Livro 5

Justiça

- Lição 1: A Justiça
- Lição 2: A Justiça Legal
- Lição 3: A Justiça Particular
- Lição 4: A Justiça Distributiva e a Comutativa
- Lição 5: A Proporcionalidade
- Lição 6: O Meio-Termo da Justiça Comutativa
- Lição 7: Como Encontrar o Meio-Termo da Justiça Comutativa
- Lição 8: A Opinião de Pitágoras
- Lição 9: A Moeda
- Lição 10: A Ação Justa como Meio-Termo
- Lição 11: O Homem Injusto
- Lição 12: Uma Divisão da Justiça Política
- Lição 13: Ações que Tornam um Homem Justo ou Injusto
- Lição 14: Sofrer Injustiça, uma Ação Involuntária
- Lição 15: A Injustiça nas Distribuições
- Lição 16: A Equidade
- Lição 17: A Injustiça para Consigo Mesmo

Lição 1: A Justiça

> *Deve-se, porém, tratar da justiça e da injustiça e acerca de quais operações elas existem. [885]*
>
> *E qual mediania é a justiça e o justo. [886]*
>
> *E de que coisas é o meio. [886]*
>
> *Ora, seja nossa intenção proceder segundo o mesmo método com que tratamos as coisas antes referidas. [887]*
>
> *Vemos, com efeito, que todos, querendo dizer que a justiça é tal hábito, é aquele pelo qual são operadores das coisas justas e pelo qual praticam coisas justas e querem coisas justas. Do mesmo modo também acerca da injustiça: aquele pelo qual são operadores das coisas injustas e pelo qual fazem coisas injustas e querem coisas injustas. Por isso, também para nós, primeiro, que estas coisas sejam supostas como em esboço. [888]*
>
> *Pois não tem o mesmo modo tanto nas ciências e potências como nos hábitos; pois a potência e a ciência parecem ser as mesmas dos contrários, mas o hábito contrário não é dos contrários. Por exemplo, da saúde não provêm coisas contrárias, mas somente coisas sãs; pois dizemos que alguém caminha sadiamente quando caminha como quem está são. [890]*
>
> *Muitas vezes, portanto, o hábito contrário é conhecido pelo contrário, e muitas vezes o hábito é conhecido pelos sujeitos. Pois se a boa constituição for manifesta, também a má constituição se torna manifesta, e a partir das coisas que fazem estar bem se conhece a boa constituição, e a partir desta as coisas que fazem estar bem. Pois se a boa constituição é a densidade da carne, é necessário que também a má constituição seja a raridade da carne, e que aquilo que faz estar bem seja produtor de densidade na carne. [892]*
>
> *Segue-se, porém, na maioria dos casos, que, se um dos opostos se diz de muitos modos, também o outro se diz de muitos modos, por exemplo, se o justo, também o injusto. [893]*
>
> *Ora, a justiça e a injustiça parecem dizer-se de muitos modos, mas, por causa de a equivocação delas ser próxima, isto fica oculto. E não como naquelas coisas que estão distantes, onde é mais manifesto, pois é muita a diferença que há segundo a ideia; por exemplo, porque se chama equivocamente clavícula*

> *tanto aquilo que está sob o pescoço dos animais quanto aquilo com que se fecham as portas. [894]*
>
> *Ora, tome-se o injusto quantas vezes se diz. Parece, porém, que o injusto é o transgressor da lei, o avarento e o desigual. Donde é manifesto que também o justo será o observador da lei e o igual. O justo, portanto, é o legal e o igual, e o injusto é o ilegal e o desigual. [895]*
>
> *Ora, porque o avarento é injusto, será acerca dos bens, não de todos, mas de quaisquer bens que dizem respeito à fortuna e ao infortúnio; ora, estes são absolutamente sempre bons, mas para alguém em particular não sempre. Os homens, porém, pedem em oração estas coisas e as buscam, mas não deveriam, mas deveriam pedir em oração os bens absolutamente e que estes lhes sejam bons, e escolher aquelas coisas que lhes são boas. [897]*
>
> *Ora, o injusto nem sempre escolhe o mais, mas também o menos nas coisas absolutamente más. Mas, porque também o mal menor parece ser de algum modo um bem, e a avareza é do bem, por isso parece ser avarento. É, porém, desigual; pois isto contém também o comum. [898]*
>
> *E ilegal. Pois esta ilegalidade ou desigualdade contém toda a injustiça e é comum a toda a injustiça. [899]*

885. ***Ora, da justiça e da injustiça*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca das virtudes morais, que são acerca das paixões, aqui determina acerca da virtude da justiça, que é acerca das operações.

E divide-se em duas partes:

na primeira determina acerca da justiça propriamente dita;

na segunda determina acerca da justiça metafórica, ali: ***mas se acontece cometer injustiça contra si mesmo*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro determina acerca da virtude da justiça;

segundo determina acerca de certa virtude, a saber, a epiiqueia, que é diretiva comum da justiça, ali: ***mas da epiqueia*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro diz sobre o que é a intenção;

segundo executa o proposto, ali: ***vemos, com efeito*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro, ele diz de que trata, a saber, da justiça e da injustiça.

E propõe três aspectos a considerar acerca da justiça, nos quais a justiça difere das virtudes anteriormente mencionadas.

886. O primeiro deles ele aborda quando diz que se deve examinar com quais operações têm a ver a justiça e a injustiça. Com efeito, as virtudes e os vícios de que se tratou acima têm a ver com as paixões, porque neles se considera principalmente de que modo o homem é interiormente afetado segundo as paixões, mas o que ele opera exteriormente não se considera senão por consequência, a saber, enquanto as operações exteriores provêm das paixões interiores. Mas, acerca da justiça e da injustiça, atende-se principalmente ao que o homem opera exteriormente, ao passo que o modo como é afetado interiormente não se considera senão por consequência, isto é, enquanto alguém é ajudado ou impedido em relação à operação.

E o segundo ele aborda quando diz: *e qual meio-termo é a justiça e o justo*, o que, a saber, é o objeto da justiça. Pois, nas virtudes antes tratadas, toma-se o meio-termo da razão e não da coisa; mas, na justiça, toma-se o meio-termo da coisa, como se dirá adiante.

E o terceiro ele aborda quando diz: ***e entre que extremos há o meio-termo***. Pois qualquer uma das virtudes acima mencionadas é meio-termo entre dois vícios, mas a justiça não é meio-termo entre duas malícias, como se tornará claro adiante.

887. Segundo, em: ***a nossa intenção, porém*** etc., mostra segundo que modo se deve tratar do que foi dito. E diz que se deve tratar da justiça segundo a mesma arte segundo a qual se tratou das virtudes mencionadas, a saber, esquematicamente e por outros modos deste gênero.

888. Em seguida, quando diz: ***vemos, com efeito*** etc., começa a determinar acerca da justiça.

E, primeiro, distingue a justiça particular da justiça legal;

segundo, determina acerca da justiça particular, de que trata principalmente, em: ***daquela, porém, que é segundo a parte*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, divide a justiça em legal e particular;

segundo, mostra qual e de que natureza é a justiça legal, em: ***visto, porém, que o ilegal*** etc.;

terceiro, mostra que, além da justiça legal, há uma certa justiça particular, em: ***procuramos, porém, aquela*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra o que se significa com o nome de justiça ou injustiça;

segundo, distingue uma e outra, em: ***segue-se, porém*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, dá a conhecer a justiça e a injustiça;

segundo, mostra que essa noção é conveniente, em: ***pois não tem o mesmo*** etc.;

terceiro, infere um corolário do que foi dito, em: ***muitas vezes, portanto*** etc.

Diz, pois, primeiro que todos parecem querer dizer que a justiça é o tipo de hábito pelo qual se causam três coisas no homem:

primeiro, a inclinação à obra da justiça, segundo a qual se diz que o homem é operativo do que é justo;

a segunda é a operação justa;

a terceira é que o homem queira operar coisas justas.

E de modo semelhante deve-se dizer da injustiça, que é um hábito pelo qual os homens são operativos do que é injusto e fazem e querem coisas injustas. E, por isso, isto se deve primeiro pressupor por nós acerca da justiça, como aquilo que aparece esquematicamente.

889. E deve-se considerar que ele convenientemente deu a conhecer a justiça pela vontade, na qual não há paixões e que, todavia, é princípio das ações exteriores, donde é o sujeito próprio da justiça, a qual não tem a ver com as paixões.

890. Em seguida, quando diz: ***pois não tem o mesmo*** etc., mostra que as noções mencionadas são convenientes, a saber, quanto a isto: que a justiça foi dada a conhecer por se ordenar a querer e operar coisas justas, e a injustiça a querer e operar coisas injustas. Pois não se comporta do mesmo modo nos hábitos como nas ciências e nas potências; com efeito, os contrários pertencem à mesma potência, como o branco e o negro à vista, e à mesma ciência, como o são e o doente à medicina; mas o hábito contrário não se ordena aos seus contrários.

891. E dá o exemplo dos hábitos corporais: pois da saúde não procedem as coisas que são contrárias à saúde, mas somente aquelas que convêm à saúde; assim como dizemos que alguém caminha de modo sadio quando caminha assim como aquele que é são. Donde também a própria ciência, embora, enquanto é um certo conhecimento, se ordene aos contrários, na medida em que um dos contrários é razão de conhecer o outro, todavia, enquanto é um certo hábito, se ordena somente a um ato, que é conhecer a verdade, e não ao contrário. Assim, pois, convenientemente se disse que pela justiça operamos coisas justas e pela injustiça coisas injustas.

892. Em seguida, quando diz: ***muitas vezes, portanto*** etc., infere um certo corolário do que foi dito. Pois, visto que os hábitos contrários são dos contrários e um ato é determinadamente de um só objeto, daí resulta que muitas vezes um hábito contrário é conhecido pelo outro e muitas vezes o hábito é conhecido pelo seu objeto, que é como que matéria oposta à operação do hábito. E isto

ele manifesta por um exemplo, pois, se a euexia, isto é, a boa disposição, é manifesta, também a caquexia, isto é, a má disposição, é manifesta, e assim o hábito é conhecido pelo seu contrário; e é conhecido também pelo objeto, pois, a partir daquilo que faz o homem estar bem, torna-se manifesta a euexia. E isto ele manifesta ainda mais especialmente, pois, se pertence à euexia que o homem tenha as carnes bem densas, é necessário que pertença à caquexia que o homem tenha as carnes raras, isto é, não compactas por causa dos humores indigestos, e novamente é necessário que aquilo que faz o homem estar bem seja aquilo que o faz ter as carnes bem densas.

893. Em seguida, quando diz: ***segue-se, porém*** etc., distingue a justiça e a injustiça.

E, primeiro, apresenta a divisão;

segundo, manifesta os membros da divisão, em: ***visto, porém, que o avarento*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas.

Primeiro, mostra que a multiplicidade da injustiça manifesta a multiplicidade da justiça, pois, na maioria dos casos, segue-se que, se um dos opostos se diz de muitos modos, também o outro. E assim se dá também com o justo e o injusto.

894. Segundo, em: ***parece, porém, dizer-se de muitos modos*** etc., mostra qual é a multiplicidade destes. E diz que tanto a justiça quanto a injustiça parecem dizer-se de muitos modos, mas a multiplicidade delas fica oculta por causa de que aquilo que produz a equivocação está próximo entre si segundo a sua conveniência. Ora, naquilo que muito dista, é mais manifesta a equivocação se o mesmo nome lhe for imposto, porque logo aparece a muita diferença deles que é segundo a ideia, isto é, segundo a razão da própria espécie; assim como este nome “clave” se diz equivocamente do instrumento com que se fecham as portas e de uma certa tampa que recobre a traqueia-artéria, que está no pescoço dos animais.

895. Terceiro, em: ***tome-se, porém, o injusto*** etc., mostra de quantos modos se dizem as coisas mencionadas.

E diz que primeiro se deve tomar de quantos modos se diz “injusto”.

Com efeito, diz-se de três modos:

de um modo, o ilegal, isto é, aquele que age contra a lei;

de outro modo, diz-se injusto o avarento, isto é, aquele que quer ter mais dos bens;

de um terceiro modo, diz-se injusto o desigual, isto é, aquele que quer ter menos dos males.

896. Donde é manifesto que o justo se dirá de dois modos:

pois, de um modo, diz-se justo o legal, isto é, aquele que é observador da lei;

de outro modo, diz-se justo o igual, isto é, aquele que quer igualmente ter dos bens e dos males;

pois o igual se opõe a ambos, a saber, tanto àquilo que é em mais quanto àquilo que é em menos. E disto conclui ainda que o justo se diz legal e igual, e o injusto ilegal e desigual, enquanto os objetos são dados a conhecer pelos hábitos, como se disse acima.

897. Em seguida, quando diz: ***visto, porém, que o avarento*** etc., manifesta os membros da divisão anteriormente apresentada.

E, primeiro, mostra de que modo o avarento se diz injusto. E diz que, visto que o avarento que quer ter mais é injusto, segue-se que ele tem a ver com os bens cuja abundância os homens apetecem, não porém com todos os bens, mas somente com aqueles que dizem respeito à fortuna e ao infortúnio; ora, tais bens são, absolutamente, isto é, considerados em si mesmos, sempre bons, mas nem sempre são bons para alguém, porque nem sempre são proporcionados ao homem nem sempre lhe são úteis. Ora, os homens pedem estas coisas a Deus na oração e as buscam com o seu desejo como se sempre lhes fossem bens, e disto se tornam avarentos e injustos; não deve, porém, ser assim, mas deve-se, orando, pedir a Deus que aquilo que é bom em si mesmo se torne bom para o homem, de modo que cada um escolha o que lhe é bom, a saber, operar retamente segundo a virtude.

898. Segundo, em: ***o injusto, porém*** etc., manifesta como o desigual se diz injusto. E diz que nem sempre alguém se diz injusto por escolher mais, mas por escolher menos naquelas coisas que, consideradas absolutamente e em si mesmas, são males, como são os trabalhos, a penúria e outras coisas deste gênero. Mas, visto que também o menor mal parece de algum modo ser um bem enquanto é escolhível, sendo a avareza do bem, como se disse, parece por isso que aquele que apetece ter menos dos males seja de certo modo avarento. Mas mais verdadeiramente se diz que é desigual, porque isto contém uma e outra coisa e é comum ao mais e ao menos.

899. Terceiro, em: ***e o ilegal*** etc., manifesta como o injusto se diz ilegal. E diz que também o ilegal se diz injusto. Pois esta ilegalidade segundo a qual alguém se diz ilegal, que é também desigualdade enquanto o homem não se iguala à regra da lei, contém universalmente toda injustiça e é algo comum em relação a toda injustiça, como se tornará claro adiante.

Lição 2: A Justiça Legal

> *Ora, uma vez que o transgressor da lei era injusto e o observante da lei era justo, é manifesto que todas as coisas legais são de algum modo justas. E dizemos que são legais as coisas determinadas pela ciência de estabelecer leis, e cada uma delas dizemos que é justa. [900]*
>
> *Ora, as leis se pronunciam a respeito de tudo, tendo em vista ou o que é comumente conveniente a todos, ou aos melhores, ou aos que governam, quer segundo a virtude, quer segundo algum outro modo semelhante. Por isso, num certo sentido, dizemos que são justas as coisas que produzem e conservam a felicidade e as partes dela na comunicação política. [902]*
>
> *Ora, a lei prescreve também que se realizem as obras do homem corajoso, por exemplo, não abandonar a linha de batalha, nem fugir, nem lançar fora as armas; e as coisas próprias do temperante, por exemplo, não adulterar nem ultrajar; e as coisas próprias do manso, por exemplo, não ferir nem contender. E do mesmo modo também segundo as demais virtudes e maldades, ordenando estas e proibindo aquelas; e será reta a lei que foi estabelecida retamente, mas pior a que foi feita de improviso. [904]*
>
> *A própria justiça, portanto, é uma virtude perfeita, não absolutamente, mas em relação a outrem. E por isso muitas vezes a justiça parece ser a mais preclara das virtudes, e nem a estrela vespertina nem a matutina são tão admiráveis; e, citando o provérbio, dizemos assim. [906]*
>
> *Ora, na justiça está ao mesmo tempo toda a virtude, e ela é virtude no mais alto grau perfeita, porque é o uso da virtude perfeita. [907]*
>
> *Ora, é perfeita porque aquele que a possui pode usar a virtude também em relação a outrem, e não somente em relação a si mesmo; muitos, de fato, podem usar a virtude nas próprias coisas, mas nas coisas que se referem a outrem não podem. E por isso parece bem dito aquilo de Bias, que o governo revela o homem; pois quem governa está já em comunicação com outrem. Por isso mesmo a justiça parece ser, sozinha entre as virtudes, um bem alheio, porque se refere a outrem; pois opera coisas convenientes a outrem, quer ao governante quer à comunidade. O pior, portanto, é aquele que usa a maldade tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos amigos; e o melhor não é aquele que usa a virtude em relação a si mesmo, mas aquele que a usa em relação a outrem; pois esta obra é difícil. [908]*

> *Esta justiça, portanto, não é uma parte da virtude, mas é a virtude toda; nem a injustiça que lhe é contrária é uma parte da maldade, mas é a maldade toda. [911]*
>
> *Ora, em que difiram esta virtude e esta justiça é manifesto pelo que foi dito; pois são a mesma coisa, mas o ser delas não é o mesmo, mas, enquanto se refere a outrem, é justiça, e enquanto é tal hábito, é absolutamente virtude. [912]*

900. ***Ora, uma vez que o transgressor da lei*** etc. Depois que o Filósofo distinguiu a justiça, aqui trata da justiça legal.

E primeiro trata do próprio justo legal, que é o objeto da justiça legal;

em segundo lugar, trata da própria justiça legal, em: ***a própria justiça, portanto*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra que o justo legal se determina segundo a lei;

em segundo lugar, mostra quais são aquelas coisas que se determinam pela lei, em: ***ora, as leis se pronunciam*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, uma vez que acima se disse que o transgressor da lei é injusto e o observante da lei é justo, manifestamente se segue que todas as coisas legais são de algum modo justas.

901. Ora, diz de algum modo, porque toda lei é dada em ordem a alguma constituição política; contudo, nem em toda constituição política há o justo absolutamente, mas em algumas há o justo apenas sob certo aspecto, como fica claro pelo Filósofo no III livro da Política; pois na constituição democrática, na qual todo o povo quer dominar, considera-se o justo sob certo aspecto, mas não absolutamente, isto é, de modo que, porque todos os cidadãos são iguais sob certo aspecto, a saber, segundo a liberdade, por isso sejam tidos como iguais absolutamente; por isso nem aquelas coisas que se estabelecem segundo a lei democrática são absolutamente justas, mas de algum modo. Ora, diz que são legais aquelas coisas que são estabelecidas e determinadas pela ciência de estabelecer leis, a qual compete aos legisladores, e cada uma dessas coisas assim determinadas dizemos que é de algum modo justa.

902. Em seguida, quando diz: ***ora, as leis se pronunciam*** etc., mostra quais são as coisas que se estabelecem pela lei.

E acerca disso faz duas coisas:

primeiro, mostra em vista de que fim algo se estabelece pela lei;

em segundo lugar, mostra sobre que coisas algo se estabelece pela lei, em: ***ora, a lei prescreve*** etc.

Diz, portanto, primeiro que as leis se pronunciam a respeito de tudo, na medida em que se pode conjecturar que pertença a algo útil ou a toda a comunidade, como acontece nas constituições retas, nas quais se visa ao bem comum, ou a algo que seja útil aos melhores, isto é, a alguns dos maiores da cidade pelos quais a cidade é governada e que também são chamados aristocratas, ou a algo útil aos que dominam, como acontece nas constituições que são governadas por reis ou tiranos; pois sempre, ao promulgar as leis, se considera aquilo que é útil ao que é principal na cidade.

903. Ora, que alguns sejam tidos como os melhores ou como os que dominam acontece quer segundo a virtude, como na constituição aristocrática, na qual alguns governam por causa da virtude, quer segundo algum outro modo, por exemplo, na constituição oligárquica, na qual alguns poucos governam por causa das riquezas ou do poder. E porque toda utilidade humana se ordena finalmente à felicidade, é manifesto que, num certo sentido, se chamam justas legais aquelas coisas que produzem e conservam a felicidade e as partes dela, isto é, daquelas coisas que se ordenam à felicidade, quer principalmente, como as virtudes, quer instrumentalmente, como as riquezas e outros bens exteriores deste gênero; e isto por comparação com a comunidade política à qual se dirige o estabelecimento da lei.

904. Em seguida, quando diz: ***ora, a lei prescreve*** etc., mostra sobre que coisas algo se estabelece pela lei. E diz que a lei prescreve as coisas que pertencem a cada uma das virtudes; pois prescreve realizar as obras da fortaleza, por exemplo, quando prescreve que o soldado não abandone a linha de batalha e que não fuja nem lance fora as armas; do mesmo modo prescreve também as coisas que pertencem à temperança, por exemplo, quando prescreve que ninguém adultere e que ninguém dirija a uma mulher algum ultraje em sua própria pessoa; e do mesmo modo prescreve também as coisas que pertencem à mansidão, como quando prescreve que um não fira o outro por ira e que não contenda com ele, infligindo-lhe injúrias. E do mesmo modo se dá com as demais virtudes, cujos atos a lei ordena, e com as demais maldades, cujos atos a lei proíbe;

905. e se de fato a lei for estabelecida retamente quanto a isto, será chamada lei reta; caso contrário, porém, chama-se lei aposchediasmenos, de a, que significa sem, e postochios, que significa ciência, e menos, que significa investigação, como que lei estabelecida sem a investigação da ciência; ou schedos se diz o ditame produzido de improviso, donde schediazo, isto é, faço algo de improviso; por isso pode-se chamar lei aposchediasmenos, isto é, a que carece da devida previdência.

906. Em seguida, quando diz: ***a própria justiça, portanto*** etc., determina de que natureza é a justiça legal.

E acerca disso faz duas coisas:

primeiro, mostra a condição da justiça legal;

em segundo lugar, mostra de que modo a justiça legal se relaciona com as demais virtudes, em: ***ora, na justiça*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a própria justiça é uma certa virtude perfeita, não absolutamente, mas em comparação a outrem. E porque ser perfeito não somente segundo si mesmo, mas também em comparação a outrem, é mais elevado, por isso muitas vezes se diz que esta justiça é a mais preclara entre todas as virtudes, e daí se toma o provérbio de que nem Héspero, isto é, a mais preclara estrela vespertina, nem Lúcifer, isto é, a mais preclara estrela matutina, resplandeça como a justiça.

907. Em seguida, quando diz: ***ora, na justiça*** etc., mostra, a partir do que foi dito, de que modo a justiça legal se relaciona com as virtudes.

E acerca disso faz três coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

em segundo lugar, manifesta o proposto, em: ***ora, é perfeita*** etc.;

em terceiro lugar, determina algo que poderia ser duvidoso a partir do que foi dito, em: ***ora, em que difere a virtude*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, porque a justiça legal consiste no uso da virtude que se refere a outrem e segundo toda virtude que a lei prescreve, daí é que na própria justiça se compreende ao mesmo tempo toda a virtude, e ela é também a virtude no mais alto grau perfeita.

908. Em seguida, quando diz: ***ora, é perfeita*** etc., mostra o que foi proposto:

primeiro, que a justiça legal é a virtude no mais alto grau perfeita;

em segundo lugar, que compreende toda a virtude, em: ***esta justiça, portanto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a justiça legal é virtude perfeita porque aquele que possui esta virtude pode usar a virtude em relação a outrem e não somente em relação a si mesmo, o que de fato não acontece a todos os virtuosos; muitos, com efeito, podem usar a virtude nas próprias coisas, mas não podem usá-la naquelas que se referem a outrem. E para manifestação do que foi dito, apresenta duas coisas que se dizem comumente, ou seja, proverbialmente.

