso. [823]*
>
> *E, referindo-se ao que é bom e útil, procurará não entristecer ou deleitar juntamente; pois parece, de fato, estar a respeito dos deleites e das tristezas que ocorrem nas conversações. [824]*
>
> *Ora, entre estas coisas, todas aquelas cujo deleitar juntamente não é bom ou é nocivo para ele próprio, desprezará e escolherá entristecer; e se traz uma desonra àquele que age, e esta não pequena, ou um dano, ao passo que a oposição traz uma pequena tristeza, não a acolherá, mas a desprezará. [825]*

> *Conversa, porém, diferentemente com aqueles que estão em dignidades e com quaisquer outros, e com os mais ou menos conhecidos, e semelhantemente também segundo outras diferenças, atribuindo a cada um o que lhe convém. [826]*
>
> *E, desejando por si deleitar juntamente, mas recusando entristecer, considerando, porém, os acontecimentos futuros se são maiores — digo, porém, os bens e o que é útil — e em vista do deleite que há de haver no futuro em grande medida, entristecerá um pouco. O meio, pois, é de tal índole, mas não é nomeado. [827]*
>
> *Dentre os que deleitam juntamente, aquele que de fato é conjecturador do que é deleitável, sem ser aprazível por causa de alguma outra coisa, é aprazível; mas aquele que age para que lhe advenha alguma utilidade em dinheiro, ou em quaisquer coisas que se avaliam pelo dinheiro, é adulador. [828]*
>
> *Ora, aquele que entristece a todos, foi dito que é litigioso e ríspido. [829]*
>
> *Os extremos, porém, parecem opor-se entre si por causa de o meio ser inominado. [830]*

**816**. ***Nas conversações, porém, e no conviver*** etc. Depois que o Filósofo tratou das virtudes que dizem respeito às coisas exteriores, aqui trata das virtudes que dizem respeito aos atos humanos.

E primeiro nos sérios;

segundo, nos lúdicos, ali: ***existindo, porém, o repouso*** etc.

Ora, nos atos sérios há duas coisas a considerar, a saber, o deleite e a verdade.

Primeiro, pois, trata da virtude que se refere aos deleites e às tristezas nos atos sérios dos homens;

segundo, da virtude que se refere à verdade, ali: ***a respeito das mesmas coisas, porém, é quase*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra que, a respeito dos deleites e das tristezas dos atos humanos, há um meio e extremos;

segundo, trata deles, ali: ***a este, porém, não se atribui nome*** etc.

A respeito do primeiro faz três coisas.

Primeiro, apresenta o vício que diz respeito à superabundância de prazer. E diz que, no tocante às conversações humanas, pelas quais sobretudo os homens convivem uns com os outros segundo a propriedade de sua natureza, e universalmente no tocante a todo o convívio dos homens, que se realiza pelo fato de os homens se comunicarem mutuamente em palavras e em coisas, alguns parecem ser aprazíveis, como que pretendendo agradar aos homens; por isso louvam tudo o que é dito e feito pelos outros, para se mostrarem agradáveis a eles, e em nada contradizem aqueles com quem convivem, para não os entristecer, julgando que é preciso conviver com todos sem tristeza.

**817**. Em segundo lugar, ali: ***os que, porém, ao contrário destes*** etc., expõe o vício que diz respeito ao defeito em tais coisas. E diz que aqueles que se comportam de modo contrário aos aprazíveis querem contradizer tudo o que é dito ou feito, como que pretendendo entristecer os outros e não se importando de deixar de fazer nada para não entristecer os outros: e estes são chamados de intratáveis e litigiosos.

**818**. Em terceiro lugar, ali: ***uma vez que, portanto*** etc., conclui haver certo hábito intermediário que é louvável. E diz que, uma vez que os referidos hábitos, que estão no extremo, são censuráveis, é manifesto que o hábito intermediário é louvável, segundo o qual alguém aceita aquilo que é dito ou feito pelos outros, ou também despreza e contradiz segundo o que é preciso.

**819**. Em seguida, quando diz: ***não se lhe atribui, porém, um nome*** etc., determina a respeito das coisas referidas.

E primeiro a respeito do intermediário;

em segundo lugar, a respeito dos extremos, ali: ***daquele que se compraz*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro determina a respeito do nome do hábito intermediário;

em segundo lugar, a respeito de suas propriedades, ali: ***universalmente, portanto*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas.

Primeiro, propõe que o hábito intermediário é sem nome.

**820**. Em segundo lugar, ali: ***assemelha-se, porém*** etc., nomeia-o pela semelhança com a amizade. E diz que essa virtude se assemelha ao máximo à amizade, porque comunga com ela no ato exterior que lhe é mais próprio, que é conviver aprazivelmente com os amigos. Com efeito, aquele que está disposto segundo o hábito intermediário desta virtude se comporta, no convívio aprazível para com os outros, tal como dizemos convir ao amigo, isto é, cuja amizade é moderada pela razão, o que diz respeito à amizade do honesto (pois nem toda amizade é segundo a virtude, como se dirá adiante); e, se fosse assim que aquele que possui esta virtude assumisse o afeto da dileção para com aqueles com quem convive, seria inteiramente tal qual é aquele que é inteiramente virtuoso.

**821**. Em terceiro lugar, ali: ***difere, porém, da amizade*** etc., mostra a diferença desta virtude para com a verdadeira amizade.

E quanto a isso faz duas coisas:

primeiro, expõe a diferença;

em segundo lugar, exclui um entendimento falso, ali: ***na verdade, todavia, também em cada caso*** etc.

Diz, pois, primeiro que esta virtude difere da verdadeira amizade, porque esta virtude existe também sem o amor, que é uma paixão do apetite sensitivo, e sem a dileção para com aqueles com quem se conversa, a qual diz respeito ao apetite intelectivo. Pois não é por isto que aceita, como é preciso, cada uma das coisas ditas ou feitas pelos outros, porque esteja afetado para com eles de ódio ou de amor, mas porque está assim disposto segundo o hábito. E sinal disto é que ele observa isto não somente para com os amigos, mas comumente para com todos, desconhecidos e conhecidos, familiares e não familiares. E é semelhante o que ocorre com a liberalidade; pois o amigo confere dádivas aos amigos por causa do amor, ao passo que o liberal o faz não pelo fato de amar, mas pelo fato de ser tal que facilmente despende o dinheiro.

**822**. Em seguida, quando diz: ***na verdade, todavia, também em cada caso*** etc., exclui um entendimento falso das coisas referidas. Pois, como havia dito que esta virtude se comporta de modo semelhante para com desconhecidos e conhecidos, alguém poderia entender essa semelhança quanto a todas as coisas. Ora, a referida semelhança deve ser entendida quanto àquilo que é comum, que é conviver aprazivelmente com todos; há, porém, diferença quanto aos modos especiais de conviver, porque em cada caso age segundo o que é conveniente, e não é conveniente que alguém deleite ou entristeça de modo semelhante os familiares e os estranhos.

**823**. Em seguida, quando diz: ***universalmente, na verdade*** etc., expõe cinco propriedades desta virtude.

A primeira delas toma-se do modo de conversar. E diz que, como se disse, universalmente conversa com todos como é preciso.

**824**. Expõe a segunda ali: ***referindo, porém*** etc. Ela toma-se da parte do fim. E diz que tende a isto, a conviver com os outros sem tristeza ou até com prazer, e refere isto ao bem honesto e ao conferente, isto é, útil, porque se ocupa dos prazeres e das tristezas que se dão nas conversações, nas quais principal e propriamente consiste o convívio humano; pois isto é próprio dos homens em relação aos demais animais, que comungam entre si nos alimentos ou em outras coisas deste gênero.

**825**. Expõe a terceira propriedade ali: ***destas coisas, porém*** etc. Ela toma-se por comparação com a tristeza. E diz que às vezes aquele que possui esta virtude recusa deleitar o outro, ou antes escolhe entristecê-lo,

e isto de dois modos:

de um modo, da parte de si mesmo, por exemplo, se não lhe for honesto, como quando outro profere palavras torpes, ou também se lhe for nocivo, por exemplo, quando outro fala em detrimento seu;

de outro modo, da parte daquele com quem convive, por exemplo, se disser ou fizer algo que diga respeito à sua própria grande desonestidade, ou também lhe seja muito nocivo, e, pelo fato de se lhe contradizer, produz-se nele uma pequena tristeza; pois assim o virtuoso não aceitará o que é dito ou feito pelos outros, mas antes o repreenderá.

**826**. Expõe a quarta propriedade ali: ***conversa, porém, de modo diferente*** etc. Ela toma-se por comparação com as diversas pessoas. E diz que este virtuoso conversa e convive de modos diversos com aqueles que estão constituídos em dignidades e com quaisquer pessoas privadas, e igualmente de modos diversos com os mais ou menos conhecidos e segundo outras diversidades de pessoas, pois atribui a cada um o que é conveniente.

**827**. Expõe a quinta propriedade ali: ***e por si, na verdade*** etc. Ela toma-se pela comparação do prazer com a tristeza. E diz que por si, na verdade, pretende deleitar e recusa entristecer; contudo, às vezes entristece um pouco, considerando as coisas futuras, se preponderarem sobre a presente tristeza quanto à honestidade e à utilidade, ou também quanto a um grande prazer futuro, ao qual se prepara lugar pela presente tristeza. Conclui, porém, que tal é o hábito intermediário, embora seja sem nome, ainda que entre nós possa ser chamado de afabilidade.

**828**. Em seguida, quando diz: ***daquele que se compraz, porém*** etc., determina a respeito dos vícios opostos.

E quanto a isso faz três coisas.

Primeiro, determina a respeito do vício que diz respeito à superabundância de prazer. E diz que aquele que superabunda em comprazer, se não o fizer por causa de outra coisa, é chamado de aprazível; se, porém, o fizer ou para adquirir dinheiro ou qualquer outra coisa que possa ser avaliada em dinheiro, é chamado de lisonjeador ou adulador.

**829**. Em segundo lugar, ali: ***aquele, porém, que a todos entristece*** etc., determina a respeito do vício oposto. E diz que aquele que a todos entristece é chamado de litigioso e intratável, como se disse.

**830**. Em terceiro lugar, ali: ***parecem, porém, opor-se*** etc., compara os dois vícios referidos entre si. E diz que os extremos parecem opor-se entre si, mas não à virtude, porque o meio da virtude é sem nome.

# Lição 15: A Veracidade

> *Ora, a respeito quase das mesmas coisas está também a mediania da jactância; ela mesma, porém, é sem nome. [831]*
>
> *Não é mau, porém, percorrer também tais coisas; pois saberemos ainda melhor as coisas relativas a cada caráter percorrendo-as. [832]*
>
> *E creremos, sem dúvida, que as medianias são virtudes, considerando o que assim ocorre em todos os casos. [833]*
>
> *No conviver, sem dúvida, os que conversam visando ao prazer ou à tristeza já foram mencionados; a respeito dos que dizem a verdade e dos que dizem a falsidade, porém, falemos de modo semelhante nas palavras, nas ações e na fingimento. [834]*
>
> *Parece, sem dúvida, que o jactancioso é simulador de coisas gloriosas que não existem e de coisas maiores do que existem. O irônico, ao contrário, nega as coisas que existem ou as diminui. O intermediário, porém, sendo alguém sincero, é verídico tanto na vida quanto na palavra, confessando existir a seu respeito as coisas que existem, e nem maiores nem menores. [835]*
>
> *Ora, cada uma destas coisas pode ser feita por causa de algo e por causa de nada; cada um, porém, qual é, tais coisas diz e opera e assim vive, se não operar por causa de algo. [836]*
>
> *Ora, por si a mentira é má e a ser evitada, ao passo que a verdade é boa e louvável. E assim também o verídico, sendo intermediário, é louvável. Os dois mentirosos, porém, são ambos censuráveis, mas mais o jactancioso. [837]*
>
> *Falaremos, porém, de ambos, mas primeiro do verídico. Pois não falamos do que diz a verdade nos acordos, nem daquelas coisas que dizem respeito à justiça ou à injustiça; pois estas coisas pertencerão a outra virtude. Mas daquele que, não havendo nenhuma diferença de tal gênero, diz a verdade tanto na palavra quanto na vida, pelo fato de ser tal segundo o hábito. [838]*
>
> *Parecerá, sem dúvida, que tal homem é moderado. Pois, sendo amante da verdade e dizendo a verdade naquilo em que ela não faz diferença, dirá a verdade ainda mais naquilo em que ela faz diferença. Pois temerá a mentira como torpe, à qual já temia por si mesma. E tal homem é louvável. [839]*