909. Pois Bias, que foi um dos sete sábios, disse que o governo revela o homem, a saber, se é perfeito ou insuficiente; pois aquele que é governante já se encontra em comunicação com outrem, porque a ele pertence dispor as coisas que se ordenam ao bem comum; e assim, disto se conclui que a perfeição da virtude se revela pelo fato de que um se relaciona bem com outrem. Ora, apresenta outro dito proverbial para mostrar que a justiça legal se refere a outrem; pois por isso a justiça, sozinha entre as virtudes, parece ser um bem alheio, porque se refere a outrem, na medida em que visa operar as coisas que são úteis a outrem, a saber, ou à própria comunidade ou ao governante da comunidade; as demais virtudes, porém, visam operar o próprio bem, por exemplo, a temperança visa aquietar o ânimo das concupiscências torpes, e o mesmo se dá nas demais virtudes.

910. Conclui, portanto, que, assim como é o pior aquele que usa a maldade não somente em relação a si mesmo, mas também em relação aos amigos, assim se diz o melhor aquele que usa a virtude não somente em relação a si mesmo, mas também em comparação a outrem; pois isto é sumamente difícil. Assim, portanto, fica claro que o justo legal é o melhor e que a justiça legal é a virtude mais perfeita.

911. Em seguida, quando diz: ***esta justiça, portanto*** etc., conclui que a justiça legal inclui toda a virtude. Pois a ela pertence usar a virtude em relação a outrem; ora, de qualquer virtude pode alguém usar em relação a outrem; por isso é manifesto que a justiça legal não é uma certa virtude particular, mas a ela pertence toda a virtude; nem tampouco a maldade contrária é uma parte da maldade, mas a ela pertence toda a maldade, porque semelhantemente de qualquer maldade pode o homem usar em relação a outrem.

912. Em seguida, quando diz: ***ora, em que difere a virtude*** etc., manifesta algo que poderia ser duvidoso acerca do que foi dito. E diz que, pelo que foi dito, é manifesto em que difiram a virtude e a justiça legal, porque segundo a substância são a mesma coisa, mas segundo a razão não são o mesmo, mas em comparação a outrem chama-se justiça, e enquanto é hábito operativo de tal bem, é absolutamente virtude. Ora, isto deve entender-se quanto ao próprio ato da justiça e da virtude; pois o mesmo ato quanto ao sujeito é produzido pela justiça legal e pela virtude dita absolutamente, por exemplo, não adulterar, embora segundo uma e outra razão; contudo, porque, onde há uma razão especial do objeto ainda que em matéria geral, é preciso que haja um hábito especial, daí é que a própria justiça legal é uma virtude determinada, tendo espécie do fato de que visa ao bem comum.

Lição 3: A Justiça Particular

> *Ora, buscamos aquela justiça que é parte da virtude; pois há uma tal, como dizemos. E do mesmo modo também a respeito da injustiça que é segundo a parte. [913]*
>
> *Ora, eis o sinal de que existe. Pois aquele que opera segundo as demais maldades comete de fato injustiça, mas em nada age por avareza; por exemplo, quem lançou fora o escudo por temor, ou quem maldisse por ira, ou quem não ajudou com dinheiro por avareza. Quando, porém, alguém age por avareza, muitas vezes não age segundo nenhuma dessas maldades, nem tampouco segundo todas elas, mas segundo uma certa maldade, pois o censuramos, e segundo a injustiça. Há, portanto, uma outra certa injustiça como uma parte do todo, e um certo injusto que é parte do todo do injusto, daquele que é contra a lei. [914]*
>
> *Ademais, se um adultera para lucrar e recebe algo, ao passo que outro paga e sofre prejuízo por causa da concupiscência, este parecerá ser mais luxurioso do que avaro, mas aquele injusto, e não luxurioso; é manifesto, portanto, que agiu por causa de lucrar. [916]*
>
> *Ademais, acerca de todas as demais ações injustas, faz-se sempre referência a uma certa maldade; por exemplo, se alguém adulterou, à luxúria; se abandonou o chefe do exército, à covardia; se feriu, à ira. Se, porém, lucrou, a nenhuma outra maldade, mas apenas à injustiça. Por isso é manifesto que existe uma certa injustiça, além de toda a injustiça, distinta, na parte. [917]*
>
> *Têm o mesmo nome porque a definição é no mesmo gênero; pois ambas têm sua eficácia no que se refere a outrem. [918]*
>
> *Mas esta se ocupa da honra, ou do dinheiro, ou da segurança, ou, se houvesse algum nome único para abranger todas estas coisas, e também do deleite que provém do lucro. Aquela, porém, se ocupa de tudo aquilo em que o homem se mostra virtuoso. [919]*
>
> *É evidente, portanto, que há várias justiças e que há uma outra além da virtude total; mas qual e de que natureza ela seja, deve-se examinar. [920]*
>
> *Ficou determinado que o injusto é tanto o ilegal quanto o desigual, e o justo, tanto o legal quanto o igual. [921]*

> *Segundo o ilegal, portanto, há a injustiça antes mencionada. Ora, como o desigual e o ilegal não são o mesmo, mas um está para o outro como a parte para o todo — pois todo desigual é ilegal, mas nem todo ilegal é desigual, e todo o que é o mais é desigual, mas nem todo desigual é o mais —, também o injusto e a injustiça não são os mesmos, mas diferentes entre si, uns como partes e outros como totalidades; pois esta injustiça é parte da injustiça total, e do mesmo modo também esta justiça é parte da justiça total. [922]*
>
> *Assim, deve-se tratar da justiça que é parte <... > e do mesmo modo do justo e do injusto. [923]*
>
> *Portanto, deixe-se de lado, por ora, a justiça e a injustiça ordenadas segundo a virtude total — sendo aquela o exercício de toda a virtude para com o outro, e esta o exercício de toda a malícia. Pois é evidente como se deve determinar o justo e o injusto segundo elas; com efeito, quase todos os preceitos legais foram prescritos a partir da virtude total, já que a lei prescreve viver segundo cada virtude e proíbe viver segundo cada malícia. [924]*
>
> *Ora, produtivos de toda a virtude são aqueles preceitos legais que foram estabelecidos pela lei acerca da educação ordenada ao bem comum. Mas, quanto àquela educação que se refere a cada um, segundo a qual alguém é homem bom absolutamente, se ela pertence à política ou a outra ciência, deve-se determinar depois. Pois talvez não seja o mesmo ser homem bom e ser bom cidadão em toda cidade. [925]*

913. ***Buscamos, porém, aquela que é parte da virtude*** etc. Depois que o Filósofo mostrou qual é a natureza da justiça legal, que é toda a virtude, aqui mostra que, além dela, há uma certa justiça particular.

E, acerca disso, faz três coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, mostra o proposto, em: ***o sinal, porém*** etc.;

terceiro, resume o que foi dito e mostra o que resta a dizer, em: ***é evidente, portanto, que há várias justiças*** etc.

Diz, pois, primeiro que, sendo a justiça legal toda a virtude, não é ela que agora buscamos principalmente, mas aquela que é parte da virtude total como uma certa virtude particular; pois existe uma tal justiça, como comumente dizemos. E, do mesmo modo, tratamos também da injustiça particular.

914. Em seguida, quando diz: ***o sinal, porém*** etc., mostra o proposto.

E, acerca disso, faz duas coisas:

primeiro, mostra que, além da justiça legal, que é toda a virtude, há uma certa justiça que é virtude particular;

segundo, atribui a razão pela qual ela partilha o nome com a justiça legal, em: ***unívoca, pois a definição*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que, para mostrar que há uma certa justiça que é virtude particular, ele assume como a provar que há uma certa injustiça que é malícia particular; pois acima se disse que os hábitos se manifestam a partir dos contrários.

Ora, para isso apresenta três razões.

A primeira delas se toma segundo a separação da injustiça das outras malícias, isto é, enquanto a injustiça se encontra sem as outras malícias e vice-versa; do que fica claro que a injustiça é uma certa malícia particular distinta das outras.

915. Diz, pois, que temos este sinal de que há uma certa justiça ou injustiça particular: aquele que age segundo as outras malícias particulares age, com efeito, injustamente segundo a injustiça legal, mas não age avaramente, isto é, de modo a tomar algo do alheio; como quando um soldado lança fora o escudo na guerra por covardia, ou quem dirige a alguém um insulto por ira, ou quem não presta auxílio em dinheiro ao seu amigo pelo vício da mesquinhez; e assim as outras malícias podem existir sem a avareza, que é uma injustiça especial. Às vezes, porém, ocorre o contrário: alguém peca por avareza tomando o alheio e, contudo, não peca segundo alguma das outras malícias nem segundo todas elas, e todavia peca segundo uma certa malícia, o que fica claro porque por isso é censurado e tido como injusto. Donde fica claro que há uma outra injustiça <que é como parte da malícia total, e uma outra justiça> que é como parte da virtude total, como uma certa virtude especial; e, do mesmo modo, fica também claro que há um certo injusto que é parte do injusto legal, o qual é o injusto comum.

916. Apresenta a segunda razão em: ***além disso, se um*** etc. Ela se toma da ordenação ao fim. Pois é evidente que, se o ato de um vício ou malícia se ordena a outro fim indevido, por isso mesmo recebe uma nova espécie de malícia. Seja, pois, alguém que comete adultério por causa do lucro, isto é, para despojar a mulher ou de qualquer modo receber algo dela; acontece também às vezes que alguém comete adultério por concupiscência, não para lucrar, mas antes acrescenta algo do seu e sofre prejuízo em seus bens; ora, tal pessoa parece ser propriamente luxuriosa, porque o vício da luxúria se ordena principalmente a satisfazer a concupiscência; mas aquele que adultera para receber o alheio não parece ser luxurioso, falando por si, porque não visa ao fim da luxúria, mas antes parece ser injusto, porque agiu contra a justiça por causa do lucro. Assim, pois, fica claro que a injustiça é uma certa malícia especial.

917. Apresenta a terceira razão em: ***além disso, quanto às outras*** etc. Ela se toma pela comparação com a justiça legal. Pois, assim como nada há no gênero que não esteja em alguma de suas espécies, também tudo o que se faz segundo a injustiça legal se reduz a uma certa malícia particular; assim, se alguém agiu contra a justiça legal adulterando, isto se refere ao vício da luxúria; se um soldado abandona na guerra o comandante do exército, isto se reduz à malícia da

covardia; se, porém, feriu desordenadamente o próximo, isto se reduz à malícia da ira. Mas, se alguém lucrou desordenadamente subtraindo o alheio, isto não se reduz a nenhuma outra malícia, senão apenas à injustiça. Donde resta que há uma certa injustiça particular, além da outra injustiça que é toda a malícia. E, pela mesma razão, há uma outra justiça particular, além da justiça legal que é toda a virtude.

918. Em seguida, quando diz: ***unívoca*** etc., mostra por que tal virtude particular também se chama justiça.

E, acerca disso, faz duas coisas:

primeiro, atribui a razão disso a partir da concordância da justiça particular com a legal;

segundo, mostra a diferença entre elas, em: ***mas esta*** etc.

Diz, pois, primeiro que a injustiça particular é unívoca, isto é, concorda no nome com a injustiça legal, e isso porque concordam na definição segundo o mesmo gênero, enquanto ambas consistem naquilo que é para com o outro, ainda que a justiça legal se considere na ordenação a outro que é o bem comum, enquanto a justiça particular se ordena a outro que pertence a alguma pessoa privada.

919. Em seguida, quando diz: ***mas esta*** etc., mostra a diferença de uma e outra injustiça da parte da matéria. E diz que a injustiça particular versa sobre aquelas coisas segundo as quais se considera o convívio entre os homens, como a honra e o dinheiro, e as coisas que pertencem à saúde ou ao dano do corpo, e sobre outras semelhantes; e há injustiça particular não só acerca das coisas exteriores, mas também por causa do prazer que resulta do lucro, pelo qual alguém recebe o alheio além do que deve. Mas a justiça legal e a injustiça versam universalmente sobre toda a matéria moral, de qualquer modo que alguém possa ser dito zeloso ou virtuoso a respeito de algo.

920. Em seguida, quando diz: ***é evidente, portanto*** etc., resume o que foi dito e mostra o que resta a dizer.

E, primeiro, propõe isto de modo geral;

segundo, retoma-o de modo específico, em: ***ficou determinado*** etc.

Diz, pois, primeiro que é evidente pelo que foi premissado que há várias justiças, a saber, a legal e a que busca a igualdade, e que, além da justiça legal, que é toda a virtude, há uma outra justiça particular; mas qual e de que natureza ela seja, deve-se determinar depois.

921. Em seguida, quando diz: ***ficou determinado*** etc., mostra em particular o que foi dito e o que resta a dizer.

E, primeiro, retoma o que se disse sobre a divisão do justo e do injusto. E diz que se determinou acima que o injusto se diz ilegal e desigual, seja por excesso, seja por defeito, mas o justo, ao contrário, se diz legal e igual.

922. Segundo, em: ***segundo o ilegal, portanto*** etc., retoma que, conforme o duplo justo, há uma dupla justiça. E diz que, segundo o injusto ilegal, há uma certa injustiça, da qual acima se disse que é toda a malícia, e, do mesmo modo, segundo o justo legal, há uma certa justiça legal que é toda a virtude. Mas, como o injusto desigual e o injusto ilegal não são inteiramente o mesmo, mas um se relaciona ao outro como a parte ao todo — de modo que todo injusto desigual é ilegal, mas não se converte, e, ainda, todo injusto que se comporta como em mais é desigual, mas não se converte, porque há também uma certa injustiça desigual em ter menos dos males —; porque, digo, um injusto é parte do outro injusto e não são inteiramente o mesmo, por isso, do mesmo modo, a injustiça que se chama desigualdade não é inteiramente o mesmo que a injustiça ilegal, mas se compara a ela como a parte ao todo; e, do mesmo modo, a justiça da igualdade se compara à justiça legal.

923. Terceiro, em: ***assim, daquela*** etc., mostra de qual destas se deve tratar.

E, acerca disso, faz três coisas.

Primeiro, diz que se deve tratar adiante da justiça particular e, do mesmo modo, do justo e do injusto ditos em sentido particular.

924. Segundo, em: ***portanto, segundo a virtude total*** etc., mostra que aqui não se deve tratar da justiça legal. E diz que se deve deixar de lado, por ora, a justiça legal que se ordena segundo a virtude total, isto é, enquanto a ela pertence o exercício de toda a virtude para com o outro, e, do mesmo modo, deve-se deixar de lado a injustiça a ela oposta, à qual pertence o exercício de toda a malícia. Pois é evidente como se deve determinar aquilo que se diz justo ou injusto segundo tal justiça ou injustiça, porque são as coisas que se determinam pela lei; com efeito, a maior parte dos preceitos legais é prescrita segundo o que convém à virtude total, isto é, enquanto a lei prescreve viver segundo cada virtude e proíbe viver segundo qualquer malícia. Há, porém, certas coisas determinadas pela lei que não pertencem diretamente ao exercício de alguma virtude, mas a alguma disposição dos bens exteriores.

925. Terceiro, em: ***ora, produtivos de toda*** etc., suscita uma certa dúvida. Pois é evidente que aquelas coisas estabelecidas pela lei são produtivas de toda a virtude segundo a educação pela qual o homem é instruído em ordem ao bem comum. Há, porém, uma outra educação segundo a qual o homem é instruído para os atos das virtudes conforme lhe compete singularmente, isto é, em respeito ao próprio bem, enquanto por isso o homem se torna bom em si mesmo; pode, pois, haver dúvida se tal educação pertence à política ou a alguma outra ciência,

926. e diz que isto se deve determinar depois, a saber, no livro da Política. Pois no livro III da Política se mostra que não é o mesmo ser homem bom absolutamente e ser bom cidadão segundo qualquer regime; há, com efeito, certos regimes não retos segundo os quais alguém pode ser bom cidadão sem ser homem bom; mas, segundo o melhor regime, ninguém é bom cidadão sem ser homem bom.

Lição 4: A Justiça Distributiva e a Comutativa

> *Ora, da justiça que é parte e do justo segundo ela, uma espécie é a que consiste nas distribuições de honra, ou de dinheiro, ou de quaisquer outras coisas divisíveis entre os que participam da comunidade civil. Pois, nessas coisas, um pode ter uma parte desigual ou igual em relação a outro. [927]*
>
> *E outra é a que dirige as transações. [928]*
>
> *Esta tem duas partes; pois, das transações, umas são voluntárias e outras involuntárias. As voluntárias são tais como: a venda, a compra, a permuta, a fiança, o uso, o depósito, a locação. E dizem-se voluntárias porque o princípio dessas transações é voluntário. [929]*
>
> *Das involuntárias, umas são ocultas, como o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio, a sedução de um escravo, o assassínio por dolo, o falso testemunho. E outras são violentas, como o espancamento, o cárcere, a morte, o roubo, a privação dos filhos, a acusação, a afronta. [930]*
>
> *Ora, como o injusto é desigual e a coisa injusta é desigual, é evidente que há também algum meio correspondente ao injusto; e este é o igual, pois, em qualquer operação em que há o mais e o menos, há também o igual. Se, portanto, a coisa injusta é o desigual, a coisa justa é o igual, o que também sem demonstração parece a todos; e, como o igual é um meio, a coisa justa será também um certo meio. [932]*
>
> *Ora, o igual implica pelo menos duas coisas. É necessário, portanto, que o justo seja meio e igual, e que seja relativo a algo e para certas pessoas. E, enquanto é meio, o é entre certas coisas, e estas são o mais e o menos; enquanto é igual, o é entre duas coisas; enquanto é justo, o é acerca de certas coisas e em relação a certas pessoas, pois é para com outros. É necessário, pois, que o justo comporte ao menos quatro termos: com efeito, aqueles para os quais o justo se dá são dois, e aquilo em que consiste, as coisas, são duas. E haverá a mesma igualdade entre as pessoas e entre as coisas; pois, assim como se relacionam estas — aquilo em que consiste —, assim também se relacionam aquelas — aqueles para quem se dá; pois, se não forem iguais, não terão partes iguais. Mas daí vêm as brigas e as reclamações, quando ou pessoas iguais têm ou recebem*

> *na distribuição coisas desiguais, ou pessoas desiguais têm coisas iguais. [934]*
>
> *Além disso, isto fica evidente pelo fato de a distribuição dever fazer-se segundo o mérito. Pois todos reconhecem que o justo nas distribuições deve ser segundo um certo mérito. Mas nem todos afirmam que o mérito consiste na mesma coisa: os democratas o põem na liberdade, os oligarcas nas riquezas, alguns na nobreza de nascimento e os aristocratas na virtude. [936]*

927. ***Ora, da justiça que é parte*** etc. Depois que o Filósofo distinguiu a justiça particular da justiça legal, aqui começa a determinar acerca da justiça particular, deixando de lado a legal.

E divide-a em duas partes:

na primeira, determina acerca da justiça particular em geral, por comparação com seu próprio objeto;

na segunda, aplicando-a ao sujeito, ali: ***mas porque aquele que comete o injusto*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, divide a justiça particular;

segundo, mostra de que modo nela se toma o meio, ali: ***mas porque também o injusto é desigual*** etc.

Acerca da primeira, faz três coisas.

Primeiro, propõe uma espécie da justiça particular. E diz que uma espécie dela, e igualmente do justo que segundo ela se diz, é aquela que consiste nas distribuições de alguns bens comuns que devem ser divididos entre aqueles que participam da comunicação civil, seja honra, seja dinheiro, ou qualquer outra coisa pertencente aos bens exteriores, ou também aos males, como o trabalho, as despesas e coisas semelhantes. E que isto pertença à justiça particular, prova-o porque em tais coisas é possível tomar uma igualdade ou desigualdade de um em relação ao outro, as quais pertencem à justiça ou à injustiça particular, como se disse acima.

928. Segundo, ali: ***mas uma outra*** etc., estabelece a segunda espécie da justiça particular. E diz que uma outra espécie da justiça particular é aquela que constitui a retidão da justiça nas comutações, segundo as quais algo é transferido de um para outro, assim como a primeira espécie de justiça se considerava segundo aquilo que é transferido do comum para os singulares.

929. Terceiro, ali: ***mas suas partes*** etc., subdivide a justiça comutativa segundo a diferença das comutações.

E isto de dois modos.

Pois, primeiro, diz que da justiça comutativa há duas partes, porque há dois gêneros de comutações: com efeito, algumas são voluntárias, outras involuntárias. E dizem-se voluntárias por isto: que o princípio da comutação é voluntário de ambas as partes; como fica patente na venda e na compra, pelas quais um transfere o domínio de sua coisa para outro em razão do preço daí recebido; e na permuta, segundo a qual alguém entrega sua coisa a outro para receber algo igual; e na fiança, pela qual alguém voluntariamente se constitui devedor por outro; e no uso, pelo qual alguém concede gratuitamente a outro o uso de sua coisa, reservando para si o domínio da coisa; e no depósito, pelo qual alguém deposita sua coisa junto de outro para guarda; e no aluguel, pelo qual alguém recebe o uso de uma coisa alheia por um preço.

930. Segundo, ali: ***mas das involuntárias*** etc., subdivide o outro membro das comutações. E diz que das comutações involuntárias algumas são ocultas; como o furto, pelo qual alguém toma a coisa de outro contra a sua vontade; a moécia, isto é, o adultério, pelo qual alguém ocultamente se aproxima da esposa de outro; o envenenamento, isto é, quando alguém ocultamente prepara veneno para outro, seja para matar, seja para lesar de qualquer modo, donde também os magos se dizem envenenadores enquanto por certos malefícios ocultamente causam danos aos homens; a paragogia, isto é, o desvio ou a derivação, por exemplo, quando alguém ocultamente desvia a água de outro para outro lugar; a sedução do escravo, isto é, quando alguém seduz o escravo de outro para que fuja de seu senhor; a morte dolosa, isto é, aquela que se faz por ferimentos fraudulentamente infligidos; o falso testemunho, isto é, pelo qual alguém oculta a verdade com a mentira. Há, porém, certas comutações involuntárias que se fazem por violência manifesta, seja quando alguém emprega violência contra a pessoa, ferindo, prendendo ou matando; seja também contra as coisas, por exemplo, roubando bens ou privando os pais pela morte dos filhos; seja também quando se emprega violência contra a fama, o que se faz acusando e infligindo injúrias ou afrontas.

931. Deve-se, porém, considerar que o voluntário e o involuntário nas comutações diversificam a espécie da justiça, porque nas comutações voluntárias ocorre a subtração apenas da coisa, que deve ser recompensada segundo a igualdade da justiça, ao passo que nas comutações involuntárias ocorre também uma certa injúria, donde o ladrão não só é compelido a devolver a coisa que roubou, mas também é ainda punido além disso pela injúria que infligiu. E porque o involuntário é duplo, a saber, por violência e por ignorância, como se disse no livro III, por isso divide as comutações involuntárias nas ocultas, como que feitas por ignorância, e naquelas que se fazem manifestamente por violência.

932. Depois, quando diz: ***mas porque também o injusto*** etc., mostra de que modo se toma o meio nas coisas mencionadas.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra como o justo é um meio;

segundo, como a justiça é um meio, ali: ***mas, determinadas estas coisas*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, mostra como se determina o justo, existente no meio segundo cada uma das justiças;

segundo, exclui um erro, ali: ***mas parece a alguns*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, mostra como se toma o justo no meio segundo a justiça distributiva;

segundo, como se toma segundo a justiça comutativa, ali: ***mas a outra restante*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, prova que o meio da justiça distributiva se toma segundo uma certa proporcionalidade;

segundo, mostra qual seja essa proporcionalidade, ali: ***é, portanto, o justo proporcional*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, mostra o proposto a partir da própria noção de justiça;

segundo, a partir da noção de dignidade, ali: ***ainda, a partir daquilo*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, mostra, a partir da própria noção de justiça, que o justo é um certo meio;

segundo, mostra que é um meio segundo uma certa proporcionalidade, ali: ***mas o igual*** etc.

933. Diz, portanto, primeiro que, como se disse acima, o injusto é desigual e o injusto é o desigual, tanto segundo o mais quanto segundo o menos; ora, em tudo aquilo em que há o mais e o menos, ali é preciso tomar o igual; pois o igual é o meio entre o mais e o menos, donde em tudo aquilo em que se encontra a igualdade, ali se encontra o meio. Fica patente, portanto, que, se o injusto é algo desigual, o justo é algo igual, e isto também, mesmo sem nenhuma razão que o prove, é manifesto a todos, a saber, que o justo é algo igual; porque, então, o igual é o meio entre o mais e o menos, como se disse, é consequente que o justo seja um certo meio.

934. Depois, quando diz: ***mas o igual*** etc., mostra que o justo é um meio segundo uma certa proporcionalidade. E, para provar isto, assume que o igual consiste ao menos em duas coisas entre as quais se considera a igualdade. Sendo, então, o justo tanto meio quanto igual, é preciso que, enquanto é justo, seja relativo a algo, isto é, por relação a outro, como fica patente pelo que se disse acima; enquanto, porém, é igual, esteja em certas coisas, segundo as quais, a saber, se considera a igualdade entre duas pessoas. E assim fica patente que, se considerarmos o justo enquanto é meio, assim é meio entre dois que são o mais e o menos; enquanto, porém, é igual, é preciso que seja de duas coisas; mas enquanto é justo, é preciso que seja de alguns em relação a alguns outros, porque a justiça é para com outro. Ora, a justiça considera o mais e o menos, enquanto é meio, como que algo extrínseco, mas considera as duas coisas e as duas pessoas como que algo intrínseco, naquilo em que, a saber, se constitui a justiça. Assim, então, fica patente que é necessário que o justo consista ao menos em quatro; pois dois são os homens para com os quais se observa a justiça, e duas são as coisas nas quais a justiça se faz para com eles.

935. E é preciso, para a noção de justiça, que seja a mesma a igualdade das pessoas para com as quais se faz a justiça e das coisas nas quais se faz, de modo que, a saber, tal como as coisas se relacionam entre si, assim também as pessoas; do contrário, não terão partes iguais a si. Mas disto surgem as contendas e as acusações, como se a justiça tivesse sido descuidada, porque ou os iguais não recebem coisas iguais na distribuição dos bens comuns, ou aos que não são iguais se dão coisas iguais; por exemplo, se aos que trabalham desigualmente se dão salários iguais, ou aos que trabalham igualmente se dão salários desiguais. Assim, pois, fica patente que o meio da justiça distributiva se toma segundo uma certa proporcionalidade.

936. Depois, quando diz: ***ainda, a partir daquilo*** etc., mostra o mesmo segundo a noção de dignidade. E diz que também a partir da noção de dignidade é manifesto que o justo consiste em uma certa proporcionalidade. Pois algo se diz ser justo nas distribuições enquanto a cada um se dá segundo a dignidade, isto é, conforme é digno que se dê a cada um, no que se designa uma certa proporcionalidade, a saber, que isto seja digno para um assim como outra coisa é digna para outro.

937. Todavia, nem todos consideram a dignidade da distribuição segundo o mesmo; mas na constituição democrática, na qual, a saber, a plebe domina, considera-se a dignidade segundo a liberdade, pois, porque os plebeus são iguais aos outros na liberdade, por isso reputam digno que se lhes governe igualmente; mas na constituição oligárquica, na qual poucos governam, mede-se a dignidade segundo as riquezas ou segundo a nobreza da linhagem, de modo que, a saber, aqueles que são mais excelentes pela linhagem ou pelas riquezas tenham mais dos bens comuns; mas na constituição aristocrática, na qual alguns governam por causa da virtude, mede-se a dignidade segundo a virtude, de modo que, a saber, tenha mais aquele que mais abunda em virtude. E assim fica patente que o meio da justiça distributiva se toma segundo a proporcionalidade.

Lição 5: A Proporcionalidade

> *É, portanto, o justo algo proporcional; pois o proporcional não é próprio apenas do número monádico, mas totalmente do número. Com efeito, a proporcionalidade é a igualdade da proporção. [938]*
>
> *E em quatro termos, no mínimo. É, pois, manifesto que a proporcionalidade disjunta consiste em quatro; mas também a contínua; pois usa-se um só como se fossem dois e diz-se duas vezes, por exemplo, assim como A está para B, assim B está para G; duas vezes, portanto, foi dito B; por isso, se B se põe duas vezes, quatro serão os termos proporcionados. [940]*
>
> *Mas também o justo consiste em quatro termos, no mínimo, e a proporção é a mesma; pois estão divididos de modo semelhante tanto os para quem quanto as quais coisas. Será, portanto, assim como o termo A está para B, assim G está para D, e, portanto, alternadamente, assim como A está para G, B estará para D. Por isso, também o todo está para o todo; e é isto que a distribuição conjuga. E, se assim compuser, conjuga com justiça. Portanto, a conjunção do termo A com G e de B com D, na distribuição, é o justo, e o meio é o justo; isto é o que está conforme o proporcional. Pois o proporcional é meio, e o justo é proporcional. [941]*
>
> *Ora, os matemáticos chamam tal proporcionalidade de geométrica; pois na geométrica também acontece que o todo esteja para o todo assim como um está para o outro. [944]*
>
> *Mas esta proporcionalidade não é contínua; pois não se faz um termo numericamente uno para quem e para o quê. [945]*
>
> *O justo, portanto, é este proporcional, e o injusto é o que está fora do proporcional. Faz-se, então, este mais, aquele menos, o que também acontece nas ações; pois quem comete o injusto tem mais, e quem sofre o injusto tem menos do bem. No mal, porém, é ao contrário; pois, na noção do bem, o mal menor se faz em relação ao mal maior; pois o mal menor é mais preferível do que o maior, e o que é preferível é bem, e o maior é mais preferível. Esta, portanto, é uma espécie do justo. [946]*

938. ***É, portanto, o justo proporcional*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que o meio da justiça distributiva se toma segundo uma certa proporcionalidade, aqui mostra segundo qual proporcionalidade se toma e de que modo.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra como se toma o justo segundo uma certa proporcionalidade;

segundo, mostra como se toma o injusto fora dessa proporcionalidade, ali: ***o justo, portanto*** etc.

Acerca da primeira, faz três coisas:

primeiro, ele antepõe algumas considerações sobre a proporcionalidade em geral;

segundo, mostra de que modo o justo distributivo consiste em certa proporcionalidade, ali: ***e o justo consiste em quatro*** etc.;

terceiro, mostra qual seja a proporcionalidade segundo a qual se considera o justo na justiça distributiva, ali: ***chamam a tal*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, antepõe duas considerações.

A primeira delas é que não sem conveniência se diz que o justo é segundo a proporcionalidade, pois a proporcionalidade não se encontra somente no número das unidades, que é o número tomado absolutamente e aqui se chama número monádico, mas universalmente a proporcionalidade se encontra em tudo aquilo em que se encontra número.

939. E isto porque a proporcionalidade nada mais é do que a igualdade de proporção, isto é, quando isto está para isto e aquilo para aquilo na mesma proporção; ora, a proporção nada mais é do que a relação de uma quantidade com outra; e a quantidade tem o caráter de medida, a qual primeiramente se encontra na unidade numérica e daí se deriva para todo gênero de quantidade, como fica claro no livro X da *Metafísica*; e por isso o número primeiramente se encontra no número das unidades e daí se deriva para todo outro gênero de quantidade que se mede segundo a noção de número.

940. A segunda consideração ele a expõe ali: ***e no mínimo em quatro*** etc. E diz que toda proporcionalidade consiste no mínimo em quatro. Com efeito, há dupla proporcionalidade: uma disjunta e outra contínua. A proporcionalidade disjunta é a igualdade de duas proporções que não coincidem em nenhum termo; portanto, como toda proporção se dá entre dois, é manifesto que a proporcionalidade disjunta consiste em quatro termos; por exemplo, se eu disser: "assim como seis está para três, assim dez está para cinco"; pois de ambos os lados há proporção dupla. A proporcionalidade contínua, por sua vez, é a igualdade de duas proporções que coincidem em um só termo; por exemplo, se eu disser: "assim como oito está para quatro, assim quatro está para dois"; pois de ambos os lados há proporção dupla; nessa proporcionalidade contínua, portanto, há de certo modo quatro termos, enquanto usamos um termo como se fossem dois, dizendo um termo duas vezes, a saber, em cada uma das proporções, como se eu disser: "qual é a proporção de A para B, por exemplo oito para quatro, a mesma é a proporção de B para C, isto é, quatro para dois"; assim, pois, B é dito duas vezes; por isso, embora B seja um só quanto ao sujeito, contudo, por ser tomado como dois, haverá quatro termos proporcionados.

941. Em seguida, quando diz: *e o justo consiste* etc., mostra de que modo se toma segundo a proporcionalidade o meio da justiça distributiva. E diz que, assim como a proporcionalidade, também o justo se encontra no mínimo em quatro, nos quais se observa a mesma proporção, porque, a saber, segundo a mesma proporção se dividem as coisas que se distribuem e as pessoas às quais se distribuem. Seja, pois, A um termo, por exemplo duas libras, e B seja uma libra; G seja uma pessoa, por exemplo Sócrates, que trabalhou dois dias, e D seja Platão, que trabalhou um dia; assim, pois, como A está para B, assim G está para D, porque de ambos os lados se encontra proporção dupla; portanto, também permutadamente, como A está para G, assim B está para D, pois quaisquer coisas que sejam proporcionais entre si são também proporcionais de modo permutado; como no exemplo citado, assim como dez está para cinco, assim oito está para quatro, logo, permutadamente, como dez está para oito, assim cinco está para quatro: de ambos os lados há proporção de cinco para quatro; assim, pois, permutadamente será verdadeiro dizer que, como A está para G, isto é, duas libras para aquele que trabalhou dois dias, assim B está para D, isto é, uma libra para aquele que trabalhou um dia.

942. Deve-se também considerar em tais casos que, naquelas coisas que assim são proporcionais, qual é a proporção de uma para outra, a mesma é a proporção do todo para o todo; por exemplo, se qual é a proporção de dez para oito, a mesma é a proporção de cinco para quatro, segue-se ainda que qual é a proporção de dez para oito e de cinco para quatro, a mesma seja também a proporção de dez e cinco tomados juntos, que são quinze, para oito e quatro tomados juntos, que são doze: porque também aqui há proporção de cinco para quatro.

943. Por isso também no caso proposto segue-se que, se assim como esta coisa está para esta pessoa, assim aquela está para outra pessoa, então também o todo está para o todo do mesmo modo, isto é, ambas as coisas tomadas juntas para ambas as pessoas tomadas juntas; e isto é o que a distribuição conjuga. E se alguém, distribuindo, conjuga assim as coisas aos homens, age com justiça. É claro, pois, que a conjunção de A com G, isto é, da coisa dupla com a pessoa duas vezes mais digna, e de B com D, isto é, da metade com a metade, é o justo distributivo, e tal justo é o meio; injusto, porém, é o que está fora dessa proporcionalidade. Com efeito, o proporcional é o meio entre o excesso e o defeito, porque a proporcionalidade é a igualdade de proporção, como foi dito, e assim o justo, por ser algo proporcional, é o meio.

944. Em seguida, quando diz: ***chamam a tal*** etc., mostra qual seja a proporcionalidade segundo a qual se toma este justo.

E quanto a isto faz duas coisas.

Primeiro diz que a proporcionalidade acima mencionada, que se considera segundo a igualdade das proporções, é chamada pelos matemáticos de geométrica, na qual, a saber, ocorre que o todo está para o todo assim como uma das partes está para a outra, como foi dito no que precede. Isso, porém, não ocorre na proporcionalidade aritmética, da qual se falará adiante.

945. Segundo, ali: ***e não é contínua*** etc., diz que essa proporcionalidade que se considera na justiça distributiva não pode ser contínua, porque de um lado estão as coisas e de outro lado estão as pessoas, e assim não se pode tomar algo como termo comum, que seja a pessoa a quem se dá e a coisa que se dá.

946. Em seguida, quando diz: ***o justo, portanto*** etc., trata do injusto nas distribuições. E diz que, porque o justo é proporcional, segue-se que o injusto esteja fora do proporcional. E isto se dá ou em mais ou em menos do que exige a igualdade de proporção, como fica claro nas próprias operações da distribuição justa ou injusta; pois aquele que comete a injustiça a respeito dos bens toma mais para si, ao passo que aquele que sofre a injustiça tem menos. Nos males, porém, dá-se o contrário, porque o mal menor tem caráter de bem em comparação com o mal maior; com efeito, o mal menor é mais preferível do que o mal maior, e cada coisa é escolhida sob a noção de bem, e por isso aquilo que é mais escolhido tem caráter de bem maior. Assim, pois, uma espécie de justiça é a que foi mencionada.

Lição 6: O Meio-Termo da Justiça Comutativa

> *Resta, porém, outra que é diretiva do que se faz nas transações, tanto voluntárias quanto involuntárias. [947]*
>
> *Ora, este justo tem espécie diversa do anterior. [948]*
>
> *Pois o justo distributivo dos bens comuns é sempre segundo a proporcionalidade mencionada. Com efeito, se se faz distribuição a partir dos bens comuns, ela será segundo a mesma proporção que têm entre si as contribuições aportadas. E o injusto oposto a este justo está fora do proporcional. [949]*
>
> *Nas transações, porém, o justo é certamente algo igual e o injusto algo desigual, mas não segundo aquela proporcionalidade, e sim segundo a aritmética. Com efeito, nada difere se o bom privou o mau ou o mau privou o bom, nem se o adultério foi cometido pelo bom ou pelo mau. Mas a lei olha somente para a diferença do dano e trata as partes como iguais, se este comete a injustiça e aquele sofre a injustiça, e se este lesou e aquele foi lesado. Por isso, o juiz procura igualar este injusto que existe como desigual. [950]*
>
> *Com efeito, quando este é ferido e aquele fere, ou até um mata e o outro morre, a ação e a paixão estão divididas em partes desiguais; mas o juiz procura igualar com a compensação do dano, subtraindo do lucro. [952]*
>
> *Diz-se, pois, para falar de modo simples em tais casos, ainda que a alguns não pareça próprio o nome, lucro, por exemplo, para quem fere, e dano, para quem sofre. Mas quando a paixão é medida, uma coisa se chama dano e a outra, lucro. [953]*
>
> *Por isso, o igual é o meio entre o mais e o menos, e o lucro e o dano são, um, o mais, e o outro, o menos, de modo contrário: pois do bem, o mais, e do mal, o menos, é lucro, e o contrário é dano, cujo meio era o igual, que dizemos ser o justo. Por isso, o justo diretivo será, pois, o meio entre o dano e o lucro. [954]*
>
> *Por isso também, quando têm dúvida, recorrem ao juiz; ora, ir ao juiz é ir ao justo; pois o juiz quer ser como que o justo animado. E buscam o juiz como meio, e chamam alguns de mediadores, como se, alcançando o justo,*

> *atingissem o meio. Portanto, o justo é algo do meio, se de fato também o juiz o é; e o juiz iguala. [955]*

947. ***Resta, porém, outra que é diretiva*** etc. Depois que o Filósofo mostrou de que modo se toma o meio na justiça distributiva, mostra aqui de que modo se toma o meio na justiça comutativa. E quanto a isto faz três coisas:

primeiro, mostra que há certa espécie de justiça além da distributiva;

segundo, mostra a diferença desta em relação àquela, ali: ***ora, este justo*** etc.;

terceiro, mostra de que modo se toma o meio nesta espécie de justiça, ali: ***e assim como a linha*** etc.

Diz, pois, primeiro que, além da mencionada espécie de justiça que consiste nas distribuições, resta uma que é diretiva nas transações, tanto voluntárias quanto involuntárias.

948. Em seguida, quando diz: ***ora, este justo*** etc., mostra a diferença desta espécie em relação à precedente.

E quanto a isto faz duas coisas.

Primeiro propõe o que pretende, dizendo que este justo que consiste nas transações é de outra espécie que o justo acima mencionado, que consiste nas distribuições.

949. Segundo, ali: ***pois o justo distributivo*** etc., assinala a diferença.

E primeiro retoma o que pertence à justiça distributiva;

segundo, mostra o que pertence à justiça comutativa, ali: ***nas transações, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que o justo acima mencionado é sempre distributivo dos bens comuns segundo a proporcionalidade acima referida, a saber, a geométrica, que se considera segundo a igualdade de proporção. E isto ele manifesta, porque, se os bens comuns da cidade ou de alguns homens devem ser distribuídos entre os indivíduos, isto se há de fazer de modo que a cada um se dê algo do comum segundo aquela proporção pela qual eles mesmos contribuíram para o comum; por exemplo, nos negócios, quanto mais alguém investiu na sociedade, tanto maior parte recebe; e nas cidades, quanto mais alguém serviu à comunidade, tanto mais recebe dos bens comuns. E assim como o justo distributivo consiste nesta proporcionalidade, assim o injusto oposto consiste em que se omite tal proporcionalidade.

950. Em seguida, quando diz: ***nas transações, porém*** etc., mostra o que pertence à justiça comutativa.

E quanto a isto faz três coisas:

primeiro, mostra o que pertence à justiça comutativa;

segundo, manifesta-o por meio de um exemplo, ali: ***com efeito, quando este é ferido*** etc.;

terceiro, infere alguns corolários do que foi dito, ali: ***por isso, o mais e o menos*** etc.

Diz, pois, primeiro que o justo que consiste nas transações concorda em algo com o justo distributivo, a saber, que o justo é o igual e o injusto o desigual, mas diferem nisto: que o igual na justiça comutativa não se considera segundo aquela proporcionalidade, a saber, a geométrica, que se considerava no justo distributivo, mas antes segundo a aritmética, que se considera segundo a igualdade de quantidade e não segundo a igualdade de proporção, como a geométrica. Com efeito, seis, segundo a proporcionalidade aritmética, é o meio entre oito e quatro; pois é excedido por um em dois e excede o outro em dois, mas não há a mesma proporção de ambos os lados, pois seis está para quatro na proporção de três para dois, ao passo que oito está para seis na proporção de quatro para três; ao contrário, porém, segundo a proporcionalidade geométrica, o meio é excedido e excede segundo a mesma proporção, mas não segundo a mesma quantidade; assim, com efeito, seis é o meio entre nove e quatro, pois de ambos os lados se encontra a proporção de três para dois, mas não a mesma quantidade, pois nove excedem seis em três, ao passo que seis excede quatro em dois.

951. Que, pois, na justiça comutativa se considere o igual segundo a proporção aritmética, ele o manifesta por isto: que ali não se considera a diversa proporção das pessoas. Com efeito, nada difere, quanto à justiça comutativa, se algum homem bom privou por furto ou roubo algum homem mau de sua coisa, ou o contrário, nem tampouco difere se um homem bom ou mau cometeu adultério. Mas a lei olha somente para a diferença do dano, de modo que quem causou mais dano recompense mais, seja qual for a sua condição; e assim fica claro que, se um de dois comete a injustiça e o outro sofre a injustiça, e um lesa e o outro é lesado, a lei usa esses dois como iguais, por mais desiguais que sejam. Por isso também o juiz, que é ministro da lei, procura reduzir à igualdade este injusto pelo qual um lesou o outro, que tem certa desigualdade, estabelecendo, a saber, a igualdade na própria quantidade das coisas, não segundo a proporção das diversas pessoas.

952. Em seguida, quando diz: ***com efeito, quando este*** etc., manifesta por meio de um exemplo o que havia dito.

E primeiro propõe o exemplo;

segundo, remove certa dúvida, ali: ***diz-se, pois, para falar de modo simples*** etc.

Primeiro, pois, propõe o exemplo da lesão pessoal, na qual isto é menos manifesto. E diz que, se de dois um é ferido e o outro fere, ou até um mata e o outro morre, a ação e a paixão estão aqui divididas em partes desiguais, porque, a saber, quem fere ou mata tem mais do bem estimado, enquanto cumpriu a sua vontade, e assim parece estar como que em lucro, ao passo que aquele que é ferido ou até morto tem mais do mal, enquanto é privado da incolumidade ou da vida contra a sua vontade, e assim parece estar como que em dano; mas o juiz procura igualar isto, subtraindo do lucro e acrescentando ao dano, enquanto, a saber, tira algo de quem fere ou mata contra a sua vontade e o entrega em proveito ou honra do ferido ou do morto.

953. Em seguida, quando diz: ***diz-se, pois*** etc., remove certa dúvida que pode surgir a respeito do nome de lucro e de dano. E diz que, para falarmos de modo simples, lucro e dano se dizem em tais casos, a saber, quando alguém tem mais ou menos, e propriamente se tomam estes nomes nos bens possuídos; mas em alguns casos estes nomes não parecem convir propriamente, por exemplo, nas injúrias pessoais, como quando um fere e outro é ferido e nisto sofre como que um dano, pois não se pode tomar medida certa da ação e da paixão em tais injúrias pessoais, de modo que aquilo que é mais possa ser chamado lucro e o que é menos possa ser chamado dano. Mas quando a paixão é medida, a saber, segundo a medida da justiça, então aquilo que é mais se chama lucro e aquilo que é menos se chama dano.

954. Em seguida, quando diz: ***por isso, o mais*** etc., infere duas conclusões:

a primeira, da parte do próprio justo;

a segunda, da parte do juiz, ali: ***por isso*** etc.

Diz portanto primeiro que, uma vez que o justo comutativo é algo igual, ele é um meio entre o mais e o menos, de modo que o lucro e o dano se comportam como o mais e o menos, embora de maneira diversa nos bens e nos males; pois ter mais do bem e menos do mal pertence à noção de lucro, ao passo que o contrário pertence à noção de dano; entre esses dois, isto é, o dano e o lucro, o meio é aquela igualdade que chamamos de justo. Segue-se, pois, que o justo que é diretivo nas transações é um meio entre o dano e o lucro, tomando-se ambos em sentido comum.

955. Em seguida, quando diz: ***por isso, e quando*** etc., infere a conclusão da parte do juiz, do qual disse acima que tenta igualar. E diz que, uma vez que o justo é um meio entre o dano e o lucro, daí resulta que, quando os homens têm dúvida acerca disso, recorrem ao juiz, o que é o mesmo que se recorressem àquilo que é justo; pois o juiz deve ser como que uma espécie de justiça animada, de modo que sua mente esteja totalmente possuída pela justiça. Ora, aqueles que recorrem ao juiz parecem buscar um meio entre as partes que litigam, e daí resulta que chamam os juízes de mediadores ou intermediários, como se eles próprios atingissem o meio ao conduzirem àquilo que é justo. Assim, pois, fica claro que o justo de que agora falamos é uma espécie de meio, porque o juiz que determina esse justo é o meio, na medida em que estabelece aquilo que é igual entre as partes, e o igual é o meio entre o mais e o menos, como se disse acima.