> *Ora, desvia-se da verdade mais para o menos; pois isto parece mais prudente, por causa das superabundâncias que são onerosas. [840]*
>
> *Aquele, porém, que finge coisas maiores do que existem por causa de nada assemelha-se ao mau, pois de outro modo não se comprazeria na mentira; parece, porém, mais vão do que mau. Se, porém, o faz por causa de algo, aquele que o faz por causa da glória ou da honra não é muito censurável como jactancioso. Aquele, porém, que o faz por causa do dinheiro ou de quaisquer coisas que se resolvem em dinheiro é mais deforme. [841]*
>
> *Ora, o jactancioso não o é pela capacidade, mas pela escolha. Pois é jactancioso segundo o hábito e pelo fato de ser tal, assim como também o mentiroso: este se compraz na própria mentira, aquele, porém, apetecendo a glória ou o lucro. [843]*
>
> *Aqueles, portanto, que se jactam por causa da glória fingem tais coisas nas quais há louvor ou felicidade. Aqueles, porém, que o fazem por causa do lucro fingem aquilo em que há deleite para os próximos e o que, sendo inexistente, pode passar despercebido; por exemplo, um médico ou um adivinho sábio; por isso muitos fingem tais coisas e se jactam, pois nelas se encontram as coisas que foram ditas. [844]*
>
> *Os irônicos, porém, e os que dizem menos, parecem mais graciosos segundo os costumes; pois não parecem falar por causa do lucro, mas fugindo do que é presunçoso. [846]*
>
> *Ao máximo, porém, também estes negam as coisas gloriosas, como fez Sócrates. Aqueles, porém, que não fingem coisas pequenas e manifestas são chamados de dissimulados velhacos e facilmente são desprezíveis; e às vezes parece jactância, por exemplo, a veste dos lacônios, pois tanto a superabundância quanto o defeito excessivo são dos jactanciosos. Aqueles, porém, que usam moderadamente da ironia e ironizam a respeito daquilo que não é muito evidente e manifesto parecem graciosos. [847]*
>
> *Parece, porém, que o jactancioso se opõe ao verídico; pois é pior. [849]*

**831**. ***A respeito quase das mesmas coisas está*** etc. Depois de o Filósofo ter determinado a respeito da virtude que mantém o meio nos atos humanos quanto ao prazer, aqui determina a respeito da virtude que mantém o meio nos mesmos atos humanos quanto à verdade.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, diz qual é sua intenção;

segundo, determina o proposto, em: ***parece decerto o jactancioso*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, propõe que uma certa virtude média é oposta à jactância;

segundo, mostra que se deve tratar desta virtude, em: ***não é mal, porém*** etc.;

terceiro, mostra a diferença desta virtude para a precedente, em: ***no conviver decerto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a mediania oposta à jactância versa quase sobre as mesmas coisas que a virtude anteriormente referida, pois versa sobre os atos humanos, mas não segundo o mesmo aspecto, pois não segundo o deleite, mas segundo algo diverso, como se dirá depois; e, contudo, esta própria mediania é inominada, assim como também a virtude anteriormente referida.

**832**. Em seguida, quando diz: ***não é mal, porém*** etc., mostra por que é necessário determinar acerca desta virtude.

E aduz para isso duas razões.

Acerca da primeira delas, diz que não é mal, antes é útil às ciências morais tratar de passagem de tais virtudes, porque por isso saberemos mais aquilo que pertence aos costumes, se, de passagem, tratarmos daquilo que pertence a cada um dos hábitos, pois o conhecimento das coisas morais se aperfeiçoa por isto: que os particulares sejam conhecidos.

**833**. A segunda razão aduz em: ***e as medianias*** etc. E diz que, considerando que em cada uma delas as coisas se dão assim, mais nos certificaremos de que as virtudes são certas medianias.

**834**. Em seguida, quando diz: ***no conviver decerto*** etc., determina a diferença desta virtude para a precedente. E diz que daqueles que de algum modo se comportam quanto ao deleite ou à tristeza no convívio e na conversação já se falou; resta, porém, falar daqueles que se comportam segundo a verdade e a falsidade nas palavras e nas operações feitas segundo a verdade ou segundo a ficção.

**835**. Em seguida, quando diz: ***parece decerto*** etc., determina acerca das virtudes e dos vícios.

E primeiro aduz a virtude e os vícios contrários;

segundo, determina acerca deles, em: ***de ambos, porém, falaremos*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, mostra o que pertence ao meio e aos extremos nesta matéria;

segundo, mostra de que modo aquilo que foi dito pertence ao hábito médio e aos extremos, em: ***é, porém, cada uma destas coisas*** etc.;

terceiro, mostra que o hábito médio é louvável, mas que os extremos são viciosos, em: ***por si, porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o jactancioso, que peca por superabundância, simula algumas coisas gloriosas, e isto de dois modos:

de um modo, porque simula haver nele algumas coisas gloriosas que nele não há;

de outro modo, porque simula que aquelas que nele há são maiores do que são.

Já aquele que peca por defeito diz-se que é *eíron*, e isto de dois modos:

de um modo, porque nega haver nele coisas gloriosas que nele há;

de outro modo, porque diz que elas são menores do que são.

Mas aquele que mantém o meio diz-se *autochiastos*, isto é, admirável por si, porque, com efeito, não busca estar em admiração mais do que por si lhe convém; ou diz-se *autophastos*, isto é, manifesto por si, porque se manifesta tal qual é; pois é veraz enquanto confessa de si aquilo que é, e isto não só pela palavra, mas também pela vida, enquanto, a saber, seu comportamento exterior é conforme à sua condição, assim como também o seu modo de falar.

**836**. Em seguida, quando diz: ***é, porém, cada uma destas coisas*** etc., mostra de que modo o que foi dito pertence aos três hábitos referidos. E diz que cada um dos atos referidos pode ser feito de dois modos:

de um modo, por causa de algo diverso, por exemplo, quando alguém nega ser tal qual é por causa do temor;

de outro modo, não por causa de algo diverso, mas por causa disto: que em tal ato se deleita; e isto pertence propriamente ao hábito, pois cada um fala, opera e leva a vida segundo a qualidade do seu hábito, a não ser que às vezes opere de outra maneira por causa de algo diverso que sobrevenha.

**837**. Em seguida, quando diz: ***por si, porém, a mentira*** etc., mostra o que nos referidos hábitos é louvável e repreensível. E diz que a mentira por si é má e deve ser evitada, ao passo que o verdadeiro é bom e louvável. Pois para isso foram instituídos os sinais: que representem as coisas segundo o que são; e por isso, se alguém representa a coisa de outra maneira do que é, mentindo, age desordenada e viciosamente; já quem diz o verdadeiro age ordenada e virtuosamente. Ora, é manifesto que aquele que diz o verdadeiro mantém o meio, porque significa a coisa segundo o que é; pois a verdade consiste na igualdade, que é meio entre o grande e o pequeno. Já quem mente está no extremo, [pois] ou segundo a superabundância, porque diz mais do que é, ou segundo o defeito, porque diz menos do que é; donde se vê que ambos são repreensíveis, mas mais o jactancioso, que excede para mais, porque se afasta mais do verdadeiro, pois no igual encontra-se o menos, mas não o maior.