Lição 7: Como Encontrar o Meio-Termo da Justiça Comutativa

> *E assim como numa linha cortada em partes desiguais, aquilo em que a seção maior excede a metade, isso ele o tira e o acrescenta à seção menor. Quando, porém, o todo é dividido pela dica, então dizem que cada um tem o que é seu, ao receberem o igual, e o igual é o meio entre o maior e o menor segundo a proporcionalidade aritmética. [956]*
>
> *Por isso também se chama dicheon, porque é uma dica, como se alguém dissesse dicaon e dicastes e dicaste. [958]*
>
> *Pois se de duas coisas iguais se tira de uma e se acrescenta à outra, esta excede aquela em dois; se, porém, o que foi tirado não for acrescentado, ela a excederá apenas em um. O meio, portanto, excede em um, e aquilo de que foi tirado é excedido pelo meio em um. Assim, pois, conheceremos tanto o que se deve tirar daquele que tem mais quanto o que se deve acrescentar àquele que tem menos; pois aquilo em que o meio excede, isso se deve acrescentar ao que tem menos, e aquilo em que é excedido, deve-se tirar do máximo. [959]*
>
> *Sejam iguais entre si aqueles em que estão AA, BB, GG. De AA tire-se AE e acrescente-se a GG, o que é aquilo em que está GD; por isso todo o DGG excede aquilo que é AE naquilo que é GD e naquilo que é GZ; excede, portanto, aquilo que é BB naquilo que é GD. [961]*
>
> *E isto se dá também nas outras artes. Pois elas seriam destruídas se aquele que faz não fizesse tanto e tal, e o que padece não padecesse isso, e tanto e tal. [962]*
>
> *Ora, também estes nomes, dano e lucro, vieram da transação voluntária. Pois ter mais do que aquilo que é seu chama-se lucrar, e ter menos do que aquilo que se tinha no princípio chama-se sofrer dano, por exemplo no vender e no comprar e em quantas outras coisas a lei deu permissão. Quando, porém, não se tem nem mais nem menos, mas as próprias coisas por si mesmas permanecem, dizem ter o que é seu e não sofrer dano nem lucrar. Por isso o*

> *justo é o meio de certo lucro e dano, isto é, ter o igual, à parte do voluntário, tanto antes quanto depois. [963]*

956. ***E assim como numa linha*** etc. Depois que o filósofo mostrou a diferença entre o justo que é diretivo das transações e o justo distributivo, aqui mostra de que modo se toma o meio nesse justo que é diretivo das transações. E acerca disso faz duas coisas:

primeiro mostra o que se propõe;

segundo manifesta a origem destes nomes, dano e lucro, dos quais fizera uso, ali: ***ora, também estes nomes*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra como se encontra o meio da justiça comutativa a respeito das mesmas coisas;

segundo, como se encontra a respeito das coisas de artes diversas, ali: ***e isto se dá também nas outras artes*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro apresenta um exemplo para mostrar como se toma o meio na justiça comutativa;

segundo manifesta o que dissera, ali: ***pois se de duas coisas iguais*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe o exemplo para mostrar o que se propõe;

segundo mostra a conveniência do exemplo a partir do próprio modo de falar, ali: ***por isso também se chama*** etc.

957. Diz portanto primeiro que o juiz reconduz à igualdade assim como, se houvesse uma linha dividida em partes desiguais, aquele que quisesse reconduzir à igualdade tiraria da parte maior aquilo em que ela excede a metade de toda a linha e o acrescentaria à parte menor, de modo que a metade de toda a linha fosse como que uma espécie de *dica*, isto é, regra ou medida, pela qual as coisas desiguais se reconduzissem à igualdade. E assim, quando o todo que é de dois homens é dividido por tal *dica*, isto é, medida, então dizem que cada um tem o que é seu, na medida em que recebem o igual, que é o meio entre o maior e o menor, e isto segundo a proporcionalidade aritmética, porque, a saber, quanto o meio da justiça é excedido por aquele que tinha mais, tanto ele excede aquele que tem menos, o que pertence à proporcionalidade aritmética, como se disse antes.

958. Em seguida, quando diz: ***por isso também se chama*** etc., manifesta que o exemplo apresentado é conveniente pelo modo de falar dos gregos. E diz que, uma vez que o meio dessa justiça é como que uma espécie de *dica*, daí resulta que o justo entre os gregos se chama *dicheon*,

como se alguém, querendo variar tais nomes, dissesse que *dicaon* é o justo, *dicastes* o homem justo e *dicaste* a justiça.

959. Em seguida, quando diz: ***pois se de duas coisas*** etc., manifesta o que dissera, a saber, que é preciso subtrair daquele que tem mais aquilo em que ele excede a metade e acrescentar àquele que tem menos.

E primeiro manifesta o que se disse;

segundo o expõe em termos, ali: ***sejam iguais aqueles em que*** etc.

Diz portanto primeiro que, se houver duas coisas iguais, cada uma das quais tenha duas medidas, por exemplo dois palmos ou dois pés, e a metade for tirada de uma e acrescentada à outra, é manifesto que aquela à qual se acrescenta excede a outra em dois, porque àquela da qual se subtrai não resta senão um, ao passo que aquela à qual se acrescenta tem três; mas, se aquilo que se subtrai de uma não for acrescentado à outra, é manifesto que não haverá excesso senão em um. Ora, por aquilo ao qual nada se acrescenta nem se subtrai, entende-se o próprio meio da justiça, porque tem o que é seu e nem mais nem menos; por aquilo ao qual se acrescenta entende-se aquele que tem mais; e por aquilo do qual se subtrai entende-se aquele que tem menos.

960. Assim, pois, fica claro que aquele que tem mais excede o meio em um, isto é, naquilo que lhe foi acrescentado, ao passo que o meio excede em um aquilo de que foi tirado, isto é, naquilo que lhe foi subtraído. Por isso, por este meio, conheceremos tanto o que é preciso tirar daquele que tem mais quanto o que é preciso acrescentar àquele que tem menos; pois deve-se acrescentar ao que tem menos aquilo em que o meio o excede, e deve-se tirar do máximo, isto é, daquele que tem mais, aquilo em que o meio é por ele excedido.

961. Em seguida, quando diz: ***sejam iguais aqueles em que*** etc., propõe em termos o que foi dito. Sejam, com efeito, três linhas iguais, numa das quais se escreva em termos AA, na outra BB, na terceira GG; permaneça, pois, a linha BB como figura indivisa, mas a linha AA seja dividida pelo meio no ponto E, e a linha GG seja dividida pelo meio no ponto Z; tire-se, portanto, da linha que é AA uma parte que é AE e acrescente-se à linha que é GG e chame-se esse acréscimo GD; assim, pois, fica claro que toda a linha que é DGG excede aquela que é AE em dois, a saber, naquilo que é GD e naquilo que é GZ, mas excede a linha que é BB em um só, que é GD. Assim, pois, fica claro que aquilo que é máximo excede o meio em um, e o mínimo em dois, ao modo da proporcionalidade aritmética.

962. Em seguida, quando diz: ***e isto se dá também nas outras*** etc., mostra que aquilo que foi dito deve ser observado também na transação de artes diversas. Pois as artes seriam destruídas se aquele que faz algum artefato não padecesse, isto é, não recebesse por aquele artefato tanto e tal quanto e qual fez. E por isso é preciso que as obras de um artífice sejam comensuradas às obras de outro, para que haja transação justa.

963. Em seguida, quando diz: ***ora, vieram*** etc., mostra a origem destes nomes, dano e lucro. E diz que estes nomes provieram das transações voluntárias, nas quais primeiro se fez uso de tais nomes. Pois, quando alguém tinha mais do que antes tivera, dizia-se que lucrava, ao passo que, quando tinha menos, dizia-se que sofria dano, como nas compras e vendas e em todas as outras

transações que são lícitas segundo a lei. Mas, quando alguns não tinham nem mais nem menos do que tinham no princípio, mas recuperavam em igual quantidade as próprias coisas mediante a transação daquilo que haviam trazido, então se dizia que tinham aquilo que era seu e que nada lucravam nem perdiam.

964. Conclui, além disso, a conclusão principalmente pretendida. Pois, pelo que precede, fica claro que o justo de que agora se trata é um meio entre o dano e o lucro; e esse justo não é outra coisa senão ter o igual antes e depois da transação, mesmo à parte da vontade, como fica claro naquele que, forçado pelo juiz, restitui a outro aquilo que tinha em excesso.

Lição 8: A Opinião de Pitágoras

> *Ora, a alguns parece que também o retribuído é absolutamente justo, como disseram os pitagóricos; pois outros definiam o absolutamente justo como o retribuído. [965]*
>
> *Ora, o retribuído não convém nem ao justo distributivo. [966]*
>
> *Nem ao diretivo, ainda que queiram dizer isto; e o justo de Radamanto: Se padecer aquilo que fez, faz-se justa a vingança. [967]*
>
> *Pois em muitos casos destoa; por exemplo, se aquele que detém o poder golpeou, não é preciso ser golpeado em resposta, e se golpeou o príncipe, não só é preciso ser golpeado, mas também ser punido. [968]*
>
> *Além disso, o involuntário e o voluntário diferem muito. [970]*
>
> *Mas nas comunicações comutativas tal justo contém o retribuído segundo a proporcionalidade e não segundo a igualdade. [971]*
>
> *Pois é por meio do retribuir proporcional que a cidade permanece unida. Ou os cidadãos buscam retribuir o mal? Se não, parece haver servidão quando não se pode retribuir. Ou buscam retribuir o bem? Se não, não se faz a retribuição, e é pela retribuição que permanecem unidos. Por isso também prontamente fazem sacrário das graças, para que haja retribuição; pois isto é próprio da graça, que é preciso servir em retorno àquele que fez a graça e, por sua vez, começar ele próprio a fazer a graça. [973]*
>
> *Pois faz a retribuição que é segundo a proporcionalidade a conjunção segundo a diagonal. Por exemplo, o construtor, no qual está A; o curtidor, no qual está B; a casa, na qual está G; o calçado, no qual está D. É preciso, portanto, que o construtor receba do curtidor a obra deste e lhe retribua em troca aquilo que é seu. Se, portanto, primeiro houver igualdade segundo a proporcionalidade, e depois se fizer a retribuição, será o que se diz. Se não, não haverá igualdade nem permanência; pois nada impede que a obra de um seja melhor do que a de outro; é preciso, portanto, que estas coisas sejam igualadas. [975]*

> *Ora, isto se dá também nas outras artes. Pois elas seriam destruídas se aquele que faz não fizesse tanto e tal, e o que padece não padecesse isso, e tanto e tal. Pois de dois médicos não se faz comunicação, mas de um médico e um agricultor e, em geral, de outros e não iguais, mas é preciso que estes sejam igualados. [977]*

965. ***Ora, a alguns parece*** etc. Depois que o filósofo mostrou como se toma o meio em cada uma das espécies de justiça, aqui exclui certa sentença falsa acerca da tomada do meio da justiça.

E acerca disso faz três coisas:

primeiro propõe a sentença errônea;

segundo a refuta, ali: ***ora, o retribuído*** etc.;

terceiro mostra em que casos e de que modo ela tem verdade, ali: ***mas nas comunicações*** etc.

Diz portanto primeiro que a alguns pareceu que, falando universalmente, o justo não era outra coisa senão o retribuído, isto é, que alguém padecesse segundo aquilo que havia feito. E esta foi a sentença dos pitagóricos, que definiam que o absolutamente justo é o mesmo que o retribuído a outro.

966. Em seguida, quando diz: ***ora, o retribuído*** etc., refuta a posição precedente. E isto de dois modos. Primeiro quanto à justiça distributiva, dizendo que o retribuído não convém ao justo distributivo. E a razão disto é manifesta; pois o justo distributivo não se considera segundo aquilo que um dos dois, que é preciso igualar pela justiça, age sobre o outro ou padece do outro, o que se requer para a noção de retribuído, mas segundo que algo dos bens comuns seja distribuído a cada um segundo a igualdade de proporção.

967. Em segundo lugar, ali: ***nem quanto ao que dirige*** etc., reprova a posição mencionada no que toca à justiça comutativa. E primeiro expõe o que pretendiam a respeito desta justiça. E diz que a contrapaixão não convém tampouco em todos os modos ao que é justo enquanto dirige as comutações, ainda que aqueles que proferiram a sentença mencionada quisessem dizer que nas comutações o justo é o mesmo que a contrapaixão; o que fica claro por isto: que certo legislador, de nome Radamanto, introduziu tal justo, a saber, que se alguém padecer aquilo que fez, dá-se a reta vingança.

968. Em segundo lugar, ali: ***pois em muitos lugares*** etc., reprova o que se disse por duas razões. Quanto à primeira delas, diz que em muitos lugares tal vingança se revela dissonante da verdadeira justiça; assim, se alguém constituído em principado ferir alguma pessoa privada, a justiça não requer que o príncipe seja ferido em retorno, e igualmente, se alguém ferir o príncipe, é preciso que não só seja ferido, mas que também seja punido mais gravemente.

969. Ora, isto parece ser contra aquilo que o Filósofo dissera acima, a saber, que na justiça comutativa não se atende à diversa condição das pessoas, mas a lei trata a todos como iguais. Mas

deve-se observar que ali mesmo o Filósofo disse que na justiça comutativa a lei atende somente à diferença do dano; ora, é manifesto que, quando o dano se refere à subtração de uma coisa exterior, por exemplo do dinheiro, a quantidade do dano não varia segundo a diversa condição da pessoa, mas, quando o dano é pessoal, então é necessário que a quantidade do dano se diversifique segundo a condição da pessoa; pois é manifesto que maior é o dano quando alguém fere o príncipe, pelo que lesa não só a pessoa dele mas toda a república, do que quando fere alguma pessoa privada; e por isso, em tais casos, não compete à justiça a contrapaixão absolutamente.

970. A segunda razão ele a expõe ali: ***além disso, o involuntário*** etc. E diz que, quanto às vinganças a serem infligidas, muito importa se alguém causou a injúria voluntária ou involuntariamente, a saber, por ignorância, violência ou medo. Pois deve-se vingar mais gravemente se alguém pecou voluntariamente do que se involuntariamente, e isto por dupla razão. Primeiro, porque nas vinganças não só se atende a que se repare a igualdade da justiça pelo fato de alguém restituir a outrem o que dele subtraiu, mas também a que sofra a pena pelo pecado cometido; e por isso, por lei, alguns são punidos mesmo por pecados pelos quais nenhuma injúria ou dano é causado a outrem, e o ladrão não só é compelido a restituir o que tomou, pelo que se reintegra a igualdade da justiça, mas também é punido ulteriormente pela culpa cometida; ora, a culpa se agrava ou diminui pelo fato de alguém pecar voluntária ou involuntariamente; donde o voluntário é punido mais gravemente que o involuntário. Segundo, porque maior é a injúria de quem peca voluntariamente; pois ao dano exterior se acrescenta o desprezo interior.

971. Em seguida, quando diz: ***mas nas comunicações, de fato*** etc., mostra em quais casos e de que modo é verdadeiro o que se disse, a saber, que a contrapaixão é justa.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro mostra que a contrapaixão deve dar-se nas comutações segundo a proporcionalidade;

segundo manifesta a forma desta proporcionalidade, ali: ***pois faz a retribuição*** etc.;

terceiro mostra como tal forma pode ser observada, ali: ***por isso todas as coisas comparáveis*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro expõe o que pretende;

segundo prova o proposto, ali: ***pois pelo agir em retorno*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, nas comunicações comutativas, é verdadeiro que tal justo contém em si a contrapaixão, não porém segundo a igualdade, mas segundo a proporcionalidade.

972. Ora, isto parece ser contra o que se disse acima, a saber, que na justiça comutativa o meio se toma não segundo a proporcionalidade geométrica, que consiste na igualdade de proporção, mas segundo a aritmética, que consiste na igualdade de quantidade. Deve-se dizer, porém, que a respeito da justiça comutativa sempre é preciso que haja igualdade de coisa a coisa, não todavia

de ação e paixão, o que a contrapaixão implica, mas nisto é preciso aplicar a proporcionalidade para que se faça a igualdade das coisas, pois a ação de um artífice é maior que a ação de outro, como a construção de uma casa do que a fabricação de uma faca; donde, se o construtor comutasse a sua ação pela ação do ferreiro, não haveria igualdade da coisa dada e recebida, por exemplo da casa e da faca.

973. Em seguida, quando diz: ***pois pelo agir em retorno*** etc., prova o proposto, dizendo que por isto pode ficar manifesto que o justo comutativo contém a contrapaixão segundo a proporcionalidade, porque os cidadãos permanecem juntos uns com os outros na cidade pelo fato de agirem em retorno uns pelos outros proporcionalmente, a saber, na medida em que, se um faz algo por outro, o outro se empenha em fazer proporcionalmente pelo mesmo. E é manifesto que todos os cidadãos buscam isto: que se aja em retorno por eles proporcionalmente; pois é por isto que os homens permanecem juntos uns com os outros, a saber, porque fazem uns pelos outros o que buscam. Acaso, pois, buscam mal isto, a saber, que se aja em retorno por eles proporcionalmente? Se, porém, não buscam mal isto, parece ser servidão se, agindo um, o outro não agir em retorno por ele proporcionalmente; pois é servil que alguém não obtenha da sua própria obra aquilo que não busca mal.

974. Ou diremos que os homens não só não buscam mal que se aja em retorno por eles proporcionalmente, mas até bem? E assim, se não se agir em retorno por eles proporcionalmente, não se fará a retribuição devida; ora, é por isto que os homens permanecem juntos uns com os outros, a saber, porque um retribui a outro pelas coisas que dele recebeu. E daí é que os homens bons prontamente prestam aos seus benfeitores a ação de graças como algo sagrado, para por meio disto lhes retribuírem; pois retribuir pertence propriamente à ação de graças, com efeito, é preciso que o homem sirva de novo àquele que lhe fez a graça, isto é, que lhe concedeu um benefício gratuito, e que não se contente em fazer somente tanto quanto recebeu, mas que ele mesmo por sua vez comece, prestando mais do que recebeu, para assim ele mesmo fazer a graça.

975. Em seguida, quando diz: pois faz a retribuição etc., manifesta a forma da proporcionalidade segundo a qual deve dar-se a contrapaixão. E primeiro a expõe no curtidor e no construtor; segundo mostra que o mesmo se dá nas demais artes, ali: ***ora, isto*** etc. Diz, portanto, primeiro que a conjugação que se faz segundo a diagonal faz nas comutações a retribuição ou contrapaixão segundo a proporcionalidade. Para o entendimento disto, descreva-se o quadrado ABGD e tracem-se duas diagonais que se intersectam, a saber, AD e BG. Seja, pois, o construtor A, o curtidor B, a figura da casa que é obra do construtor G, o calçado que é obra do curtidor D. É preciso, portanto, que às vezes o construtor receba do curtidor a obra dele, a saber, o calçado;

976. deve porém ele mesmo, em retribuição, dar-lhe a sua obra. Se, pois, primeiramente se encontrar a igualdade segundo a proporcionalidade, de modo que se constituam de uma parte tantos calçados contra uma casa quanto o construtor faz mais despesas em uma casa do que o curtidor em um calçado, e depois se fizer a contrapaixão, de modo que o construtor receba muitos calçados igualados a uma casa e o curtidor uma casa, dar-se-á o que se diz, a saber, a retribuição feita segundo a proporcionalidade pela conjunção diagonal, porque, a saber, os calçados proporcionados são dados ao construtor, ao qual se opõem segundo a diagonal, e a casa ao curtidor. Se, porém, não se fizer assim a retribuição, não haverá igualdade das coisas comutadas e assim os homens não poderão permanecer juntos uns com os outros, pois nada impede que a obra

de um artífice seja melhor que a obra de outro, como a casa do que o calçado, e por isso é preciso que estas coisas se igualem umas às outras segundo a mencionada proporcionalidade, para que se faça a justa comutação.

977. Em seguida, quando diz: ***ora, isto*** etc., mostra que o mesmo se dá nas demais artes. E diz que isto que se disse do construtor e do curtidor deve também observar-se nas demais artes, a saber, que a comutação por contrapaixão se faça segundo a proporcionalidade diagonal. Pois as artes seriam destruídas se alguém não recebesse tanto e tal quanto e qual fizesse, e isto é preciso encontrar segundo o modo mencionado. Com efeito, não é frequente que dois homens de uma mesma arte comuniquem mutuamente entre si as suas obras, por exemplo dois médicos, mas na maior parte das vezes homens de artes diversas, por exemplo o médico e o agricultor, e de todo diversos e desiguais; os quais, todavia, é preciso igualar segundo o modo mencionado.

Lição 9: A Moeda

> *Por isso, é preciso que todas as coisas de que há comutação sejam de algum modo comparáveis. E para isso vem a moeda e torna-se de algum modo um meio; pois mede todas as coisas, tanto o excesso quanto o defeito. [978]*
>
> *Quantos calçados, por certo, são iguais a uma casa ou a um alimento. É preciso, pois, que, assim como o construtor está para o curtidor, tantos calçados estejam para a casa ou o alimento; pois, se não for isto, não haverá comutação nem comunicação. E isto não haverá, se de algum modo não forem iguais. [980]*
>
> *Pois é preciso que todas as coisas sejam medidas por algo uno, como se disse antes. Ora, isto, segundo a verdade, é a necessidade, que contém todas as coisas. Pois, se de nada tivessem necessidade, ou não da mesma maneira, ou não haverá comutação ou não a mesma. Por exemplo, por causa da comutação da necessidade, a moeda foi feita segundo convenção. E por isso tem o nome: nomisma, porque não existe por natureza, mas por convenção (nomos), e está em nosso poder mudá-la e torná-la inútil. [981]*
>
> *Haverá, por certo, contrapaixão quando as coisas estiverem igualadas; de modo que, assim como o agricultor está para o curtidor, assim esteja a obra do curtidor para a do agricultor. Ora, é preciso reduzi-las à figura da proporcionalidade quando forem comutadas, pois, se não, um dos extremos terá ambos os excessos. Mas quando cada um tiver o que é seu, assim serão iguais e comunicantes, porque esta igualdade pode fazer-se entre eles. [983]*
>
> *O agricultor A, o alimento G, o curtidor B, a obra dele igualada D. Se, porém, não fosse assim possível sofrer em retorno, não haveria comunicação. [984]*
>
> *Ora, porque a necessidade contém como algo uno, ele mostra que, quando não estão em necessidade um do outro, seja ambos, seja um só, não comutam, como quando alguém tem necessidade daquilo que o outro possui, por exemplo dando vinho pela exportação de trigo. É preciso, pois, igualar isto. [985]*
>
> *Ora, para a comutação futura, se agora nada se necessita, porque haverá comutação se se necessitar, a moeda é para nós como que um fiador; pois é preciso que, para quem a traz, seja possível receber. Padece, com efeito, também ela isto mesmo, pois nem sempre pode valer o igual; todavia, tende a permanecer mais estável. [986]*

> *Por isso, é preciso que todas as coisas tenham preço, pois assim sempre haverá comutação, e, se isto, comunicação; a moeda, por certo, como uma medida, tornando as coisas comensuradas, iguala-as. Pois nem, não existindo comutação, haverá comunicação, nem comutação, não existindo igualdade, nem igualdade, não existindo comensuração. [988]*
>
> *Segundo a verdade, portanto, é impossível que coisas tão diferentes se tornem comensuradas; para a necessidade, porém, isto sucede suficientemente. É preciso, por certo, que haja algo uno; ora, isto por suposição, e por isso também se chama nomisma, pois torna todas as coisas comensuradas, com efeito, todas as coisas são medidas pela moeda. [989]*
>
> *A casa, na qual A, vale cinco minas, o leito, no qual B, vale uma mina, ora, o leito será a quinta parte da casa; é manifesto, portanto, quantos leitos são iguais a uma casa, a saber, cinco. E que assim se fazia a comutação antes de existir a moeda, é manifesto; pois nada difere dar cinco leitos por uma casa, ou o valor de cinco leitos. [990]*
>
> *Que coisa, pois, seja injusta e que coisa seja justa, ficou dito. [991]*

978. ***Por isso todas as coisas comparáveis*** etc. Depois de o Filósofo ter exposto a forma da proporcionalidade segundo a qual a contrapaixão é o mesmo que o justo nas comutações, aqui mostra de que modo a mencionada forma de proporcionalidade pode ser observada.

E primeiro mostra o proposto;

segundo manifesta certas coisas que foram ditas, ali: ***ora, porque a necessidade*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro mostra que, para observar a mencionada forma de proporcionalidade, é necessário comensurar todas as coisas;

segundo mostra como, por meio de tal comensuração, se faz justamente a contrapaixão nas comutações, ali: ***haverá, por certo, contrapaixão*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro expõe qual seja aquilo pelo que todas as coisas são comensuradas;

segundo mostra como tal comensuração se faz nas comutações, ali: ***quantos calçados, por certo*** etc.;

terceiro atribui a razão da mencionada comensuração, ali: ***pois é preciso que por algo uno*** etc.

979. Diz, portanto, primeiro que, para que as obras dos diversos artífices se igualem, e assim possam ser comutadas, é preciso que todas aquelas coisas de que pode haver comutação sejam de algum modo comparáveis entre si, a saber, de modo que se saiba qual delas vale mais e qual menos. E para isto inventou-se a moeda, isto é, o denário, pelo qual se medem os preços de tais coisas, e assim o denário torna-se de certo modo um meio, na medida em que mede todas as coisas, tanto o excesso quanto o defeito, isto é, quanto uma coisa excede a outra, como se disse acima que o meio da justiça é como que uma medida que mede o excesso e o defeito.

980. Em seguida, quando diz: ***quantos calçados*** etc., mostra como, segundo a mencionada comensuração, se faz a comutação. Pois, ainda que a casa tenha algo mais no preço do que o calçado, todavia certa quantidade de calçados iguala em preço uma casa, ou também o alimento de um homem por algum longo tempo. É preciso, portanto, para que haja comutação, que se deem tantos calçados por uma casa ou pelo alimento de um homem quanto o construtor, ou também o agricultor, excede o curtidor em trabalho e em despesas, porque, se isto não se observar, não haverá comutação das coisas, nem os homens comunicarão uns aos outros os seus bens. Ora, o que se disse, a saber, que se deem alguns calçados por uma casa, não poderá dar-se a não ser que de algum modo os calçados sejam iguais à casa.

981. Em seguida, quando diz: ***pois é preciso*** etc., atribui a razão da mencionada comensuração, que se faz pela moeda. E diz que todas as coisas podem igualar-se por isto: porque todas podem ser comensuradas por algo uno, como se disse. Ora, este uno, que mede todas as coisas, segundo a verdade da coisa é a necessidade, que contém todas as coisas comutáveis, na medida em que, a saber, todas se referem à necessidade humana; pois as coisas não têm preço segundo a dignidade da sua natureza: de outro modo um camundongo, que é animal sensível, seria de maior preço que uma pérola, que é coisa inanimada; mas às coisas se impõem preços segundo os homens têm delas necessidade para o seu uso.

982. E sinal disto é que, se os homens de nada tivessem necessidade, não haveria comutação alguma, ou, se não tivessem necessidade da mesma maneira, isto é, não destas coisas, não haveria a mesma comutação, porque não dariam o que têm por aquilo de que não tivessem necessidade. E que, segundo a verdade da coisa, a necessidade mede todas as coisas, é manifesto por isto: que a moeda foi feita segundo convenção, isto é, segundo certo acordo entre os homens, por causa da comutação da necessidade, isto é, das coisas necessárias; pois foi combinado entre os homens que a quem trouxer o denário se dê aquilo de que necessita. E daí é que o denário se chama *nomisma* (pois *nomos* é a lei), porque, a saber, o denário não é medida por natureza, mas por *nomos*, isto é, por lei; pois está em nosso poder mudar os denários e torná-los inúteis.

983. Em seguida, quando diz: ***haverá, por certo, contrapaixão*** etc., mostra como, segundo a mencionada comensuração, se faz justamente a contrapaixão nas comutações. E primeiro manifesta o proposto; segundo põe em termos, ali: O agricultor A etc. Diz, portanto, primeiro que, dado que todas as coisas são medidas pela necessidade naturalmente, e pelo denário segundo o acordo dos homens, então justamente se fará a contrapaixão quando todas as coisas, segundo o modo mencionado, se igualarem, de tal modo que, quanto o agricultor, cuja obra é o alimento do homem, excede o curtidor, cuja obra é o calçado, em tanta proporção, segundo o número, a obra do curtidor exceda a obra do agricultor, a saber, de modo que se deem muitos calçados por um alqueire de trigo. E assim, quando se faz a comutação das coisas, é preciso reduzir as coisas a

comutar à figura diagonal da proporcionalidade, como se disse acima; e, se isto não se fizesse, um dos extremos teria ambos os excessos; por exemplo, se o agricultor desse um alqueire de trigo por um calçado, teria o excesso de trabalho na obra e teria também o excesso do dom, porque, a saber, daria mais do que receberia. Mas quando todos têm o que é seu, assim são iguais e comunicam uns com os outros, porque a mencionada igualdade pode fazer-se entre eles.

984. Em seguida, quando diz o agricultor ***A*** etc., põe em termos o que se disse acerca da figura da proporcionalidade. Descreva-se, pois, como também antes, o quadrado ABGD; e duas diagonais que se intersectam, AD e BG. Seja, pois, o agricultor A, o alimento que é obra dele G, por exemplo o alqueire de trigo em figura; seja o curtidor B, e D seja a obra do curtidor igualada, isto é, tantos calçados quantos valham o alqueire de trigo. Haverá, pois, justamente a contrapaixão se A se conjugar com D e B com G; e, se não houver tal contrapaixão, os homens não comunicarão as suas coisas uns aos outros.

985. Em seguida, quando diz: ***ora, porque a necessidade*** etc., manifesta mais claramente o que se disse acima.

E primeiro manifesta como as coisas são medidas;

segundo, como, comensuradas, são comutadas, ali: ***por isso é preciso*** etc.

Sobre o primeiro faz duas coisas;

primeiro mostra que a necessidade é a medida segundo a verdade da coisa;

segundo, como o dinheiro é medida segundo a instituição da lei, ali: ***mas para a troca futura*** etc.

Diz, pois, primeiro que aquilo que foi dito, isto é, que a necessidade dos homens contém todas as coisas como uma certa medida, mostra-se por isto: quando os homens se acham entre si de tal modo que ou ambos, ou ao menos um, não necessita da coisa que o outro possui, não trocam entre si, como trocam quando alguém que tem trigo necessita do vinho que outro possui e assim dá o trigo pelo vinho. É preciso, pois, para que a troca seja justa, que se iguale o trigo ao vinho, isto é, que se dê tanto de trigo quanto vale o vinho.

986. Depois, quando diz: ***mas para a troca futura*** etc., manifesta como o dinheiro mede. Sobre isto deve-se considerar que, se sempre os homens no presente necessitassem das coisas que uns e outros possuem, não seria preciso fazer-se troca senão de coisa por coisa, por exemplo, de trigo por vinho; mas às vezes acontece que aquele a quem sobra vinho no presente não necessita do trigo que possui aquele que necessita de vinho, mas talvez depois necessite ou do trigo ou de alguma outra coisa. Assim, pois, para a necessidade da troca futura, a moeda, isto é, o dinheiro, é para nós como que um fiador de que, se no presente o homem de nada necessita mas necessitar no futuro, estará à sua disposição, ao apresentar o dinheiro, aquilo de que necessitará;

987. pois é preciso que esta seja a virtude do dinheiro: que, quando alguém o apresenta, imediatamente lhe seja possível receber aquilo de que o homem necessita. É verdade, porém, que também o dinheiro padece o mesmo que as outras coisas, a saber, que nem sempre o homem recebe por ele o que quer, porque nem sempre pode ser igual, isto é, nem sempre é do mesmo

valor; contudo, deve ser instituído de tal modo que permaneça mais no mesmo valor do que as outras coisas.

988. Depois, quando diz: ***por isso é preciso*** etc., manifesta como, segundo a comensuração dos dinheiros, se faz a troca.

E sobre isto faz três coisas:

primeiro mostra de que modo se faz a troca das coisas que são medidas pelos dinheiros;

segundo mostra segundo que razão os dinheiros medem, ali: ***segundo a verdade, na realidade*** etc.;

terceiro põe em termos o que foi dito, ali: ***a casa, em que A*** etc.

Diz, pois, primeiro que, por isto que o dinheiro permanece por mais tempo em seu valor, é preciso avaliar todas as coisas em dinheiro, pois por este modo poderá haver troca das coisas e, por consequência, comunicação entre os homens; a moeda, na verdade, iguala as coisas trocáveis, como uma certa medida que torna as coisas comensuradas. Manifesta, porém, o que foi dito por isto: que não poderá haver comunicação se não houver troca, a qual não haverá se não se constituir a igualdade nas coisas, e, se isto não houver, não haverá comensuração.

989. Depois, quando diz: ***segundo a verdade, na realidade*** etc., mostra por que modo os dinheiros medem. E diz que coisas tão diferentes é impossível comensurar segundo a verdade, isto é, segundo a propriedade das próprias coisas, mas por comparação com a necessidade dos homens podem suficientemente ser contidas sob uma só medida. Donde é preciso que haja um algo pelo qual todas estas coisas sejam medidas, o qual, na verdade, não mede por sua natureza, mas porque foi assim instituído entre os homens, donde também se chama moeda; a qual, na verdade, torna todas as coisas comensuradas na medida em que todas são medidas pela moeda.

990. Depois, quando diz ***a casa, em que A*** etc., manifesta em termos o que foi dito, dizendo: seja A uma casa que valha cinco minas, e B seja uma cama que valha uma mina, e assim a cama será, em valor, a quinta parte da casa; donde é manifesto quantas camas são iguais em valor a uma casa, a saber, cinco. E é manifesto que assim se fazia a troca antes que houvesse dinheiros: pois se davam cinco camas por uma casa; ora, nada difere que se deem cinco camas por uma casa ou aquilo que valem cinco camas.

991. Por fim, epilogando, conclui que foi dito o que é justo e o que é injusto.

Lição 10: A Ação Justa como Meio-Termo

> *Determinadas estas coisas, é manifesto que a operação justa é o meio entre fazer o que é injusto e padecer o injusto; pois isto é ter mais, aquilo, porém, é ter menos. [992]*
>
> *Ora, a justiça é meio não do mesmo modo que as virtudes precedentes. Mas porque é do meio, ao passo que a injustiça é dos extremos. [993]*
>
> *E, na verdade, a justiça é o hábito segundo o qual o justo é dito operativo, segundo a eleição, do que é justo, e distributivo tanto de si em relação a outro quanto de um em relação a outro. Não de modo que dê mais a si do que é eligível e menos ao próximo, e do nocivo ao contrário, mas o igual segundo a proporcionalidade; e semelhantemente também de um em relação a outro. [994]*
>
> *Não de modo que dê mais a si do que é eligível e menos ao próximo, e do nocivo ao contrário, mas o igual segundo a proporcionalidade; e semelhantemente também de um em relação a outro. Ora, a injustiça é o contrário do injusto; e isto é a superabundância e o defeito do útil ou do nocivo à parte do proporcional. Por isso a injustiça é superabundância e defeito, porque é da superabundância e do defeito: em si mesmo, na verdade, superabundância do que é absolutamente útil, e defeito do nocivo; nos outros, porém, o todo semelhantemente. Mas o que está à parte do proporcional acontece de qualquer modo. [996]*
>
> *Ora, das injustificações, uma, que é ter menos, é padecer o injusto; a outra, que é ter mais, é fazer o injusto. [997]*
>
> *Da justiça, pois, e da injustiça, qual seja a natureza de uma e de outra, seja dito segundo este modo; e semelhantemente também do justo e do injusto universalmente. [999]*

992. ***Determinadas estas coisas*** etc. Depois que o Filósofo mostrou como o justo é meio, aqui mostra como a justiça é meio.

E sobre isto faz três coisas:

primeiro propõe o que pretende;

segundo prova o proposto, ali: ***e, na verdade, a justiça*** etc.;

terceiro epiloga o que foi dito, ali: ***da justiça, pois*** etc.

Ora, porque os hábitos são conhecidos pelos atos, sobre o primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe como a operação da justiça é meio;

segundo, como a própria justiça é meio, ali: ***ora, a justiça é meio*** etc.

Diz, pois, primeiro que, do que foi determinado nas premissas, é manifesto que a operação justa, que é o ato da justiça, é meio entre fazer o injusto e padecer o injusto, dos quais um é ter mais do que lhe é devido, a saber, fazer o injusto, e o outro, a saber, padecer o injusto, é ter menos por isto que alguém é privado daquilo que lhe é devido; ora, o ato da justiça é fazer o igual, que é o meio entre o mais e o menos; donde manifestamente se segue das premissas que a operação justa é o meio entre fazer o injusto e padecer o injusto.

993. Depois, quando diz: ***ora, a justiça*** etc., mostra de que modo a justiça é meio. E diz que a justiça não é meio do mesmo modo que as outras virtudes morais, cada uma das quais é meio entre duas malícias, como a liberalidade, que é meio entre a avareza e a prodigalidade; mas a justiça não é meio entre duas malícias. Pode-se, porém, dizer meio efetivamente, na medida em que é constitutiva do meio, porque, a saber, seu ato é a operação justa, que é o meio entre fazer o injusto e padecer o injusto, dos quais dois somente um, a saber, fazer o injusto, pertence à malícia, isto é, à injustiça, que é dos extremos, na medida em que toma para si mais dos bens e menos dos males; mas padecer o injusto não pertence a nenhuma malícia, mas é antes uma pena.

994. Depois, quando diz: ***e, na verdade, a justiça*** etc., prova o que foi dito, a saber, que a justiça não é meio de duas malícias, como as outras virtudes morais.

E sobre isto faz duas coisas:

primeiro assume o que seja a justiça;

segundo acrescenta certas coisas para concluir o proposto, ali: ***ora, das injustificações*** etc.

Sobre o primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe o que seja a justiça;

segundo o que seja a injustiça, ali: ***ora, a injustiça*** etc.

Diz, pois, primeiro que a justiça é o hábito segundo o qual aquele que é justo é dito ser operativo do justo; e isto segundo a eleição, porque, como acima no segundo livro foi dito, a virtude moral é um hábito eletivo. Ora, isto que se diz operativo do justo pode referir-se à justiça diretiva das trocas, na qual mais aparece a razão da justiça por causa da igualdade da coisa; donde acrescenta

e distributivo, para compreender também a justiça distributiva, que consiste na igualdade de proporção.

995. Ora, alguém pode, segundo a eleição, operar o justo tanto nas trocas quanto nas distribuições, de dois modos:

de um modo, entre si e outro, e quanto a isto diz: *e de si* — a si — *em relação a outro*;

de outro modo, entre dois outros, o que pertence ao juiz ou ao árbitro, donde acrescenta *e de um em relação a outro*.

Ora, de que modo o justo opera o justo manifesta-o pela exclusão do contrário, acrescentando que não faz de tal modo que, das coisas eligíveis, por exemplo, riquezas e honras, confira mais a si e menos ao próximo; e das coisas nocivas, isto é, trabalhosas e penosas, ao contrário, mais ao próximo do que a si; mas igualmente segundo a proporção; e isto observa não somente entre si e outro, mas também entre dois outros.

996. Depois, quando diz: ***ora, a injustiça*** etc., propõe o que seja a injustiça. E diz que a injustiça, ao contrário, é o hábito operativo, segundo a eleição, do injusto; o que, na verdade, acontece na superabundância ou defeito das coisas úteis ou nocivas, que toma à parte da devida proporção. Por isso, assim como a justiça se diz meio porque é operativa do meio, assim também a injustiça se diz superabundância e defeito porque é produtora da superabundância e do defeito, de tal modo, na verdade, que o injusto atribui a si mesmo a superabundância das coisas que são absolutamente úteis, e o defeito das coisas nocivas; mas aos outros, semelhantemente, atribuem o todo, isto é, a superabundância e o defeito, mas não nas mesmas coisas, e sim o defeito das úteis e a superabundância das nocivas. Nem está determinado de que modo a injustiça abandona a devida proporção, isto é, quanto mais ou quanto menos do devido toma; mas fá-lo de qualquer modo que aconteça, isto é, conforme lhe ocorre.

997. Depois, quando diz: ***ora, das injustificações*** etc., acrescenta certas coisas necessárias para concluir o proposto. E diz que dupla é a injustificação: uma, na verdade, que consiste em ter menos dos bens, à qual se refere ter mais dos males, que é da mesma razão, e isto é padecer o injusto; a outra injustificação é ter mais nos bens e menos nos males, e isto é fazer o injusto.

998. Destas coisas, pois, pode-se argumentar assim: a fazer o injusto pertence à injustiça; mas ter menos nos bens ou mais nos males não é fazer o injusto, mas padecer o injusto; logo, isto não pertence à malícia da injustiça; ora, a justiça é o meio entre ter mais e ter menos, como acima foi estabelecido; logo, a justiça não é meio entre duas malícias.

999. Depois, quando diz: ***da justiça, pois*** etc., epiloga o que foi dito. E diz ter sido dito da justiça e da injustiça qual seja a natureza de uma e de outra, e semelhantemente do justo e do injusto em universal; pois alguns modos particulares do justo e do injusto determinará depois.

Lição 11: O Homem Injusto

> *Ora, porque quem faz o injusto pode ainda não ser injusto, quais são as injustificações fazendo as quais quem faz o injusto já é injusto segundo cada injustiça, por exemplo, ladrão ou adúltero ou salteador? Ou assim, na verdade, nada difere? Pois poderá, com efeito, unir-se a uma mulher sabendo com quem, mas não por princípio de eleição, e sim por paixão; faz, pois, o injusto, mas não é injusto, como nem é ladrão, embora tenha furtado, nem adúltero, embora tenha cometido adultério; e semelhantemente também nos outros casos. [1000]*
>
> *De que maneira, portanto, a reciprocidade se relaciona com o justo, já foi dito anteriormente. [1002]*
>
> *Não se deve, porém, ignorar que o que se busca é tanto o justo absolutamente quanto o justo político. [1003]*
>
> *Ora, este consiste na comunidade de vida ordenada à autossuficiência por si mesma, entre homens livres e iguais, seja segundo a proporcionalidade, seja segundo o número. [1004]*
>
> *Por isso, entre aqueles em quem isto não existe, não há entre si o justo político, mas um certo justo segundo semelhança. [1006]*
>
> *Pois há justo entre aqueles para os quais também existe lei em relação a si mesmos. E há lei entre aqueles em quem há injustiça, pois a punição é o juízo do justo e do injusto; e entre aqueles em quem há injustiça, também há o cometer injustiça, mas nem em todos os que cometem injustiça há injustiça. E isto consiste em atribuir a si mesmo mais dos bens absolutamente, e menos dos males absolutamente. [1007]*
>
> *Por isso não permitimos que governe o homem, mas a razão, pois o homem faz isto para si mesmo e se torna tirano. Ora, o governante é guardião do justo; e, se do justo, também do igual. [1009]*
>
> *E, porque nada de mais parece caber a ele mesmo, se de fato é justo, pois não atribui a si mais do bem absolutamente, se não lhe é proporcional, por isso trabalha para outro. E por causa disto dizem que a justiça é um bem alheio, como também foi dito anteriormente. [1010]*
>
> *Portanto, deve-se dar-lhe uma certa recompensa, a saber, a honra e a glória; aqueles a quem estas coisas não bastam, esses se tornam tiranos. [1011]*

> *Ora, o justo do senhor e o justo do pai não são o mesmo que estes, mas semelhantes. [1012]*
>
> *Pois não há injustiça em relação àquilo que é seu absolutamente; a posse, porém, e o filho, até que tenha certa idade e se separe, são como uma parte dele mesmo. Ora, ninguém escolhe prejudicar a si mesmo; por isso não há injustiça em relação a si mesmo. Logo, não há injusto. [1013]*
>
> *Nem há aqui o justo político, pois este era segundo a lei e existia entre aqueles nos quais era natural haver lei; ora, estes eram aqueles em quem existe igualdade quanto ao governar e ao ser governado. [1014]*
>
> *Por isso, há mais justo em relação à esposa do que em relação aos filhos e às posses. Pois este é o justo econômico; e este também é diferente do político. [1015]*

1000. ***Porque, entretanto, aquele que comete injustiça*** etc. Depois que o Filósofo tratou da justiça, do justo e de seus opostos absolutamente, aqui os trata por comparação ao sujeito, mostrando, a saber, de que modo alguém, cometendo injustiça, se torna injusto.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, determina a verdade;

segundo, levanta algumas dúvidas acerca do que foi previamente determinado, em: ***alguém, porém, poderá duvidar*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro, levanta a questão;

segundo, interpõe algumas coisas que são necessárias à solução da questão, em: ***não se deve, porém, ignorar*** etc.;

terceiro, resolve a questão, em: ***existindo, porém, o justo*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, levanta a questão pretendida;

segundo, mostra que uma certa outra questão já havia sido determinada anteriormente, em: ***de que maneira, portanto, se relaciona*** etc.

Diz, portanto, primeiro que acontece que alguém que faz alguma coisa injusta ainda não seja injusto, e por isso deve-se investigar quais injustificações, isto é, quais operações dos injustos, é preciso que existam para que aquele que faz coisas injustas já seja injusto em cada espécie de

injustiça, por exemplo, de furto, de adultério ou de roubo. Ou pode-se dizer, deixando de lado o que foi dito, que assim de fato nada difere, isto é, que nada difere quanto a que o homem seja injusto segundo quaisquer operações pelas quais faça coisas injustas.

1001. Perguntou-se, porém, segundo quais injustificações, porque de muitos modos acontece que alguém faça algo injusto, pois acontece que alguém se una a uma mulher que é esposa de outro, não ignorando a pessoa, o que tornaria o ato involuntário, mas sabendo com quem se une, e todavia não fazendo isto por escolha, mas por paixão; tal, portanto, faz de fato uma coisa injusta, mas todavia não parece ser injusto, porque não age por escolha; assim como também em particular podemos dizer que alguém não é ladrão embora tenha furtado, porque não o fez por escolha, e semelhantemente não é adúltero embora tenha adulterado, e a mesma razão vale nos demais casos.

1002. Em seguida, quando diz: ***de que maneira, portanto*** etc., mostra que uma certa dúvida já foi resolvida, a saber, de que modo a reciprocidade se relaciona com o justo, sobre o que se falou anteriormente.

1003. Depois, quando diz: ***não se deve, porém, ignorar*** etc., interpõe algumas coisas que são necessárias à solução da questão proposta.

E primeiro, o que é o justo absolutamente;

segundo, o que é a justificação, em: ***difere, porém, a injustificação*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, diz de que trata sua intenção;

segundo, desenvolve o proposto, em: ***ora, este consiste*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, para o esclarecimento da questão na qual se busca por qual operação alguém, fazendo o justo ou o injusto, seja justo ou injusto, é preciso não ignorar que o justo sobre o qual agora se busca é o justo absolutamente, que é o justo político.