**838**. Em seguida, quando diz: ***de ambos, porém*** etc., determina acerca dos referidos hábitos.

E primeiro acerca da virtude;

segundo, acerca dos vícios opostos, em: *maiores, porém, sendo as coisas existentes* etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, determina de qual veraz se deve tratar;

segundo, mostra o que principalmente lhe pertence, em: *parecerá decerto tal* etc.;

terceiro, mostra para qual extremo mais declina, em: *para o menos, porém* etc.

Diz, portanto, primeiro que se deve falar dos referidos hábitos, mas primeiro do veraz. Não pretendemos, porém, agora tratar daquele que fala a verdade nas confissões dos juízos, por exemplo, quando alguém, interrogado pelo juiz, confessa o que é verdadeiro, nem tampouco daquele que diz o verdadeiro em quaisquer coisas pertencentes à justiça ou à injustiça; pois estas pertencem a outra virtude, a saber, à justiça. Mas pretendemos tratar daquele verídico que diz o verdadeiro tanto pela vida quanto pela palavra em tais coisas que não têm diferença de justiça e injustiça, mas diz o verdadeiro apenas por causa da disposição do hábito. Assim como também acima se disse acerca da virtude precedente que ela quer deleitavelmente conviver com os outros não por causa do amor, mas por causa da disposição do seu hábito, assim também esta virtude diz o verdadeiro não para observar a justiça, mas por causa da aptidão que tem para dizer o verdadeiro.

**839**. Em seguida, quando diz: ***parecerá decerto*** etc., mostra o que máximamente pertence ao veraz de que trata. E diz que tal parece ter moderação em suas palavras e feitos, evitando o excesso e o defeito. Pois ama a verdade e diz o verdadeiro mesmo naquelas coisas em que não importa muito quanto a dano ou proveito, e muito mais naquelas em que dizer o verdadeiro ou o falso faz alguma diferença quanto ao dano ou à ajuda de outrem. E isto porque abomina a mentira em si como algo torpe, e não só enquanto redunda em dano de outrem. E diz que tal é louvável.

**840**. Em seguida, quando diz: ***para o menos, porém*** etc., mostra para qual extremo mais declina. E diz que, se às vezes é difícil dizer a verdade totalmente com exatidão, prefere declinar para o menos do que para o mais; pois isto parece pertencer mais à prudência, porque os homens que falam superabundantemente de si mesmos tornam-se pesados aos outros, pois por isso parecem querer preferir-se aos outros.

**841**. Em seguida, quando diz: ***maiores, porém*** etc., determina acerca dos vícios opostos.

E a respeito disso faz três coisas:

primeiro, determina acerca do vício que pertence à superabundância;

segundo, acerca do vício que pertence ao defeito, em: ***os eírones, porém*** etc.;

terceiro, determina acerca da oposição dos vícios à virtude, em: *parece, porém, opor-se* etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, mostra de quantos modos se comete o vício da jactância, que excede para mais;

segundo, mostra segundo o que principalmente se atende ao vício da jactância, em: *não no poder, porém* etc.;

terceiro, mostra em quais coisas principalmente se comete o vício da jactância, em: *os que, portanto, se jactam por causa da glória* etc.

**842**. Diz, pois, primeiro que às vezes alguém se vangloria de coisas que não são ou maiores do que são, não por causa de algum outro fim, mas porque nisso se deleita; e diz que tal pessoa tem certa semelhança com o mal, pois de outro modo não se alegraria com a mentira, uma vez que isso provém da desordem do ânimo; contudo, tal pessoa não é totalmente má, porque não pretende malícia alguma, mas é vã, na medida em que se deleita numa coisa que, por si mesma, não é boa nem útil.

De um segundo modo, acontece que alguém se vangloria por apetite de glória ou de honra, e diz que tal pessoa não é muito repreensível, na medida em que a glória e a honra têm certa afinidade com as coisas honestas, pelas quais alguns são louvados e honrados.

De um terceiro modo, alguns se vangloriam por causa do dinheiro ou de qualquer outra coisa que possa ser avaliada em dinheiro, e diz que tal pessoa é mais disforme, porque mente por um bem menor.

**843**. Depois, quando diz: ***não porém no poder*** etc., mostra sob que aspecto principalmente se considera a jactância. E diz que alguém não é julgado jactancioso pelo fato de ter ou não ter aquilo com que se possa assim vangloriar, mas pelo fato de escolher isso. Com efeito, alguém é dito jactancioso segundo o hábito que tal escolha acompanha, assim como com qualquer mentiroso, que é dito mentiroso pelo fato de escolher mentir, ou porque se alegra com a própria mentira, ou porque mente por apetite de glória ou de lucro.

**844**. Depois, quando diz: ***aqueles, pois, que*** etc., mostra de que coisas principalmente alguns se vangloriam. Ora, é manifesto que aqueles que se alegram com a própria jactância se vangloriam indiferentemente de quaisquer coisas. Mas aqueles que se vangloriam por causa da glória fingem tais coisas que pareçam ser louváveis, como são as obras virtuosas, ou coisas que pertencem à felicidade, como a nobreza, as riquezas e outras deste gênero. Já aqueles que se vangloriam por causa do lucro fingem tais coisas com que os outros se deleitem, pois de outro modo nada lucrariam; e, além disso, cuidam de que sejam de tal natureza as coisas de que se vangloriam que, se não forem verdadeiras, isso possa passar despercebido, de modo que a sua mentira não seja descoberta;

**845**. e apresenta um exemplo de dois campos,

a saber, das coisas que pertencem à medicina, porque todos desejam a saúde, e não pode ser descoberto por quaisquer pessoas se alguém erra ao medicar;

outras, porém, são as que pertencem às adivinhações do futuro, com as quais os homens naturalmente se preocupam e a respeito das quais não se descobre facilmente a mentira;

e por isso aqueles que se vangloriam por causa do lucro principalmente fingem ser médicos ou sábios na adivinhação. Embora o que ele diz de sábio possa referir-se a isto, que tais pessoas se vangloriam do conhecimento das coisas divinas, o qual é desejável e oculto.

**846**. Depois, quando diz: ***os irônicos, porém*** etc., trata do vício que pertence ao defeito.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, compara este vício com o da jactância;

segundo, mostra a diversidade deste vício, ali: *alguns, porém, sobretudo estes* etc.

Diz, pois, primeiro que os irônicos, que dizem de si mesmos menos do que é, parecem ter costumes mais agradáveis do que os jactanciosos, porque não parecem dizer tais coisas por causa do lucro, mas como que fugindo do inchaço da soberba.

**847**. Depois, quando diz: ***alguns, porém, sobretudo estes*** etc., mostra de que modos diversos ocorre este vício. E diz que há alguns que sobretudo negam de si aquelas coisas que parecem pertencer a uma grande glória, como Sócrates, que negava ser sabedor.

Há, porém, alguns que em certas coisas pequenas e manifestas querem mostrar que não fingem de si coisas maiores do que são, e estes são chamados blancopanurgos, como que tendo as suas delícias em certa astúcia de simulação; pois em grego chamam-se panurgos os astutos, e blancon é o mesmo que deleitoso. Ora, diz que estes são facilmente desprezíveis, porque a sua simulação é demasiado manifesta; e tal defeito nas coisas exteriores às vezes parece pertencer à jactância, quando por meio disso querem mostrar-se melhores e mais moderados, como os lacedemônios, que usavam vestimentas mais desprezíveis do que convinha ao seu estado, porque tanto a superabundância nas coisas exteriores quanto também o defeito imoderado parecem pertencer à jactância, na medida em que por ambos se mostra certa excelência do homem.

**848**. Há, porém, alguns que usam moderadamente deste vício, porque nem negam totalmente de si as coisas gloriosas, nem tampouco assumem coisas demasiado pequenas, e usam deste vício naquilo que não é imediato e manifesto; e tais parecem ser agradáveis, como se disse acima.

**849**. Depois, quando diz: ***parece, porém, opor-se*** etc., trata da oposição do vício à virtude. E diz que mais parece opor-se ao veraz o jactancioso, na medida em que é pior, como se disse; pois o vício pior sempre se opõe mais à virtude.

# Lição 16: A Diversão

> *Ora, existindo o descanso na vida e neste convívio com o jogo, parece também aqui haver certa conversação harmoniosa, e sobre quais coisas convém dizer e como, e igualmente também ouvir; diferirá, porém, tanto em dizer em tais matérias como em ouvir tais coisas. É manifesto, porém, que também a respeito destas coisas há certa superabundância e defeito do meio. [850]*
>
> *Aqueles que na zombaria superabundam parecem ser bufões e importunos, desejando de todo modo o riso e visando mais a provocar o riso do que a dizer coisas decorosas e a não entristecer aquele de quem zombam. [852]*
>
> *Mas aqueles que nem eles próprios dizem algo engraçado e são molestos aos que o dizem parecem ser rústicos e duros. [853]*
>
> *Já os que brincam moderadamente são chamados espirituosos, isto é, os que dão bom rumo às coisas. [854]*
>
> *Pois tais movimentos parecem ser próprios do caráter; e assim como os corpos são julgados pelos movimentos, assim também os caracteres. [855]*
>
> *Ora, sendo o riso abundante e alegrando-se a maioria com a brincadeira e com o zombar mais do que convém, também os bufões são chamados espirituosos, como se fossem agradáveis. Que, porém, diferem, e não pouco, é manifesto pelo que foi dito. [856]*
>
> *Ao hábito médio é próprio também a discrição. Ora, é próprio do discreto dizer e ouvir tais coisas quais convêm ao homem modesto e liberal. [857]*
>
> *Pois há certa conveniência em dizer e ouvir tais coisas na parte da brincadeira, e a brincadeira do homem liberal difere daquela que é servil, e a do instruído difere da do não instruído. [858]*
>
> *Poderá alguém ver isto também a partir das comédias dos antigos e dos modernos. Para aqueles, com efeito, a zombaria era a torpeza da linguagem; para estes, porém, é mais a insinuação. Diferem, porém, não pouco estas coisas quanto à honestidade. [859]*
>
> *E se, portanto, aquele que zomba bem deve ser determinado por dizer as coisas que convêm ao liberal, ou por não entristecer o ouvinte, ou até por deleitá-lo. [860]*

> *Ou também tal coisa é indeterminada; pois uma coisa é odiosa a um e deleitável a outro, e tais coisas ouvirá; pois aquilo que o ouvinte suporta, isso também parece fazer. [861]*
>
> *Não fará, decerto, tudo; pois a zombaria é certa injúria, e os legisladores proíbem dizer certas coisas injuriosas. Convinha, porém, talvez também zombar; o agradável e liberal assim se comportará, sendo como que uma lei para si mesmo. Tal, portanto, é o homem médio, seja chamado discreto, seja espirituoso. [862]*
>
> *O bufão, porém, é menor do que o zombador. E não poupa nem a si mesmo nem aos outros, contanto que provoque o riso. E diz tais coisas das quais nenhuma diria o homem agradável, e algumas até nem ouviria. [864]*
>
> *Já o rústico é inútil para tais conversações; pois, nada contribuindo, entristece-se em tudo. Parece, porém, que o descanso e a brincadeira são necessários na vida. [865]*
>
> *Portanto, são três os meios-termos que foram mencionados na vida. Ora, todos eles dizem respeito à comunicação de certas palavras e obras. Diferem, porém, porque este se ocupa das verdades, e aqueles do que é deleitável. E dentre aqueles que se ocupam do deleite, um está nas brincadeiras, e outro nas conversações que dizem respeito a outra parte da vida. [866]*

**850**. ***Ora, existindo o descanso*** etc. Depois que o Filósofo tratou das virtudes que dizem respeito aos atos humanos sérios, aqui trata de certa virtude que diz respeito às coisas lúdicas.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, mostra que a respeito das brincadeiras pode haver virtude e vício;

segundo, trata da virtude que diz respeito às brincadeiras e dos vícios opostos, ali: ***aqueles que na zombaria*** etc.;

terceiro, mostra a diferença desta virtude em relação às acima mencionadas, ali: ***portanto, são três os que foram mencionados*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que, a respeito daquilo que é mau por si mesmo e não pode ter razão de bem, não há virtude nem vício, como se mostrou no livro II; se, portanto, a brincadeira não pudesse ter razão alguma de bem, não haveria a respeito da brincadeira virtude alguma,

**851**. tem, porém, alguma razão de bem, na medida em que é útil à vida humana: pois, assim como o homem precisa, cessando às vezes dos trabalhos corporais, de descansar, assim também precisa que, da intenção do ânimo com que o homem se aplica às coisas sérias, o ânimo do homem às

vezes descanse, o que se faz pela brincadeira. E por isso diz que, havendo certo descanso do homem da ansiedade das preocupações nesta vida e no convívio humano por meio da brincadeira, e tendo assim a brincadeira razão de bem útil, segue-se que nas brincadeiras pode haver certa conveniente conversação dos homens entre si, a saber, que o homem diga e ouça quais coisas convém e como convém; e, contudo, em tais matérias muito difere dizer e ouvir, pois muitas coisas um homem ouve decentemente, que não diria decentemente. Ora, sempre que há diferença entre aquilo que convém fazer e aquilo que não convém, aí não só há um meio, mas também superabundância e defeito em relação ao meio. Por isso, a respeito da brincadeira acontece haver o meio da virtude e os extremos.