1004. Em seguida, quando diz: ***ora, este consiste*** etc., desenvolve o proposto.

E primeiro mostra o que é o justo político;

segundo, o divide, em: ***ora, do justo político*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende, a saber, o que é o justo político;

segundo, manifesta o proposto, em: ***pois há justo entre aqueles*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra o que é o justo político;

segundo, conclui que há certos outros justos diferentes deste, em: ***por isso, entre aqueles*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o justo político consiste numa certa comunidade de vida que é ordenada a que haja autossuficiência por si mesma daquilo que pertence à vida humana; e tal é a comunidade da cidade, na qual devem encontrar-se todas as coisas que bastam à vida humana. Ora, este justo consiste entre os livres, mas não entre os escravos, porque dos senhores para com os escravos não há justo político, mas justo dominativo, como se dirá adiante; consiste também o justo político entre pessoas iguais, isto é, das quais uma não está subordinada à outra por ordem natural ou civil, como o filho ao pai, entre os quais, como se dirá adiante, não há justo político, mas paterno;

1005. ora, este justo político ou é segundo a proporcionalidade, isto é, segundo a igualdade de proporção, quanto à justiça distributiva, ou segundo o número, isto é, segundo a igualdade de quantidade numérica, quanto à justiça comutativa.

1006. Em seguida, quando diz: ***por isso, entre aqueles*** etc., conclui que há certos outros justos diferentes do sobredito, dizendo que, visto que o justo político consiste entre os livres e iguais, em quaisquer que não existe isto, a saber, que sejam livres e iguais, entre esses não há entre si o justo político, que é o justo absolutamente, mas um certo justo, isto é, o dominativo ou o paterno, que é o justo sob certo aspecto, enquanto tem alguma semelhança com o justo político.

1007. Depois, quando diz: ***pois há justo, entre aqueles*** etc., manifesta o que foi dito.

E primeiro quanto ao justo político, que é o justo absolutamente;

segundo, quanto ao justo dominativo ou paterno, que é o justo sob certo aspecto, em: ***ora, o justo do senhor*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, manifesta o que foi dito, a saber, que o justo político está entre os livres e iguais;

em segundo lugar, extrai alguns corolários do que foi dito, ali: ***por isso não permitimos*** etc.

Diz, portanto, primeiro que se disse que o justo político existe entre os livres e iguais porque, sendo o justo político determinado pela lei, é necessário que esteja naqueles para os quais a lei é dada; ora, a lei não é dada principalmente para os servos, que são contidos pelos senhores, nem para os filhos, que são contidos pelos pais, mas para os livres e iguais; por isso, entre tais existe o justo político. E que o justo político esteja naqueles para os quais a lei é dada, torna-se manifesto pelo fato de que a justiça e a injustiça estão nos mesmos; ora, a lei se estende àqueles nos quais pode haver injustiça, o que fica claro pelo fato de que a punição, que se faz segundo a lei, nada mais é que um juízo sobre o justo e o injusto.

1008. E, do fato de que a lei existe entre aqueles nos quais há injustiça, segue-se que exista entre aqueles nos quais há o injusto e, por consequência, entre aqueles nos quais há o justo, porque, em

quaisquer nos quais há injustiça, neles se encontra o praticar o injusto, mas não se converte: pois se disse no segundo livro que acontece alguém praticar ações virtuosas sem virtude e, do mesmo modo, ações viciosas sem o hábito do vício. Ora, esse injusto nada mais é que o fato de alguém atribuir a si mesmo mais daquelas coisas que são simples e absolutamente boas, como são as riquezas e as honras, e menos daquelas que são simples e absolutamente más, como são as contrárias das precedentes.

1009. Em seguida, quando diz: ***por isso não permitimos*** etc., extrai três corolários do que foi dito.

E primeiro diz que, porque é injusto que alguém atribua a si mais dos bens e menos dos males, daí resulta que, no reto governo da multidão, não permitimos que os homens dominem, isto é, segundo a vontade e as paixões humanas, mas que domine a razão, isto é, a lei que é ditame da razão, ou o homem que aja segundo a razão, porque, se o governante seguir as paixões humanas, fará isto para si, a saber, que receberá mais dos bens e menos dos males, e assim se tornará tirano, sendo isto contrário à noção de governante. Pois para isso foi instituído o governante: para guardar a justiça e, por consequência, a igualdade, que ele transgride quando usurpa para si mais dos bens e menos dos males.

1010. O segundo corolário ele o põe ali: ***ora, porque nada para si*** etc. E diz que, porque o governante, se for justo, não atribui a si mais das coisas simplesmente boas do que aos outros, a não ser talvez segundo a devida proporção da justiça distributiva, daí resulta que o governante não trabalha para a sua própria utilidade, mas para a dos outros. E por isso se disse acima que a justiça legal, segundo a qual o governante governa a multidão, é um bem alheio.

1011. O terceiro corolário ele o põe ali: ***portanto, a recompensa*** etc. Pois é manifesto que cada um deve dar recompensa àquele que trabalha por ele; porque, então, o governante trabalha pela multidão, deve-lhe ser dada uma recompensa pela multidão, a saber, a honra e a glória, que são os maiores dos bens que podem ser dados pelos homens; se, porém, houver alguns governantes aos quais estas coisas não bastem como recompensa, mas busquem lucros, esses se tornam injustos e tiranos. Acima, porém, desta recompensa dada pelos homens, os bons governantes esperam a recompensa de Deus.

1012. Em seguida, quando diz: ***ora, o justo do senhor*** etc., torna manifesto o que foi dito acima acerca daquilo que não é justo absolutamente, mas por semelhança.

E primeiro quanto ao justo do senhor e ao paterno;

em segundo lugar, quanto ao justo que é do marido em relação à esposa, ali: ***por isso mais*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro propõe o que pretende. E diz que o justo do senhor, que é do senhor em relação ao servo, e o paterno, que é do pai em relação ao filho, não é o mesmo que aqueles justos que são políticos, mas tem alguma semelhança com eles, na medida em que, de algum modo, é em relação a outro.

1013. Em segundo lugar, ali: ***pois não há injustiça*** etc., mostra o que foi dito, quanto a isto: que o justo do senhor ou paterno não é justo absolutamente. Pois é manifesto que não pode haver, absolutamente, injustiça do homem em relação àquelas coisas que são suas, assim como tampouco justiça, porque uma e outra são em relação a outro; mas o servo é do senhor como uma posse, e o filho, enquanto é pelícon, isto é, grande, e ainda não se separou do pai pela emancipação, é como que uma certa parte do pai. E que não haja injustiça em relação a si mesmo, fica claro pelo fato de que ninguém escolhe prejudicar a si mesmo. Por isso fica claro que, falando absolutamente, não há justo ou injusto em relação ao filho ou ao servo.

1014. Em terceiro lugar, ali: ***nem o justo político*** etc., mostra que o justo do senhor e o paterno, ainda que fosse justo absolutamente, não seria justo político, porque o justo político é segundo a lei e está naqueles em quem, por natureza, deve haver lei; e de tal índole são aqueles a quem compete a igualdade quanto a isto, que é o governar e o ser governado, de tal modo que um deles não se submete ao outro como o servo se submete ao senhor e o filho ao pai; por isso, entre estes não há o justo político.

1015. Em seguida, quando diz: ***por isso mais*** etc., trata do justo conjugal. E diz que, porque a esposa está menos submetida ao marido do que o servo ao senhor ou o filho ao pai, por isso tem mais da noção de justo aquilo que é do marido em relação à esposa do que aquilo que é do pai em relação aos gerados, isto é, os filhos, e do senhor em relação às posses, isto é, os servos. Pois o justo que é do marido em relação à esposa é econômico, porque o marido preside na casa como o governante na cidade; contudo, esse justo econômico é diverso do político, assim como a casa é diversa da cidade.

Lição 12: Uma Divisão da Justiça Política

> *Ora, do justo político uma parte é natural, outra porém é legal. [1016]*
>
> *É natural aquilo que em toda parte tem a mesma força, e não depende de parecer ou não. [1018]*
>
> *É legal, porém, aquilo que, no princípio, em nada difere ser assim ou de outro modo, mas, quando é estabelecido, difere, por exemplo, resgatar por uma mina ou sacrificar uma cabra, mas não duas ovelhas. Ainda, tudo aquilo que se estabelece por lei em casos singulares, por exemplo, sacrificar a Brásidas. E as sentenças. [1020]*
>
> *Ora, parece a alguns que tudo é de tal índole, porque o que é por natureza é imóvel e em toda parte tem a mesma força, tal como o fogo arde tanto aqui como na Pérsia, mas veem que as coisas justas são mutáveis. [1025]*
>
> *Isto, porém, não é assim, mas é de tal modo que, embora entre os deuses de nenhuma maneira seja de outro jeito, entre nós há certamente algo por natureza, contudo tudo é mutável; mas há, ainda assim, isto por natureza e aquilo não por natureza. [1026]*
>
> *Ora, que espécie das coisas contingentes é por natureza e capaz de ser de outro modo, e qual não o é, mas é legal e por convenção, se ambas são igualmente mutáveis? [1027]*
>
> *É manifesto que também nas outras coisas se ajusta a mesma determinação; pois, por natureza, a mão direita é melhor, ainda que aconteça alguns tornarem-se ambidestros. [1028]*
>
> *Ora, as coisas que são justas segundo a convenção e a utilidade são semelhantes às medidas. Pois as medidas do vinho e do trigo não são iguais em toda parte, mas onde se compram são maiores, e onde se vendem são menores. Do mesmo modo, também as coisas justas não naturais, mas humanas, não são as mesmas em toda parte, porque tampouco a forma de governo o é, mas uma só é, em toda parte, ótima segundo a natureza. [1030]*

> *Ora, cada uma das coisas justas e legais se comporta como os universais em relação aos singulares; pois as ações realizadas são muitas, mas cada uma daquelas é uma, pois é universal. [1031]*
>
> *Ora, diferem a ação injusta e o injusto, e a ação justa e o justo; o injusto, com efeito, é injusto por natureza ou por ordenação, mas essa mesma coisa, quando é praticada, é uma ação injusta, e antes de ser praticada, de modo algum, mas é o injusto. [1032]*
>
> *Do mesmo modo também a ação justa. Ora, chama-se mais comumente diceopragma o praticar uma coisa justa, mas a ação justa é a correção da ação injusta. Segundo cada uma delas, quais e quantas espécies e quais existem, deve-se ver depois. [1033]*

1016. ***Ora, do justo político*** etc. Depois que o Filósofo mostrou qual seja o justo político, que é o justo absolutamente, aqui põe a divisão desse justo político.

E primeiro divide o justo político em espécies;

em segundo lugar, toca na divisão desse justo em indivíduos, ali: ***ora, das coisas justas e legais*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro propõe a divisão;

em segundo lugar expõe-na, ali: ***é natural*** etc.;

em terceiro lugar exclui um erro contra a divisão precedente, ali: ***ora, parece a alguns*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o justo político se divide em dois, um dos quais é o justo natural, e o outro o justo legal. Esta é a mesma divisão que a divisão que os juristas põem, a saber, que do direito uma parte é natural, outra é positiva; pois eles chamam de direito aquilo mesmo que Aristóteles chama de justo, e Isidoro diz também no livro das Etimologias que se diz direito como que justo. Parece, porém, haver contrariedade quanto a isto, que o político é o mesmo que o civil; e assim aquilo que no Filósofo se põe como dividido, nos juristas parece pôr-se como dividente, pois eles põem o direito civil como parte do direito positivo.

1017. Mas deve-se atentar para o fato de que o político ou civil se toma de um modo aqui no Filósofo e de outro nos juristas; pois o Filósofo aqui denomina o justo político ou civil a partir do uso, isto é, daquele que os cidadãos usam; os juristas, porém, denominam o direito político ou civil a partir da causa, a saber, aquilo que alguma cidade constituiu para si; e por isso convenientemente aqui é denominado pelo Filósofo legal, isto é, posto pela lei, aquilo que eles também chamam positivo; e convenientemente o justo político se divide por estes dois, pois os cidadãos usam do justo tanto daquilo que a natureza incutiu na mente humana quanto daquilo que

é posto pela lei.

1018. Em seguida, quando diz: ***é natural*** etc., torna manifestos os membros da divisão precedente.

E primeiro torna manifesto o justo natural de dois modos.

De um modo segundo o efeito ou a força, dizendo que o justo natural é aquilo que tem em toda parte a mesma potência, isto é, força, para induzir ao bem e afastar do mal; o que acontece pelo fato de que a natureza, que é a causa desse justo, é a mesma em toda parte entre todos, ao passo que o justo que provém da instituição de alguma cidade ou governante só tem força entre aqueles que estão submetidos à jurisdição daquela cidade ou governante.

De outro modo torna manifesto esse justo segundo a causa, quando diz que o justo natural não consiste em parecer ou não parecer, isto é, não se origina de alguma opinião humana, mas da natureza. Pois, assim como nas coisas especulativas há certas coisas naturalmente conhecidas, como os princípios indemonstráveis e os que lhes são próximos, e outras encontradas pelo estudo dos homens, assim também nas coisas práticas há certos princípios naturalmente conhecidos, como que princípios indemonstráveis e os que lhes são próximos, tais como que o mal deve ser evitado, que a ninguém se deve prejudicar injustamente, que não se deve furtar e coisas semelhantes; outras, porém, são excogitadas pela indústria dos homens, as quais aqui se dizem justos legais.

1019. Ora, deve-se considerar que o justo natural é aquilo para o qual a natureza inclina o homem.

Ora, considera-se no homem uma dupla natureza;

uma, na medida em que é animal, que é comum a ele e aos outros animais;

outra, porém, é a natureza do homem que lhe é própria enquanto é homem, isto é, na medida em que, segundo a razão, discerne o torpe e o honesto.

Os juristas, porém, chamam de direito natural somente aquilo que decorre da inclinação da natureza comum ao homem e aos outros animais, como a união do macho e da fêmea, a educação dos gerados e outras coisas semelhantes; ao passo que aquele direito que decorre da inclinação própria da natureza humana, isto é, na medida em que o homem é animal racional, chamam de direito das gentes, porque dele todas as gentes fazem uso, como que os pactos devem ser observados, que os legados estão seguros mesmo entre os inimigos, e outras coisas semelhantes. Um e outro destes, porém, compreende-se sob o justo natural, tal como aqui é tomado pelo Filósofo.

1020. Em segundo lugar, ali: ***é legal, porém*** etc., torna manifesto o justo legal. E parece pôr três diferenças desse justo.

A primeira delas é quando algo é posto por lei universal ou comumente; e quanto a isto diz que se chama justo legal aquilo que, no princípio, isto é, antes de ser estabelecido por lei, em nada difere se seja feito assim ou de outro modo, mas, quando já é posto, isto é, estabelecido por lei, então

difere, porque observar isto é justo, e transgredi-lo é injusto; assim como em alguma cidade se estabeleceu que o cativo seja resgatado por uma mina, isto é, por algum preço certo, e que se sacrifique uma cabra, mas não que se sacrifiquem duas ovelhas.

1021. Outra diferença do justo legal, porém, é segundo a qual algo se estabelece por lei em algum caso singular; por exemplo, quando a cidade ou o governante concede a alguma pessoa algum privilégio, o que se chama lei privada: e quanto a isto diz que ainda são justos legais não somente aqueles que são estabelecidos comumente, mas quaisquer coisas que os homens põem como lei em alguns casos singulares; assim como em certa cidade se estabeleceu que se sacrificasse a uma certa mulher, de nome Brásida, que trouxera grande utilidade à cidade.

1022. A terceira diferença do justo legal é enquanto as sentenças dadas pelos juízes se dizem certos justos legais; e quanto a isto acrescenta que também as sentenças são justos legais.

1023. Ora, aqui deve-se considerar que o justo legal ou positivo se origina sempre do natural, como diz Túlio em sua Retórica. Contudo, algo pode originar-se do direito natural de dois modos.

De um modo, como a conclusão a partir dos princípios, e assim o direito positivo ou legal não pode originar-se do direito natural; pois, existindo as premissas, é necessário que exista a conclusão; mas, como o justo natural é sempre e em toda parte, conforme se disse, isto não convém ao justo legal ou positivo; e por isso é necessário que tudo o que segue do justo natural quase como conclusão seja justo natural; assim como, do fato de que a ninguém se deve prejudicar injustamente, segue que não se deve furtar, o que igualmente pertence ao direito natural.

De outro modo, algo se origina do justo natural por modo de determinação, e assim todos os justos positivos ou legais se originam do justo natural; assim como é justo natural que o ladrão seja punido, mas que seja punido também com tal ou tal pena, isto é estabelecido pela lei.

1024. Deve-se também notar que o justo legal se origina do natural de duas maneiras segundo o modo antes referido:

de um modo, com mistura,

de outro modo, sem mistura de algum erro humano,

e isto também demonstram os exemplos de Aristóteles; pois é naturalmente justo que se socorra ao cidadão oprimido não por sua própria culpa e, por conseguinte, que o cativo seja resgatado, mas a taxação do preço, que pertence ao justo legal, procede do referido justo natural sem nenhum erro; é também justo natural que se preste honra ao benfeitor, mas que se preste honra divina a um homem provém de erro humano, e tal é que se ofereça sacrifício a Brásidas. Os justos sentenciais, por sua vez, são aplicações dos justos legais a fatos particulares.

1025. Em seguida, quando diz: ***parece, porém*** etc., exclui um erro contra a referida divisão.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, propõe o erro com a sua razão;

segundo, resolve-o, ali: ***isto, porém, não é*** etc.;

terceiro, levanta uma questão surgida da solução.

Diz, portanto, primeiro que a alguns pareceu que todos os justos são tais, isto é, estabelecidos pela lei, de modo que nada seja justo natural. Esta foi, na verdade, a opinião dos cirenaicos, seguidores de Aristipo, o socrático. E moviam-se por tal razão: porque aquilo que é segundo a natureza é imutável e, onde quer que esteja, tem a mesma virtude, como é evidente no fogo, que arde tanto na Grécia como na Pérsia, o que não parece ser verdadeiro a respeito dos justos, porque todos os justos parecem por vezes ser mudados: pois nada parece ser mais justo do que devolver o depósito a quem o depositou, e todavia não se deve devolver o depósito a um furioso que reclama a espada, ou a um traidor da pátria que reclama dinheiro para armas; assim, portanto, parece que nada é naturalmente justo.

1026. Em seguida, quando diz: ***isto, porém, não é*** etc., apresenta a solução. E diz que aquilo que se disse, que as coisas naturais são imutáveis, não se comporta assim universalmente, mas é verdadeiro de algum modo, porque a natureza das coisas divinas de modo algum se comporta de outra maneira, por exemplo, das substâncias separadas e dos corpos celestes, que os antigos chamavam deuses. Mas entre nós, homens, que estamos entre as coisas corruptíveis, há algo segundo a natureza, e todavia tudo o que há em nós é mutável, seja por si, seja por acidente; não obstante, porém, há em nós algo natural, como ter pés, e algo não natural, como ter uma túnica, e assim também, embora todas as coisas que entre nós são justas de algum modo se mudem, não obstante algumas delas são naturalmente justas.

1027. Em seguida, quando diz: ***que espécie, porém, por natureza*** etc., levanta uma dúvida surgida da solução precedente.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, propõe a questão;

segundo, resolve-a, ali: ***é manifesto também nas outras*** etc.

Primeiro, portanto, propõe tal questão: pois, se todos os justos humanos são mutáveis, resta a questão, entre aquelas coisas que podem comportar-se de outra maneira, de que espécie seja o justo segundo a natureza e de que espécie o não segundo a natureza, mas segundo a posição da lei e ao arbítrio dos homens, visto que ambos são semelhantemente mutáveis.

1028. Em seguida, quando diz: ***é manifesto também nas outras*** etc., resolve a referida questão.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, mostra de que modo os justos naturais são mutáveis;

segundo, de que modo os justos legais, ali: ***aquelas coisas, porém, que segundo a composição*** etc.

Diz, portanto, primeiro ser manifesto que também nas outras coisas naturais que estão entre nós convém a mesma determinação que nas naturalmente justas; pois aquelas coisas que são naturais entre nós comportam-se do mesmo modo na maioria dos casos, mas na minoria falham, assim como é natural que a parte direita seja mais vigorosa do que a esquerda, e isto na maioria dos casos tem verdade, e todavia acontece que na minoria alguns se tornam ambidestros, os quais têm a mão esquerda tão forte quanto a direita; assim também aquelas coisas que são naturalmente justas, por exemplo, que o depósito deve ser devolvido, na maioria dos casos deve observar-se, mas na minoria muda-se.

1029. Deve-se, todavia, notar que, porque também as razões das coisas mutáveis são imutáveis, se algo nos é natural quase pertencente à própria razão do homem, de modo algum se muda, por exemplo, que o homem é animal; mas aquelas coisas que decorrem da natureza, por exemplo, as disposições, as ações e os movimentos, mudam-se na minoria dos casos; e semelhantemente também aquelas coisas que pertencem à própria razão da justiça de modo algum podem mudar-se, por exemplo, que não se deve furtar, o que é fazer coisa injusta; mas aquelas que decorrem mudam-se na menor parte.

1030. Em seguida, quando diz: ***aquelas coisas, porém, que segundo a composição*** etc., mostra de que modo os justos legais são mutáveis indiferentemente. E diz que aquelas coisas que são justas segundo a composição e a conveniência, isto é, segundo o que é convencionado entre os homens em vista de alguma utilidade, são semelhantes às medidas das coisas venais, por exemplo, do vinho e do trigo. (Pois não são em toda parte iguais as medidas do vinho e do trigo,) mas onde se compram por causa da maior abundância são maiores, onde, porém, se vendem por causa da menor abundância são menores. Assim também os justos que não são naturais, mas estabelecidos pelos homens, não são os mesmos em toda parte, como não em toda parte se impõe a mesma pena ao ladrão. E a razão disto é que não é a mesma em toda parte a urbanidade ou a organização política; pois todas as leis se estabelecem segundo o que convém ao fim da organização política, mas todavia só uma é a melhor organização política segundo a natureza, onde quer que esteja.

1031. Em seguida, quando diz: ***dos justos, porém*** etc., trata da divisão do justo em particulares. E diz que cada um dos justos naturais e também legais se comporta em relação às coisas humanas como o universal em relação aos singulares, porque aquelas coisas que se operam segundo a justiça são muitas, mas cada um dos justos é um, quase como certo universal, assim como isto, que o depósito deve ser devolvido, é um só que se comporta em relação a muitas pessoas e a muitas coisas.

1032. Em seguida, quando diz: ***difere, porém*** etc., mostra o que é a ação justa.

E primeiro, o que é a ação injusta;

segundo, o que é a ação justa, ali: ***semelhantemente, porém, também a ação justa*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a ação injusta e o injusto diferem, porque o injusto é alguma coisa que é contra a justiça, seja segundo a natureza, seja segundo a ordenação humana, como o furto, mas quando alguém opera isto, por exemplo, furtando, isto se chama ação injusta, quase como

execução da injustiça; mas antes que alguém opere isto, não se chama ação injusta, mas injusto.

1033. Em seguida, quando diz: ***semelhantemente, porém*** etc., mostra o que é a ação justa. E diz que semelhantemente há ação justa quando alguém opera o justo que é por natureza ou por ordem da lei. Mas entre os gregos a operação do justo em geral chama-se antes ***dikaiopragma***, isto é, operação do justo, ao passo que ação justa não parece dizer-se qualquer operação do justo, mas somente quando alguém corrige as ações injustas, isto é, reduzindo aquilo que é injusto à justiça.

1034. Por último, porém, diz que quais, e quantas, e quais sejam as espécies do justo segundo cada um dos justos, isto é, o natural e o legal, deve-se ver depois, isto é, na Política.