**852**. Depois, quando diz: ***aqueles que na zombaria*** etc., trata do meio e dos extremos.

E primeiro mostra o que é próprio de cada um deles;

segundo, mostra o que convém a cada um deles, ali: ***ao hábito médio*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro, mostra o que é o meio e o extremo na brincadeira;

segundo, mostra que isso pertence à diversidade dos costumes, ali: ***pois tais movimentos*** etc.;

terceiro, mostra que às vezes o extremo é tomado pelo meio, ali: ***sendo, porém, o riso abundante*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas.

Primeiro, mostra o que pertence à superabundância. E diz que aqueles que superabundam na zombaria da brincadeira são chamados bufões, isto é, saqueadores do templo, à semelhança dos milhafres que voavam ao redor do templo para arrebatar as entranhas dos animais imolados; assim também estes espreitam para poder arrebatar algo que convertam em zombaria; e por isso tais pessoas são importunas, porque desejam provocar o riso de onde quer que seja, no que se empenham mais do que em dizer coisas decorosas, isto é, honestas, e em não perturbar aquele a quem lançam a zombaria da brincadeira: pois preferem dizer coisas torpes ou com que os outros se perturbem a não induzir os homens ao riso.

**853**. Em segundo lugar, em ***qui autem neque ipsi*** etc., mostra o que é o vício por defeito. E diz que aqueles que nem querem dizer algo divertido e são molestos para com os que dizem, uma vez que por isso se perturbam irracionalmente, parecem ser agrii, isto é, agrestes, e duros, como aqueles que não se abrandam com o deleite do gracejo.

**854**. Em terceiro lugar, em ***moderate autem ludentes*** etc., mostra o que é o meio no gracejo. E diz que aqueles que se comportam moderadamente nos gracejos são chamados eutrapelos, como que bem versáteis, porque justamente convertem em riso, de modo conveniente, aquilo que é dito ou feito.

**855**. Em seguida, quando diz: ***moris enim*** etc., mostra que as coisas ditas pertencem à diversidade dos costumes. E diz que os referidos movimentos, a saber, que alguém queira provocar o riso, seja de modo superabundante, seja de modo diminuto, seja de modo moderado, são um certo indício da disposição moral interior; pois, assim como pelos movimentos corporais exteriores se distinguem as disposições interiores dos corpos, assim também pelas operações exteriores dos homens se distinguem os costumes interiores.

**856**. Em seguida, quando diz: ***redundante autem risu*** etc., mostra como o extremo é às vezes tomado pelo meio. E diz que, porque o riso redunda em muitos e muitos são os que mais do que é preciso se deleitam no gracejo e em dizer aos outros injúrias jocosas, daí vem que entre eles os bomolochos são chamados eutrapelos, porque lhes são agradáveis; pois superabundam no gracejo, o qual a maioria dos homens ama de modo superabundante. Todavia, os bomolochos diferem não pouco dos eutrapelos, como fica claro pelo que foi dito acima.

**857**. Em seguida, quando diz: ***medio autem habitui*** etc., mostra o que pertence propriamente aos referidos hábitos.

E primeiro mostra o que pertence propriamente ao meio da virtude;

em segundo lugar, o que pertence ao extremo da superabundância, em: ***bomolochus autem*** etc.;

em terceiro lugar, o que pertence ao extremo do defeito, em: ***agrios autem*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra como o eutrapelo se comporta universalmente a respeito do gracejo;

em segundo lugar, como se comporta especialmente a respeito das injúrias jocosas, em: ***et utrum igitur*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas.

Primeiro, propõe que ao hábito médio pertence usar de gracejos convenientes. E diz que ao hábito médio desta virtude pertence aquilo que é próprio do epidexios, isto é, daquele que está bem apto e disposto para conviver com os homens. Pois a tal pessoa pertence dizer e ouvir tais coisas jocosas que convêm ao homem modesto e liberal, isto é, àquele que tem o ânimo livre das paixões servis.

**858**. Em segundo lugar, em ***est enim quaedam*** etc., prova e aduz uma razão para aquilo que dissera. A saber, porque, onde quer que se encontre algo que possa ser feito de modo decente, isso pertence à virtude. Ora, acontece que alguém, gracejando, diga e ouça certas coisas convenientes; e isto fica claro pela diferença dos gracejos; pois o gracejo do homem liberal, que, a saber, se propõe por sua própria vontade a agir bem, difere do gracejo do homem servil, que se ocupa de coisas servis, e o gracejo do homem disciplinado, que, a saber, está instruído sobre como deve gracejar, difere do gracejo do homem indisciplinado, que por nenhuma disciplina se refreia no gracejo. Donde é manifesto que ao hábito médio da virtude pertence dizer e ouvir coisas decentes no gracejo.

**859**. Em terceiro lugar, em ***videbit autem utique aliquis*** etc., aduz um sinal para o que foi dito acima, a saber, que difere o gracejo do disciplinado e do indisciplinado. E diz que isto aparece sobretudo ao considerar tanto nas antigas quanto nas novas comédias, isto é, nas representações das conversações dos homens entre si. Porque, se em algum lugar em tais narrações ocorresse alguma palavra torpe, disto para alguns se gerava riso, quando tais torpezas eram convertidas em riso, mas para outros se gerava suspeita, a saber, quando suspeitavam que aqueles que diziam torpezas tivessem algum mal no coração. Ora, é manifesto que não pouco importa para a honestidade do homem se, ao gracejar, diz coisas torpes ou honestas.

**860**. Em seguida, quando diz: ***et utrum igitur*** etc., mostra como o virtuoso se comporta a respeito das injúrias jocosas.

E quanto a isto faz três coisas.

Primeiro, propõe a questão, a saber, se deve ser determinado que alguém injuria bem no gracejo pela parte daquilo que diz, porque, a saber, diz aquilo que convém que diga o homem liberal, isto é, virtuoso e modesto, ou se não se determina o bom injuriante por isso, mas antes pela parte do fim ou do efeito, porque, a saber, se propõe não contristar o ouvinte, ou mesmo, o que é mais, se propõe deleitá-lo.

**861**. Em segundo lugar, em ***vel et tale quidem*** etc., responde à questão quanto ao segundo membro. E diz que isto é indeterminado, a saber, o que contrista ou deleita o ouvinte, porque a diversos são odiosas e deleitáveis coisas diversas, e cada um ouvirá de bom grado aquilo que lhe é deleitável; pois aquilo que alguém suporta pacientemente ouvir, isso parece fazer, a saber, propondo-o aos outros, contanto que não se proponha contristá-los.

**862**. Em terceiro lugar, em ***non utique omne*** etc., mostra que algo é determinado quanto ao primeiro membro, isto é, quanto às injúrias que são ditas. Pois é manifesto que o virtuoso não fará, isto é, não proporá, toda injúria, porque a injúria é uma certa contumélia, quando na injúria se diz algo pelo qual o homem é difamado, e isto os legisladores proíbem dizer. Há, porém, certas injúrias que não proíbem, as quais é preciso dizer por causa do deleite ou por causa da correção dos homens, contanto que se faça sem infâmia; pois aquele que se comporta ao injuriar como homem agradável e liberal é para si mesmo lei, uma vez que por sua própria escolha evita aquilo que a lei proíbe e usa daquilo que a lei concede.

**863**. Por último, conclui que tal pessoa, qual foi descrita, é a que possui o meio, quer seja chamada epidexios, isto é, apto, quer eutrapelo, isto é, bem versátil.

**864**. Em seguida, quando diz: ***bomolochus autem*** etc., trata do vício da superabundância. E diz que o bomolocho é menor que o escarnecedor, porque o escarnecedor se propõe confundir alguém, o que o bomolocho não se propõe, mas apenas se propõe provocar o riso. E não se poupa a si mesmo nem aos outros, se deve provocar o riso, porque converte em riso os próprios exemplos e os ditos e feitos dos outros. E diz tais coisas das quais nenhuma diria o homem agradável, isto é, virtuoso, e algumas delas não só não as diria, como nem sequer as ouviria.

**865**. Em seguida, quando diz: ***agrios autem*** etc., trata do vício do defeito. E diz que aquele que é agrios, isto é, agreste, é inútil para tais conversações, a saber, jocosas; pois nada contribui para

elas, mas em todas se contrista. E nisto é vicioso, uma vez que abomina totalmente o gracejo, que é necessário à vida humana como um certo repouso.

**866**. Em seguida, quando diz: ***tres igitur*** etc., mostra a diferença desta virtude em relação às duas referidas. E diz que são três os meios referidos na vida humana, os quais todos versam sobre a comunicação de palavras e obras. Diferem, porém, entre si, porque um deles consiste a respeito da verdade nos ditos ou feitos, e os outros dois a respeito do deleitável. Destes, um consiste a respeito do deleite que há nos gracejos, e o outro consiste a respeito do deleite que há nos colóquios que pertencem à outra parte da vida, a saber, à que consiste nas coisas sérias.

# Lição 17: A Vergonha

> *Da vergonha, porém, não convém falar como de uma certa virtude; ela antes se assemelha a uma paixão do que a um hábito. [867]*
>
> *Define-se, portanto, como temor da desonra. [868]*
>
> *Realiza-se, porém, a respeito dos perigos, de modo semelhante ao temor; pois os que se envergonham enrubescem, e os que temem a morte empalidecem. Ambos, na verdade, parecem ser coisas corporais, o que parece pertencer mais à paixão do que ao hábito. [869]*
>
> *Ora, esta paixão não convém a toda idade, mas à juvenil. [870]*
>
> *Pois julgamos que é preciso que os jovens sejam pudicos, porque, vivendo segundo as paixões, pecam muito, mas pela vergonha são refreados. E louvamos, de fato, os jovens pudicos. [872]*
>
> *Mas ninguém louvará um velho por ser vergonhoso; pois julgamos que não é preciso que ele pratique aquilo em que há vergonha. [873]*
>
> *Tampouco a vergonha é do homem virtuoso, se de fato ocorre em coisas más; pois não se devem praticar tais coisas. [874]*
>
> *Pois, se estas são torpes segundo a verdade, e aquelas segundo a opinião, em nada difere; pois nem umas nem outras se devem praticar, e por isso não se deve ter vergonha. É próprio do mau tanto ser tal quanto praticar algo torpe. [875]*
>
> *Ora, comportar-se assim em relação às coisas torpes, de modo que, se praticasse algo de tal espécie, se envergonharia, e por isso ser julgado virtuoso, é inconveniente. Pois a vergonha ocorre nas coisas voluntárias; mas o virtuoso jamais praticará voluntariamente coisas más. [877]*
>
> *A vergonha seria, na verdade, por suposição, algo próprio do virtuoso; pois, se praticasse, envergonhar-se-ia. Isto, porém, não se dá a respeito das virtudes. [879]*
>
> *Mas, se a impudência é má e não se envergonhar de praticar coisas torpes é mau, nem por isso quem pratica tais coisas é mais virtuoso por se envergonhar. [880]*

> *Ora, tampouco a continência é virtude, mas algo misto; disto, porém, se tratará no que vem depois. Agora, porém, falemos da justiça. [883]*

**867**. ***De verecundia autem ut quadam*** etc. Depois que o Filósofo tratou dos meios que são virtudes, aqui trata de um certo meio que não é virtude, a saber, da vergonha.

E primeiro mostra que a vergonha não é virtude;

em segundo lugar, aduz algo semelhante a respeito da continência, a qual, embora seja louvável, não é virtude, em: ***non est autem neque continentia*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, investiga o gênero da vergonha;

em segundo lugar, mostra o seu sujeito, em: ***non omni utique aetati*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, propõe o que pretende. E diz que da vergonha não convém falar como de uma certa virtude, mas ela antes se assemelha a uma paixão do que a um hábito, que é o gênero da virtude.

**868**. Em segundo lugar, em ***determinatur igitur*** etc., prova o proposto de dois modos.

Primeiro, pela definição da vergonha. Pois diz-se que a vergonha é o temor da desonra, isto é, da confusão que se opõe à glória; mas o temor é uma certa paixão; logo, a vergonha está no gênero da paixão.