Lição 13: Ações que Tornam um Homem Justo ou Injusto

> *Ora, sendo os justos e os injustos tais como foram ditos, alguém faz coisa injusta e opera o justo quando opera essas coisas voluntariamente; quando, porém, involuntariamente, nem faz coisa injusta nem opera o justo, a não ser por acidente; pois operam aquilo a que por acidente acontece ser justo ou injusto. Ora, a ação justa e a dikaiopragma determinam-se pelo voluntário e pelo involuntário; pois, quando é voluntária, é censurada; e ao mesmo tempo há então também ação injusta. Por isso, haverá algo injusto, mas de modo algum ação injusta, se não estiver presente o voluntário. [1035]*
>
> *Chamo, porém, voluntário, conforme antes se disse, aquilo que, das coisas que estão em seu poder, alguém opera sabendo e não ignorando nem a quem, nem com que, nem por causa de quê, por exemplo, a quem golpeia, e com que, e em vista de quê, e cada uma dessas coisas não por acidente. Nem por violência, como se alguém, tomando a mão dele, golpeia outro, não o querendo, porém; pois não está nele. Ora, acontece que o golpeado seja o pai, e a este alguém, na verdade, conhece que é homem ou algum dos presentes, mas que é pai, ignora; semelhantemente, porém, determine-se tal coisa também naquilo em vista de quê e a respeito de toda a operação. Aquilo que é ignorado, ou não ignorado, mas não estando em seu poder, ou por violência, é involuntário. Pois muitas coisas que existem também por natureza, sabendo, tanto fazemos como padecemos, das quais nenhuma é voluntária nem involuntária, por exemplo, envelhecer ou morrer. [1037]*
>
> *Ora, há semelhantemente nos injustos e nos justos também aquilo que é por acidente. Pois, se alguém devolve o penhor não o querendo e por causa do temor, não se deve dizer que opera coisas justas nem que pratica a ação justa, a não ser por acidente. Semelhantemente, porém, também de quem, coagido e não o querendo, não devolve o penhor, deve-se dizer que por acidente faz coisa injusta e opera coisas injustas. [1039]*
>
> *Ora, das coisas voluntárias, umas operamos preferindo-as previamente, outras não as preferindo previamente. Preferindo-as previamente, tudo quanto deliberamos de antemão; não elegíveis, tudo quanto se faz sem prévia deliberação. [1040]*

> *Existindo, pois, três danos daqueles que ocorrem nas relações, aqueles que se fazem com ignorância são pecados quando alguém operou isto não tendo considerado nem a quem, nem o quê, nem com que, nem em vista de quê. Pois considerou não arremessar, ou não isto, ou não a este, ou não em vista disto, mas aconteceu não aquilo em vista do qual considerou, por exemplo, não para ferir, mas para tocar, ou não a quem, ou não do modo. Quando, pois, o dano se faz fora do cálculo previsto, é infortúnio; quando, porém, não fora do cálculo, mas sem malícia, é falta; pois peca quando o princípio da causa está nele mesmo, mas sofre infortúnio quando está fora. [1041]*
>
> *Quando, porém, sabendo, mas não deliberando previamente, é ação injusta, por exemplo, tudo quanto por causa da ira e de outras paixões quaisquer, necessárias ou naturais, acontece aos homens. Pois estes, causando dano e pecando, fazem, na verdade, coisa injusta e são ações injustas, não são, todavia, por isso injustos nem maus, pois o dano não é por malícia. [1044]*
>
> *Quando, porém, é por escolha, é injusto e mau. [1045]*
>
> *Por isso, com razão as coisas que provêm da ira se julgam não provir de premeditação. Pois não é quem faz algo por ira que começa, mas quem provoca à ira. [1046]*
>
> *Além disso, nem se duvida sobre se se fez ou não, mas sobre o justo. Pois manifesta é a injustiça, quando há ira. Pois não se duvida sobre se se fez, como nas transações, das quais é necessário que uma seja má, se não a operam por esquecimento. Mas, confessando a coisa, duvidam sobre de que modo é injusto; ao passo que aqueles que armam ciladas não a ignoram; por isso este julga sofrer injustiça, mas aquele não. [1047]*
>
> *Se, porém, causa dano por escolha, faz coisa injusta. E, segundo estas ações injustas, aquele que faz coisa injusta é injusto, quando é fora do proporcional ou fora do igual. Semelhantemente, porém, também é justo quando, preferindo previamente, opera o justo; mas opera o justo se somente o opera querendo. [1048]*
>
> *Ora, das coisas involuntárias, umas são veniais, outras não veniais. Pois tudo quanto se peca não só ignorando, mas por causa da ignorância, é venial; tudo quanto, porém, não por causa da ignorância, mas ignorando, contudo por causa de uma paixão nem natural nem humana, não é venial. [1049]*

1035. ***Ora, sendo os justos*** etc. Depois que o filósofo mostrou o que é o justo absolutamente e o que é a ação justa e a ação injusta, aqui já resolve a questão que antes havia levantado, isto é, segundo quais ações justas ou injustas alguém é justo ou injusto. E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, mostra o propósito;

segundo, introduz certa divisão para manifestação do que foi dito, ali: ***das coisas involuntárias, umas*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra quando há justo ou injusto sem que haja ação justa ou ação injusta;

segundo, mostra quando há ação justa ou ação injusta sem que aquele que opera seja justo ou injusto, ali: ***das coisas voluntárias, porém*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, expõe seu propósito;

segundo, esclarece algo que havia dito, ali: ***digo, porém, que o voluntário*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, uma vez que o justo e o injusto são tais como se disse acima, então alguém pratica o injusto de modo que haja uma ação injusta e realiza o justo de modo que haja uma ação justa, ou dikaiopragma, quando alguém pratica essas mesmas coisas, a saber, o justo ou o injusto, querendo; mas quando alguém as pratica sem querer, não há aí praticar o injusto ou realizar o justo, a não ser talvez por acidente, isto é, na medida em que acontece, à revelia da intenção de quem age, que aquilo que se faz seja justo ou injusto;

1036. De fato, dizemos fazer por si, e não por acidente, aquilo que temos a intenção de fazer. Ora, nada se especifica por aquilo que é por acidente, mas somente por aquilo que é por si, e por isso a ação justa e o dikaiopragma, isto é, a operação do justo, e igualmente a ação injusta, se determinam pelo voluntário e pelo involuntário, de tal modo que, quando algo é voluntário, alguém é louvado ou censurado. Donde é manifesto que, da parte daquilo que é feito, haverá algo injusto, mas não haverá uma ação injusta quanto à espécie da operação, se não houver o voluntário da parte de quem age; e a mesma razão vale para a ação justa.

1037. Em seguida, quando diz: ***digo, porém, que o voluntário*** etc., esclarece algumas coisas que foram ditas, a saber, o que é o voluntário e o que é o involuntário.

E quanto a isto faz duas coisas:

primeiro, esclarece seu propósito;

segundo, mostra que o esclarecimento precedente convém tanto ao que diz respeito ao justo quanto ao injusto, ali: ***e é do mesmo modo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o voluntário, como se disse no terceiro livro, se diz existir quando alguém pratica algo daquilo que está em seu poder, sabendo e não ignorando nem a respeito de quem age, nem com que instrumento, nem tampouco em vista de que faz isto; por exemplo, que saiba a quem golpeia, com que golpeia, como instrumento, e em vista de quê, e que saiba cada uma dessas coisas por si e não por acidente. Requer-se também, para que haja voluntário, que não seja por violência; por exemplo, se alguém toma a mão de outrem por violência e com ela golpeia

um terceiro, aquele de quem é a mão não faz isto voluntariamente, porque não estava em seu poder evitá-lo, mas é coagido.

1038. Expõe, por conseguinte, como algo se conhece por acidente: pode acontecer, com efeito, que aquele que é golpeado por alguém seja seu pai; ora, aquele que golpeia conhece de fato que o golpeado é um homem ou alguém dos presentes, mas ignora que ele seja seu pai, e assim conhece o pai por acidente, na medida em que conhece aquele a quem acontece ser pai; e, como se disse da parte daquele que ele golpeia, do mesmo modo se deve determinar também da parte do fim em vista do qual e a respeito de toda a operação, isto é, a respeito de todas as circunstâncias da operação. E, a partir do que se disse sobre o que é o voluntário, pode-se saber o que é o involuntário, porque, se algo for ignorado ou, cessando a ignorância, não estiver no poder de quem age, ou ainda mais se se fizer por violência, isto será involuntário. E por isso se acrescentou por violência, porque muitas coisas que não estão em nós não são involuntárias; pois muitas são as coisas naturais que fazemos e sofremos sabendo, por exemplo, envelhecer ou morrer, das quais, contudo, nenhuma é voluntária ou involuntária, porque cada uma delas se refere àquilo que não é natural estar em nós; mas se acontecer por violência que alguma delas não esteja em nós, então se diz involuntária.

1039. Em seguida, quando diz: ***e é do mesmo modo*** etc., esclarece o que foi dito a respeito do justo e do injusto. E diz que agir por acidente, pelo fato de alguém não agir voluntariamente, acontece do mesmo modo tanto a respeito do justo quanto do injusto. A respeito do justo, por exemplo, se alguém devolve um penhor àquele de quem é, não voluntariamente, mas por temor, não se deve dizer que aí haja operação do justo ou dikaiopragia, a não ser por acidente. E igualmente, se alguém, coagido e sem querer, deixa de devolver o penhor, diz-se que por acidente faz coisas injustas ou age injustamente.

1040. Em seguida, quando diz: ***ora, dentre as coisas voluntárias*** etc., mostra quando há ação justa ou injusta e, todavia, aquele que age não é justo nem injusto.

E quanto a isto faz três coisas:

primeiro, antepõe uma certa divisão necessária para mostrar o que se propõe;

segundo, mostra o que se propõe, ali: ***havendo, pois, três coisas*** etc.;

terceiro, esclarece algumas coisas que foram ditas, ali: ***por isso, com razão*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, dentre as coisas voluntárias, algumas fazemos escolhendo previamente e outras não. Escolhendo previamente, ou por escolha, fazemos tudo aquilo que fazemos a partir de um conselho ou deliberação precedente; mas são não escolhidas, isto é, feitas sem escolha, todas aquelas coisas que se fazem sem premeditação, isto é, sem deliberação precedente.

1041. Em seguida, quando diz: ***havendo, pois, três coisas*** etc., mostra o que se propõe.

E, primeiro, retoma quando há algo injusto sem ação injusta;

segundo, quando há ação injusta sem que aquele que age seja injusto ou mau, ali: ***quando, porém, alguém sabendo*** etc.;

terceiro, mostra quando há ação injusta com injustiça e malícia de quem age, ali: ***quando, porém, por escolha*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, como aparece do que se disse acima, de três modos acontece infligir algum dano nas relações dos homens entre si:

de um modo, por ignorância e involuntariamente;

de outro modo, voluntariamente, mas sem escolha;

de um terceiro modo, voluntariamente e com escolha.

1042. Aqueles pecados, portanto, se cometem por ignorância quando alguém nem sabe o que faz, nem a respeito de quem, nem com que instrumento, nem tampouco em vista de que julgava ir fazer algo, e o realizou. Por exemplo, se não julgou lançar o dardo, mas apenas brandi-lo; ou não julgou golpear com este instrumento, por exemplo, com uma lança de ponta de ferro, mas com uma romba; ou não julgou golpear a este, por exemplo, seu pai, mas um inimigo; ou não julgou que iria golpear em vista disto, mas aconteceu aquilo em vista do qual não julgava, por exemplo, quando julgou golpear não para ferir, mas para tocar; e é semelhante quando há ignorância quanto a quem golpeia, ou quando não conhece como, isto é, de que modo, golpeia, por exemplo, suave ou fortemente.

1043. Mas a respeito disto deve-se considerar que, quando o dano é infligido paralogicamente, isto é, fora da razão ou da intenção, então há inteiramente um infortúnio, por exemplo, quando alguém pensa brandir o dardo e o lança; mas quando alguém inflige um dano não paralogicamente, isto é, não sem a intenção de danar, mas sem malícia, porque, a saber, não pensa danar muito ou não pensa danar a tal pessoa, então há algum pecado, ainda que não tão grande; pois alguém peca quando o princípio do ato desordenado está nele mesmo, pelo fato de ter a intenção de fazer algo, mas quando o princípio da operação está totalmente por fora, porque age à revelia da intenção, então há infortúnio (a fortuna é uma causa intelectiva que age fora da razão, como se diz no II da Física).

1044. Em seguida, quando diz: ***quando, porém, alguém sabendo*** etc., mostra quando há ação injusta sem malícia ou injustiça de quem age. E diz que, quando alguém inflige um dano sabendo, mas sem premeditar, isto é, sem deliberação, então há de fato ação injusta; assim como tudo o que alguém comete por ira e outras paixões, contanto, todavia, que não sejam naturais ou necessárias aos homens, como é o desejo de comida e bebida em extrema necessidade, o que escusa da subtração de coisa alheia. Aqueles, portanto, que por causa das paixões mencionadas danam a outros e pecam, fazem de fato o injusto e seus atos são ações injustas, não sendo, todavia, por isso, eles mesmos injustos e maus, porque não infligem o dano por malícia, mas por paixão. E tais são os que se diz pecar por fraqueza.

1045. Em seguida, quando diz: ***quando, porém, por escolha*** etc., mostra quando há ação injusta com injustiça de quem age. E diz que, quando alguém, por escolha, causa dano a outro, é

injusto e mau. E tal se diz pecar por certa malícia.

1046. Em seguida, quando diz ***por isso, com razão*** etc., esclarece o que foi dito. E, porque o primeiro dos três pontos mencionados, a saber, o que diz respeito às coisas que se fazem por ignorância, já foi esclarecido acima, esclarece primeiro o segundo, a saber, o que diz respeito às coisas que se fazem por paixão;

segundo, o terceiro, a saber, o que diz respeito às coisas que se fazem por escolha, ali: ***se, porém, por escolha*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, porque quando alguns pecam por ira não são maus ou injustos por isso, por causa disto podemos bem tomar este sinal do que se disse: que aquilo que se faz por ira não se julga ser feito por premeditação. E isto em seguida, ali: ***pois não*** etc. Prova-o por dupla razão.

A primeira delas é esta. Porque aquele que faz algo por ira não é ele mesmo quem começa a danar, mas aquele que o provocou à ira, e assim não parece que o dano tenha procedido de premeditação.

1047. A segunda razão põe ali: ***além disso, tampouco quanto ao fazer-se*** etc. E diz que, quando alguém inflige um dano por ira, não está então em dúvida se o faz ou não faz, mas se o faz justamente. Pois a ira é uma certa injustiça manifesta, isto é, que age manifestamente; com efeito, o irado quer que a vingança seja manifesta, mas parece-lhe que se move justamente. Não é, pois, entre os irados como nas transações injustas, por exemplo, no furto e coisas semelhantes, nas quais se duvida se o fato foi cometido; é preciso, com efeito, que uma das duas coisas seja má, por exemplo, ou dar ou não dar (pois peca-se ora por omissão, ora por transgressão), a não ser que porventura se escusem pelo esquecimento, como quando alguém se esquece de pagar a dívida ao credor no prazo estabelecido. Mas os que agem por ira confessam a coisa, isto é, o fato, mas duvidam se aquilo que fizeram é injusto; o que não acontece àqueles que por escolha agem insidiosamente, os quais não ignoram que agem injustamente. Por isso este, isto é, o insidioso, julga que sofre injustamente aquele a quem dana, mas este, isto é, o irado, não julga isto. E assim é evidente que aquele que faz o injusto por ira não age por premeditação.

1048. Em seguida, quando diz: ***se, porém, por escolha*** etc., esclarece o terceiro, a saber, o que diz respeito às coisas que se fazem por escolha. E diz que, se alguém dana por escolha, é manifesto que faz o injusto, falando por si, porque age voluntariamente. E, segundo tal ação injusta, já se diz injusto aquele que a faz, uma vez que isto é contra o proporcional, isto é, contra a justiça distributiva, ou contra o igual, isto é, contra a justiça comutativa. E igualmente alguém se diz justo quando por escolha realiza o justo; se, porém, agir querendo e não escolhendo, dir-se-á que realiza o justo ou pratica o justo.

1049. Em seguida, quando diz: ***ora, dentre as coisas involuntárias*** etc., põe uma certa divisão para esclarecer o que se disse. E diz que, dentre as coisas involuntárias, algumas são veniais, isto é, dignas de perdão, e outras não. Pois são dignas de perdão aqueles pecados que os homens cometem não apenas ignorando, isto é, tendo ignorância concomitante, mas por causa da ignorância, como que tendo uma ignorância causadora, o que acontece àqueles que, quando

conhecem, se doem; mas não são dignos de perdão aqueles que alguns cometem não por causa de ignorância causadora, mas pecam ignorando por causa de uma paixão que não é natural nem humana, isto é, regulada pela razão; pois em tais casos a paixão causa tanto a ignorância quanto o pecado. E destas coisas se falou mais plenamente acima, no terceiro livro.

Lição 14: Sofrer Injustiça, uma Ação Involuntária

> *Ora, alguém poderá porventura levantar dúvida se se determinou suficientemente sobre sofrer o injusto e fazer o injusto. Primeiro, portanto, se é como disse Eurípides, dizendo inconvenientemente: Matei minha mãe; em breves palavras: querendo eu, a ela que o queria, ou querendo eu, a ela que não o queria? [1050]*
>
> *Pois, será verdade, como de fato é, que alguém, querendo, sofra o injusto, ou não, mas todo sofrer o injusto seja involuntário, assim como todo fazer o injusto é voluntário? [1051]*
>
> *E será que todo sofrer o injusto é de tal modo ou daquele outro modo, assim como também o fazer o injusto, isto é, ou todo voluntário, ou este de fato voluntário e aquele involuntário? E do mesmo modo também o sofrer o injusto. [1052]*
>
> *Pois todo realizar o justo é voluntário; por isso, é razoável que se oponham de modo semelhante, segundo um e outro, tanto o sofrer o injusto quanto o sofrer o justo, sendo ou voluntário ou involuntário. [1053]*
>
> *Ora, parecerá porventura inconveniente também que o sofrer o injusto seja todo voluntário; pois alguns sofrem o injusto sem querer. [1054]*
>
> *Porque também sobre isto alguém poderá porventura duvidar: se todo aquele que sofreu o injusto sofre injustiça. [1055]*
>
> *Ou será como se dá também no agir e no sofrer; pois por acidente acontece, em ambos os casos, tomar um pelo outro nas coisas justas, e do mesmo modo é manifesto que também nas injustas. Com efeito, não é o mesmo agir coisas injustas e fazer o injusto, nem sofrer coisas injustas e sofrer injustiça. E, de modo semelhante, também é impossível quanto ao realizar o justo e ao sofrer o justo. Pois é impossível sofrer injustiça sem que alguém faça o injusto, ou sofrer o justo sem que alguém realize o justo. [1056]*
>
> *Ora, se fazer injustiça absolutamente é danar alguém querendo, e querendo, sabendo tanto a quem, quanto o quê, quanto o como. [1057]*

> *Ora, o incontinente, querendo, dana a si mesmo, e assim, querendo, sofrerá injustiça, e acontecerá que ele mesmo faz injustiça a si mesmo. [1058]*
>
> *Ora, este também é um dos pontos duvidosos: se é possível que alguém faça injustiça a si mesmo. [1059]*
>
> *Além disso, querendo, se alguém, por causa da incontinência, é lesado por outro que quer, então acontecerá que alguém, querendo, sofra injustiça. [1060]*
>
> *Ou a definição não é correta, mas deve-se acrescentar-lhe, ao que é danar sabendo tanto a quem, quanto com quê, quanto o como, a expressão: à revelia da vontade daquele. É lesado, portanto, alguém querendo, e sofre coisas injustas, mas ninguém sofre injustiça querendo. [1061]*
>
> *Pois ninguém quer, nem mesmo o incontinente, mas age contra a própria vontade. Com efeito, ninguém quer aquilo que não julga ser bom; ora, o incontinente pratica aquilo que não julga dever praticar. [1062]*
>
> *Mas quem dá o que é seu, como Homero diz que Glauco deu a Diomedes armas de ouro em troca de armas de bronze, cem bois em troca de nove bois, não sofre injustiça. Com efeito, está nele mesmo o dar, mas o sofrer injustiça não está nele mesmo, e sim é preciso que exista alguém que cometa a injustiça. Portanto, quanto ao sofrer injustiça, é manifesto que não é voluntário. [1063]*

1050. ***Alguém, porém, poderá porventura duvidar*** etc. Depois que o Filósofo mostrou segundo quais atos de justiça ou de injustiça alguém é dito justo ou injusto, aqui suscita algumas dúvidas acerca do que foi dito. E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, suscita as dúvidas e as resolve;

segundo, exclui os erros de alguns acerca do que foi dito, ali: ***os homens, porém, em si mesmos*** etc.

A primeira parte divide-se em duas, segundo as duas questões que ele determina;

a segunda parte começa ali: ***ainda, porém, o que preferimos*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, propõe a questão;

segundo, prossegue-a, ali: ***com efeito, praticar o justo*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, propõe a matéria da questão;

segundo, formula a questão, ali: ***se, com efeito, tal como verdadeiramente é*** etc.

Ora, a matéria da questão toma-se primeiramente daquilo que foi determinado acima; por isso diz que alguém pode duvidar se, pelo que foi premissado, ficou suficientemente determinado a respeito do sofrer injustiça e do cometer injustiça: pois foi dito que cometer injustiça é voluntário, donde se pode duvidar se isto se deve referir ao sofrer injustiça.

Em segundo lugar, a matéria da dúvida toma-se das palavras do poeta Eurípides, que parece introduzir inconvenientemente alguém dizendo: (matei minha mãe; e, para dizê-lo brevemente, ou querendo matei quem queria ser morta, ou eu, não querendo, matei quem queria ser morta); em ambas as expressões se entende que a mãe quis ser morta.

1051. Em seguida, quando diz: ***se, com efeito, tal como verdadeiramente é*** etc., formula a questão.

E acerca disto faz duas coisas.

Primeiro, propõe uma questão, a saber, se é verdadeiramente possível dizer que alguém, querendo, sofra injustiça, ou se isto não é verdadeiro, mas todo sofrer injustiça é involuntário, assim como também todo cometer injustiça é voluntário?

1052. Em segundo lugar, ali: ***e se todo*** etc., suscita outra questão. E a questão é se todo sofrer injustiça é deste ou daquele modo, a saber, de tal maneira que ou todo sofrer injustiça seja voluntário ou todo seja involuntário? Pois, assim como esta questão pode ser suscitada a respeito do cometer injustiça, se todo é voluntário ou se algum é voluntário e algum involuntário, do mesmo modo também pode ser suscitada a mesma questão acerca do sofrer injustiça.

1053. Em seguida, quando diz: ***com efeito, praticar o justo*** etc., prossegue a questão anteriormente suscitada.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, argumenta para que todo sofrer injustiça seja voluntário ou todo seja involuntário;

segundo, argumenta para que não todo sofrer injustiça seja voluntário, ali: ***parecerá, porém, porventura inconveniente*** etc.;

terceiro, argumenta para que não todo sofrer injustiça seja involuntário, ali: ***se, porém, é absolutamente*** etc.

Quanto ao primeiro, argumenta assim: tudo aquilo que é praticar o justo é voluntário, como fica patente pelo que foi dito acima; ora, praticar o justo é o oposto daquilo que é sofrer o justo; parece, portanto, razoável que o sofrer o injusto ou o justo se oponham de modo semelhante segundo ambos, a saber, o voluntário e o involuntário, de modo que ou todo desse gênero seja voluntário ou todo seja involuntário.

1054. Em seguida, quando diz: ***parecerá, porém, porventura inconveniente*** etc., argumenta para que não todo sofrer injustiça seja voluntário.

E acerca disto faz três coisas.

Primeiro, argumenta em favor do proposto. E diz que parece inconveniente se se sustentar que todo sofrer injustiça é voluntário; pois manifestamente alguns sofrem injustiça sem querer, como aqueles que são espancados ou aqueles a quem alguém furta o que é seu.