**869**. Em segundo lugar, em ***perficitur autem circa pericula*** etc., prova o mesmo pelo efeito da vergonha. A respeito disto deve-se considerar que as paixões são movimentos do apetite sensitivo, que se serve de órgão corporal; donde todas as paixões se produzem com alguma transmutação corporal; e, de modo semelhante, comporta-se em geral, quanto a isto, a vergonha e o temor que é a respeito dos perigos de morte, a saber, quanto ao fato de que ambas as paixões se indicam por uma transmutação da cor corporal;

**870**. mas em particular diferem, porque os que se envergonham enrubescem, e os que temem a morte empalidecem. A razão desta diferença é que a natureza transmite os espíritos e os humores ao lugar onde sente a falta; ora, a sede da vida está no coração, e por isso, quando se teme o perigo da vida, os espíritos e os humores acorrem ao coração e, por isso, as partes exteriores, como que abandonadas, empalidecem; a honra, porém, e a confusão estão nas partes exteriores, e por isso, quando o homem, pela vergonha, teme da honra, ao recorrerem os humores e os espíritos às partes exteriores, o homem enrubesce. Assim, pois, fica claro que tanto a vergonha quanto o temor da morte são coisas corporais, enquanto têm anexa uma transmutação corporal, o que parece pertencer mais à paixão do que ao hábito. E assim fica claro que a vergonha não é virtude.

**871**. Em seguida, quando diz: ***non omni utique aetati*** etc., mostra qual é o sujeito conveniente da vergonha.

E primeiro mostra a que idade convém;

segundo mostra a que condição, ali: ***pois nem os estudiosos*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro propõe o que pretende, a saber, que a paixão do pudor não convém a toda idade, mas à juvenil.

**872**. Segundo, ali: ***pois julgamos*** etc., prova que o pudor convém à idade juvenil. E isto de dois modos.

De um modo, pela propriedade da juventude, a saber, porque os jovens, por causa do fervor da idade, vivem segundo as paixões e por isso estão propensos a pecar de muitas maneiras; e disto são refreados pelo pudor, pelo qual temem a torpeza, e por isso o pudor convém aos jovens.

De outro modo prova o mesmo pelo costume humano; pois estamos acostumados a louvar os jovens que têm pudor.

**873**. Terceiro, ali: ***mas ninguém o velho*** etc., mostra que a outra idade, a saber, a senil, não convém o pudor. E diz que ninguém louva o velho por ser pudico, porque julgamos que não convém que ele pratique algo de torpe, pelo qual costuma haver o pudor, tanto porque, pela longitude do tempo, os reputamos experimentados, quanto porque, cessando o fervor da idade, reputamos que, por causa da paixão, não deve praticar nada de torpe.

**874**. Depois, quando diz: ***pois nem os estudiosos*** etc., mostra a que condição dos homens compete ou não compete o pudor.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro mostra que não compete ao virtuoso;

segundo exclui certas cavilações contra o proposto, ali: ***pois se estas coisas por um lado*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o pudor não pertence ao virtuoso. Pois o pudor é a respeito das coisas depravadas; mas o virtuoso não pratica coisas depravadas, porque a virtude é a que torna bom aquele que a possui e torna boa a sua obra; portanto, o pudor não compete ao virtuoso.

**875**. Depois, quando diz: ***pois se estas coisas*** etc., exclui três objeções contra o que foi dito.

A primeira delas é que alguém poderia dizer que o pudor não é somente acerca daquelas coisas que são torpes segundo a verdade, as quais são contrárias à virtude, mas também acerca daquelas que são torpes segundo a opinião.

**876**. Mas ele mesmo diz que nada difere para o proposto, porque nenhuma das duas coisas deve ser praticada pelo virtuoso, a saber, nem as torpes segundo a verdade nem as torpes segundo a opinião, e por isso não incumbe ao virtuoso envergonhar-se de algo. Mas isto pertence ao depravado, ser tal que pratique algo de torpe ou segundo a verdade ou segundo a opinião.

**877**. Põe a segunda objeção ali: ***mas estar assim disposto para as coisas torpes*** etc. Pois alguém poderia dizer que, embora o virtuoso não tenha nada de que se envergonhe, está, todavia, disposto de tal modo que, se praticasse algo de tal gênero, disto se envergonharia. Se, portanto, por causa disto alguém julgasse que o pudor competisse ao estudioso, prova que isto é inconveniente de dois modos.

**878**. Primeiro, porque o pudor, propriamente falando, não olha senão para os defeitos voluntários, aos quais é devido o vitupério; mas repugna à virtude que alguém pratique voluntariamente o mal; portanto, não lhe compete o pudor pela razão referida. Seria de outro modo, porém, se o pudor fosse daquelas coisas que podem acontecer involuntariamente, como a doença acontece involuntariamente ao homem; donde, ao virtuoso, mesmo são, pode competir cuidar de um médico por causa da enfermidade que poderia acontecer.

**879**. Segundo, exclui a referida objeção, ali: ***ora, seria certamente*** etc. E diz que, segundo a referida objeção, o pudor seria algo virtuoso por suposição, a saber, porque o virtuoso se envergonharia se praticasse coisas torpes. Isto, porém, não é daquelas coisas que propriamente convêm aos virtuosos; antes, convêm-lhes absolutamente, como é patente acerca de todas as virtudes. Donde resta que o pudor não convém propriamente ao virtuoso.

**880**. Põe a terceira objeção ali: ***mas se a desvergonha*** etc. Pois alguém poderia concluir que, porque a desvergonha e o não se envergonhar de uma operação torpe é algo depravado, por causa disto o envergonhar-se seja virtuoso.

**881**. Mas ele mesmo diz que isto não é necessário, porque ambas as coisas, a saber, tanto o pudor quanto a desvergonha, supõem uma operação torpe, que não compete ao virtuoso; suposta, todavia, esta, é mais conveniente que alguém a despreze pelo pudor do que não se importe com ela pela desvergonha. Disto também aparece que o pudor não é uma virtude, pois, se fosse virtude, estaria no virtuoso.

**882**. Deve-se, porém, atentar que acima pôs uma paixão louvável, a saber, a nêmesis, da qual aqui não faz menção porque não é sua intenção determinar aqui acerca destas paixões. Pois isto pertence antes à retórica, como é patente no livro II da Retórica. Donde, nem aqui determinou acerca do pudor senão mostrando que ele não é uma virtude, e resta que o mesmo deve ser entendido acerca da nêmesis.

**883**. Depois, quando diz: ***ora, não é*** etc., aduz algo semelhante acerca da continência, a qual, embora seja louvável, não é uma virtude, mas tem algo de virtude misturado; pois o continente segue a razão reta, o que pertence à virtude, sofre, todavia, concupiscências depravadas veementes, o que pertence ao defeito da virtude; e destas coisas se falará abaixo, no livro VII. Aduz, porém, de modo bastante conveniente, a semelhança acerca da continência, porque o pudor é máximamente requerido onde abundam as paixões depravadas, o que convém aos continentes,

como foi dito.

**884**. Por último, faz a conexão com o que se segue, dizendo que se deve tratar, em seguida, da justiça. E nisto se termina a sentença do quarto livro.