1055. Em segundo lugar, ali: ***porque também isto*** etc., suscita a respeito disto certa questão, a saber, se todo aquele que sofre aquilo que é injusto materialmente e por acidente pode ser dito sofrer injustiça formalmente e por si. Pois assim alguém poderia opor-se à referida razão dizendo que aquele que, não querendo, sofre roubos ou golpes sofre, de fato, aquilo a que acontece ser injusto, mas não se comporta como quem sofre injustiça por si.

1056. Em terceiro lugar, ali: ***ou tal como*** etc., resolve a questão suscitada. E diz que, tal como se dá acerca do fazer, assim também se dá acerca do padecer, porque em ambos acontece transpor, isto é, tomar, aquilo que é por acidente acerca das coisas justas e semelhantemente acerca das injustas. E manifesta isto porque praticar aquelas coisas a que acontece ser injustas não é o mesmo que praticar por si o injusto (pois foi dito que às vezes alguém, ignorando, faz por acidente aquilo que é injusto, mas não comete injustiça falando por si), e semelhantemente sofrer aquelas coisas a que acontece ser injustas não é o mesmo que sofrer injustiça por si. Semelhantemente também é impossível que estas sejam as mesmas naquilo que é praticar o justo e naquilo que é sofrer o justo. E que haja a mesma razão acerca do fazer e do padecer, tanto acerca das coisas justas quanto acerca das injustas, manifesta-o em seguida por isto: que não acontece alguém sofrer injustiça ou justiça, falando por si, a não ser que haja alguém que faça o justo ou o injusto, falando por si, porque a paixão é efeito da ação; se, portanto, alguém faz aquilo que é injusto por acidente e não comete injustiça por si, segue-se que também aquele que padece não sofre por si injustiça; e a mesma razão vale a respeito do justo.

1057. Em seguida, quando diz: ***se, porém, é absolutamente*** etc., argumenta contra isto: que todo sofrer injustiça seja involuntário.

E primeiro argumenta em favor do proposto;

segundo, resolve, ali: ***ou a definição não é correta*** etc.

Acerca do primeiro apresenta duas razões.

Acerca da primeira delas faz três coisas.

Primeiro, propõe certa definição daquilo que é cometer injustiça, que foi posta acima, a saber, que cometer injustiça absolutamente e por si nada mais é do que alguém, querendo, causar dano; e nisto de ser querente entende-se que saiba tanto a quem lesa quanto que dano inflige, e como, isto é, de que maneira, e as demais circunstâncias desse gênero.

1058. Em segundo lugar, ali: ***o incontinente, porém*** etc., argumenta a partir da definição premissada. Pois é manifesto que o incontinente, querendo, lesa a si mesmo, na medida em que, querendo, pratica aquilo que sabe ser-lhe nocivo; se, portanto, ao cometer injustiça se segue o sofrer injustiça, segue-se que ele mesmo, querendo, sofra injustiça de si mesmo, de modo que aconteça alguém cometer injustiça contra si mesmo, e assim se segue que não todo sofrer injustiça é involuntário.

1059. Em terceiro lugar, ali: ***é, porém, também isto*** etc., suscita certa questão incidental, a saber, se acontece que alguém cometa injustiça contra si mesmo; mas esta questão prosseguirá depois.

1060. Apresenta a segunda razão ali: ***ainda, querendo*** etc. E diz que, se acontece a respeito de alguém que, por incontinência, sabendo e querendo, seja lesado por outro, por exemplo, quando alguém, tomado pelo amor de uma meretriz, permite ser despojado por ela, acontece, portanto, que alguém, querendo, sofra injustiça, e assim não todo sofrer injustiça é involuntário.

1061. Em seguida, quando diz: ***ou não a correta*** etc., apresenta a solução.

E acerca disto faz três coisas.

Primeiro, corrige a definição posta acima daquilo que é cometer injustiça. E disto conclui a verdade da questão. E diz que a definição posta acima daquilo que é cometer injustiça não é correta, mas deve acrescentar-se algo, de modo que se diga que cometer injustiça é lesar alguém, sabendo as circunstâncias, contra a vontade daquele. E, segundo isto, segue-se que, embora alguém, querendo, seja lesado e sofra por acidente as coisas que são injustas, todavia ninguém, querendo, sofre injustiça, falando por si, visto que cometer injustiça por si é infligir dano a alguém contra a sua vontade.

1062. Em segundo lugar, ali: ***pois ninguém quer*** etc., resolve a primeira razão. E diz que ninguém quer, com vontade completa, sofrer injustiça, nem mesmo o incontinente, mas o incontinente pratica coisas nocivas a si contra a vontade; pois tem por si a vontade do bem, mas pela concupiscência é arrastado ao mal. E o que foi dito prova por isto: que, sendo a vontade do bem aparente, ninguém quer aquilo que não julga ser bom; ora, o incontinente, existindo fora da paixão, não reputa bom aquilo que faz, donde absolutamente não o quer; mas, todavia, pratica aquilo que julga não dever praticar, por causa da concupiscência que está no apetite sensitivo, ao passo que a vontade está na razão.

1063. Em terceiro lugar, ali: ***mas quem o que é seu*** etc., resolve a segunda razão, acerca daquele que, querendo, é lesado por outro. E diz que não sofre injustiça, falando por si, aquele que, querendo, dá o que é seu, como Homero narra a respeito de um certo, de nome Glauco, que deu a Diomedes armas de ouro em troca de armas de bronze e cem bois em troca de nove bois. Ora, tal indivíduo não sofre injustiça, porque está no poder do homem dar o que é seu; mas o sofrer injustiça não está no poder daquele que sofre injustiça, e sim é preciso que exista alguém que cometa a injustiça. Por isso, pois, o sofrer injustiça é involuntário, ao passo que o cometer injustiça é voluntário, porque o princípio da ação está no agente, o que pertence à noção de voluntário, ao passo que o princípio da paixão não está no que padece, mas em outro, e isto pertence à noção de

involuntário.

1064. Por último, concluindo a modo de epílogo, afirma ser manifesto que o sofrer injustiça é involuntário.

Lição 15: A Injustiça nas Distribuições

> *Ainda, porém, o que preferimos são duas coisas a dizer: qual comete injustiça, o que atribui além do mérito o mais, ou o que recebe; e se é possível que ele próprio cometa injustiça contra si mesmo. [1065]*
>
> *Pois, se acontece o que foi dito antes e o que distribui comete injustiça, mas não o que recebe mais, se alguém atribui a outro mais do que a si mesmo, sabendo e querendo, este próprio comete injustiça contra si mesmo. O que parece que os moderados fazem; pois o modesto é dado a tomar menos para si. [1066]*
>
> *Ou nem isto é assim absolutamente. Pois, se acontece, ele sobreabunda em outro bem, por exemplo, na glória, ou no bem absolutamente. [1067]*
>
> *Ainda, resolve-se segundo a definição daquilo que é cometer injustiça. Pois nada padece contra a própria vontade. Por isso, não sofre injustiça por causa disto, mas apenas, se de fato padece, sofre dano. [1068]*
>
> *Mas é manifesto também que quem distribui de modo injusto comete injustiça, ao passo que nem sempre a comete quem recebe mais. [1069]*
>
> *Pois não comete injustiça aquele em quem está o injusto, mas aquele que quer fazê-lo; e isto, ou seja, aquilo de onde parte o princípio da ação, está em quem distribui, mas não em quem recebe. [1070]*
>
> *Além disso, se "fazer" se diz de muitos modos, e há um modo em que os seres inanimados matam, e a mão, e o servo daquele que ordena, então quem assim age não comete injustiça, embora faça coisas injustas. [1071]*
>
> *Além disso, se alguém julgou por ignorância, não comete injustiça segundo o justo legal, nem o julgamento é injusto, embora seja como que injusto. Pois uma coisa é o justo legal e outra o justo primeiro. Mas se alguém, conhecendo, julgou injustamente, então ele mesmo age avaramente, seja por favor, seja por castigo. Assim, portanto, tal como se alguém repartisse a injustificação, também aquele que por isso julgou injustamente tem mais. Pois, naqueles casos, quem julgou a respeito de um campo não recebeu o campo, mas prata. [1072]*

> *Ora, os homens julgam que cometer injustiça está em seu próprio poder, e por isso também julgam que é fácil ser injusto. Mas não é assim. De fato, unir-se àquela que é do vizinho, e ferir o próximo, e dar prata pela própria mão é coisa fácil e está em seu poder; mas fazer estas coisas estando assim dispostos não é nem fácil nem está em seu poder. [1074]*
>
> *Do mesmo modo, julgam também que conhecer o justo e o injusto não requer sabedoria alguma, pois não é difícil entender aquilo que as leis dizem. Mas essas coisas não são justas senão por acidente; ao passo que, operadas de certo modo e distribuídas de certo modo, são justas. E isto é obra maior do que saber as coisas salutares. Pois também ali é fácil conhecer o mel, o vinho, o heléboro, a cauterização e a incisão; mas de que modo se deve dispensá-los para a saúde, e a quem, e quando, é obra tão grande quanto ser médico. [1075]*
>
> *E por isso mesmo julgam também que o justo não é menos capaz de cometer injustiça, pois não menos, mas até mais pode praticar cada uma dessas coisas: unir-se a uma mulher, ferir, largar o escudo e, voltando-se, fugir em qualquer direção. Mas ser covarde e cometer injustiça não é fazer essas coisas senão por acidente; é, antes, fazê-las estando assim disposto; do mesmo modo que curar e restituir a saúde não é cortar ou não cortar, ou dar remédio ou não dar remédio, mas fazê-lo assim como se deve. [1076]*
>
> *Ora, as coisas justas encontram-se naqueles a quem cabem bens absolutamente bons, mas que têm neles superabundância e defeito. Pois para alguns não há superabundância deles, como talvez para os deuses; para outros, os insanáveis e maus, nenhuma parcela deles é útil, mas todos lhes são nocivos; e para outros, são úteis até certo ponto; por isso é um bem humano. [1077]*

1065. ***Além disso, aquilo que preferimos*** etc. Depois que o Filósofo resolveu uma dúvida, chega aqui a outra.

primeiro propõe-a;

segundo, prossegue-a, ali: ***pois se acontece*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, acerca daquilo que pertence à justiça e à injustiça, restam ainda duas questões que escolhe tratar antes das outras,

das quais a primeira é qual dos dois comete a injustiça nas distribuições: se aquele que dá algo a alguém sem consideração da dignidade, ou aquele que recebe;

a segunda é se pode acontecer que alguém cometa injustiça contra si mesmo, o que também suscitou acima e prossegue mais adiante.

1066. Em seguida, quando diz: ***pois se acontece*** etc., prossegue a questão antes suscitada.

E primeiro objeta à parte falsa;

segundo, resolve, ali: ***ou nem sequer isto*** etc.;

terceiro, determina a verdade, ali: ***mas é manifesto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, se acontecesse aquilo que antes foi posto, a saber, que quem distribui mal comete injustiça, e não aquele que recebe mais, parece seguir-se um inconveniente; pois pode acontecer que alguém, sabendo e querendo, atribua mais a outro do que a si mesmo, e assim parece que este comete injustiça contra si mesmo. O que é inconveniente, porque os homens moderados parecem fazer isso, para reter para si o menos; pois pertence ao homem modesto ser ***minorativo***, isto é, tomar para si o menos.

1067. Em seguida, quando diz: ***ou nem sequer isto*** etc., resolve-a com duas soluções.

Das quais a primeira é que não parece ser absolutamente verdadeiro que o distribuidor retenha para si o menos. Pois, embora retenha para si o menor dos bens exteriores, contudo superabunda em outro bem, a saber, na glória, ou no bem ***absoluto***, isto é, no honesto.

1068. Põe a segunda solução ali: ***além disso, resolve-se*** etc. Ela procede segundo a definição, acima posta, daquilo que é cometer injustiça, na qual se acrescentou que isto seja contra a vontade daquele que padece. Ora, este distribuidor nada padece contra a sua vontade. E por isso segue-se que não padece injustiça, mas apenas padece certo dano.

1069. Em seguida, quando diz: ***mas é manifesto*** etc., determina a verdade, dizendo ser manifesto que aquele que distribui sem consideração da dignidade comete injustiça, mas nem sempre aquele que recebe mais, e sim às vezes, quando age para esse fim.

1070. Segundo, ali: ***pois não*** etc., prova o proposto com três razões.

Das quais a primeira é que não se diz cometer injustiça aquele em quem ela está, pois assim aquele que é lesado cometeria injustiça; mas comete injustiça aquele a quem cabe fazê-la querendo, isto é, aquele em quem está o princípio da ação, que de fato está naquele que distribui, mas não em quem recebe; logo, quem distribui comete injustiça, mas não quem recebe.

1071. Põe a segunda razão ali: ***além disso, se de muitos modos*** etc. E diz que de muitos modos se diz que alguém faz,

de um modo, como faz o agente principal,

de outro modo, como fazem os instrumentos,

e desse modo pode-se dizer que certas coisas inanimadas, por exemplo, as pedras, as espadas ou as flechas, matam, e que a mão mata, e que o servo daquele que ordena mata; nenhuma das quais, falando por si, comete injustiça, embora faça aquilo a que acontece ser injusto. Porque cometer injustiça, sendo voluntário, compete àquele em quem está o princípio da ação, como foi dito; ora, é manifesto que, na distribuição, quem distribui se comporta como agente principal, ao

passo que quem recebe se comporta como agente instrumental, ao modo de quem obedece; donde resta que quem distribui comete injustiça.

1072. Põe a terceira razão ali: ***além disso, se alguém por ignorância*** etc. E diz que, se alguém, por ignorância do justo legal, julga mal, falando por si, não comete injustiça, nem o julgamento, enquanto é ação sua, é injusto por si; contudo, é como que injusto, porque aquilo que é julgado é injusto. Falou-se, porém, da ignorância do justo legal, porque uma coisa é o justo legal, que pode ser ignorado, e outra o justo primeiro, a saber, o natural, que não pode ser ignorado, porque está naturalmente impresso na mente humana. Mas se alguém, conhecendo o justo legal, julga injustamente, então ele mesmo age avaramente, isto é, injustamente, seja para adquirir o favor de alguém, seja para evadir-se de um castigo.

1073. Pois, se alguém quiser dividir em partes desiguais a injustificação, aquele que julga injustamente para adquirir o favor de alguém tem mais do bem do que lhe compete, e assim age avaramente, ainda que não tenha mais daquele bem em que prejudica o outro. Porque também naqueles casos em que alguém, manifestamente por avareza de lucro, adjudicou injustamente a outrem um campo, não recebeu dele o campo, mas prata; ora, quem distribui comporta-se nas distribuições assim como o juiz nas transações; donde, assim como o juiz que julga mal cientemente comete injustiça, assim também aquele que distribui injustamente.

1074. Em seguida, quando diz: ***ora, os homens em si mesmos*** etc., exclui certos erros.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, exclui certas opiniões falsas por parte de quem faz o justo ou o injusto;

segundo, mostra em que consistem o justo e o injusto, ali: ***ora, as coisas justas*** etc.

Acerca do primeiro, exclui três opiniões falsas.

Das quais a primeira é acerca da facilidade daquilo que é ser injusto. E diz que muitos homens julgam que têm logo à mão o cometer injustiça, donde reputam que é fácil alguém ser habitualmente injusto. Mas não é assim. Pois é fácil e está logo em poder do homem que alguém faça as coisas que são injustas, por exemplo, unir-se à mulher do seu vizinho, e ferir o próximo, e tirar a prata da mão de outrem, ou que alguém dê prata da própria mão para procurar um homicídio ou algo semelhante; mas que os homens façam tais coisas estando assim dispostos, a saber, prontamente e com deleite, não é fácil nem está logo em poder do homem, mas a isso se chega por longo costume.

1075. Segundo, ali: ***do mesmo modo*** etc., exclui a falsa opinião acerca do conhecimento do justo e do injusto. E diz que alguns não julgam ser de grande sabedoria que alguém conheça o justo e o injusto, por isto: que não é difícil entender aquilo que as leis dizem, que são os justos legais. Mas enganam-se, porque essas coisas, consideradas absolutamente, não são justas senão por acidente, na medida em que acontece serem justas; mas são verdadeiramente justas conforme são operadas de certo modo e distribuídas, isto é, atribuídas, de certo modo aos negócios e às pessoas. Ora, isto, a saber, acomodar convenientemente aos negócios e às pessoas aquilo que é estabelecido pela lei, é mais trabalhoso e difícil do que saber as coisas salutares, em que consiste

toda a arte da medicina; pois é maior a diversidade das coisas voluntárias, em que consiste a justiça, do que a das compleições corporais, em que consiste a saúde. Porque também nas coisas salutares é fácil saber a virtude do mel, do vinho e do heléboro, e o efeito da cauterização e da incisão; mas dispensá-las para curar, assim como convém, e a quem convém, e quando convém, é obra tão grande quanto ser médico, porque quem sabe isto é médico.

1076. Terceiro, ali: ***e por isso mesmo*** etc., exclui a falsa opinião acerca da facilidade que tem o justo de operar coisas injustas. E diz que, pelo que foi dito, os homens julgam também que não é menos fácil ao justo cometer injustiça do que a qualquer outro, porque, pelo fato de alguém ser justo, não menos, mas mais sabe e pode operar cada uma dessas coisas que se dizem injustas, como unir-se à mulher de outro, e ferir outrem, e largar o escudo na guerra, e que alguém faça um assalto contra quem quer que seja. Mas enganam-se, porque fazer alguém as obras da covardia e cometer injustiça não é fazer as coisas ditas senão por acidente, a saber, na medida em que acontece serem injustas essas coisas que se fazem; mas cometer injustiça é fazer as coisas ditas estando assim disposto, a saber, sendo voluntário e pronto a isso; assim como também, quanto à medicina, curar e sanar não consiste apenas em cortar ou não cortar, ou dar o fármaco, isto é, o remédio laxante, ou não dar, mas em que alguém o dê assim como convém.

1077. Em seguida, quando diz: ***ora, as coisas justas*** etc., mostra em quais competem as coisas justas. E diz que as coisas justas competem naquelas pessoas às quais podem estar presentes os bens simplesmente e absolutamente, como as riquezas e outras coisas semelhantes, e que, contudo, têm às vezes superabundância e defeito acerca disso, como são comumente os homens. Pois para alguns não há acerca de tais coisas superabundância alguma, mas sempre usam otimamente de tais bens, como acontece aos homens perfeitos na virtude e talvez aos deuses, segundo o erro daqueles que sustentavam que eles usam de tais coisas; para outros, porém, isto é, os muito maus e insanáveis em sua malícia, nenhuma parcela de tais coisas é útil, mas todas lhes são nocivas; para outros, contudo, nem todas são nocivas, mas até certo limite determinado; donde é evidente que a justiça é um bem humano, porque diz respeito à condição comum dos homens.

Lição 16: A Equidade

> *Resta agora falar da equidade e do equitativo: de que modo a equidade se relaciona com a justiça e o equitativo com o justo. [1078]*
>
> *Ora, aos que consideram, não parecem ser absolutamente o mesmo, nem diferir em gênero. E às vezes louvamos o equitativo e o homem tal, de modo que, louvando, transferimos o termo até para outras coisas em lugar de "bom", significando por "mais equitativo" que é melhor. Outras vezes, porém, aos que seguem a razão parece inconveniente, se o equitativo, existindo à parte do justo, é louvável; pois ou o justo não é bom, ou o equitativo, se é outro; ou, se ambos são bons, são o mesmo. A dúvida, portanto, surge quase por causa disto acerca do equitativo. [1079]*
>
> *Ora, todas as coisas ditas têm, de certo modo, retidão, e nada é contrário a si mesmo. Pois o equitativo, sendo um certo justo, é melhor do que um justo, e não é melhor do que o justo como se fosse outro gênero. Portanto, o justo e o equitativo são o mesmo, e, sendo ambos bons, o equitativo é melhor. [1081]*
>
> *Ora, o que faz surgir a dúvida é que o equitativo é de fato justo, mas não segundo a lei, e sim como uma direção do justo legal. [1082]*
>
> *E a causa é que toda lei é universal, mas acerca de algumas coisas não é possível dizer retamente de modo universal. Naquelas coisas, portanto, em que é necessário dizer universalmente, mas não é possível fazê-lo retamente, a lei assume aquilo que vale na maioria dos casos, não ignorando que há erro. [1083]*
>
> *E nem por isso é menos reta, pois o erro não está na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa; pois logo a matéria das coisas operáveis é de tal natureza. [1085]*
>
> *Quando, portanto, a lei diz algo universalmente, mas neste caso acontece algo além do que é útil, então é reto, ali onde o legislador deixou uma lacuna e errou ao falar absolutamente, corrigir aquilo que é deficiente, tal como o próprio legislador ali diria se estivesse presente, e, se o soubesse, teria estabelecido na lei. [1086]*
>
> *Por isso, é justo e melhor do que um certo justo, não do que aquele que é absoluto, mas do que aquele que erra por ser dito absolutamente. E é esta a natureza do equitativo: a direção da lei, ali onde é deficiente por causa do particular. Pois esta é também a causa de que nem tudo seja segundo a lei,*

> *porque acerca de algumas coisas é impossível estabelecer uma lei. Por isso há necessidade de uma sentença. Pois do indeterminado a regra também é indeterminada, tal como na construção de Lesbos a régua é de chumbo; pois ela se transmuta segundo a figura da pedra e não permanece a mesma, e a sentença se adapta às coisas. Fica, portanto, manifesto o que é o equitativo, e que é justo e melhor do que um certo justo. [1087]*
>
> *E por isto também é manifesto quem é o homem equitativo. Pois aquele que escolhe e opera tais coisas, e não é rigoroso na aplicação da justiça para o pior, mas antes minorativo, ainda que tenha a lei em seu favor, esse é equitativo. [1089]*
>
> *E esse hábito da equidade, sendo uma certa justiça, e não algum outro hábito. [1090]*

1078. ***Quanto à equidade*** etc. Depois de o filósofo ter tratado da justiça em geral, aqui trata da equidade, que é diretiva da justiça em geral.

E primeiro diz sobre o que versa a intenção;

segundo, prossegue no propósito, em: ***e não como se fosse o mesmo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, na sequência do que foi dito, é preciso falar da equidade, que designa um certo hábito, e do equitativo, que é o seu objeto. Deve-se dizer a respeito deles de que modo a equidade se relaciona com a justiça e de que modo o seu objeto, que se chama equitativo, se relaciona com o justo, que é o objeto da justiça. Diz-se em grego *epieikes* como aquilo que é conveniente ou decente, de *epi*, que significa acima, e *ikos*, que significa obediente; porque, com efeito, pela equidade alguém obedece de um modo mais excelente, ao observar a intenção do legislador onde as palavras da lei dissoam dela.

1079. Em seguida, quando diz: ***e não como se fosse o mesmo*** etc., prossegue no propósito.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, determina sobre o objeto da equidade;

segundo, sobre o seu sujeito, em: ***é manifesto a partir disto*** etc.;

terceiro, sobre o próprio hábito, em: ***e esse hábito*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, levanta uma dúvida;

segundo, resolve-a, em: ***ora, todas as coisas*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, se alguns atentam diligentemente, não parece que o equitativo e o justo sejam absolutamente o mesmo, porque às vezes ele se afasta do justo legal: nem tampouco parece que seja de todo diverso em gênero do justo. E aponta a razão destas coisas, porque às vezes louvamos aquilo que é equitativo, dizendo que isto foi bem feito, e semelhantemente louvamos tal homem que o realiza, ou o chamamos ***varão***, isto é, viril e perfeito, e assim é evidente que, quando transferimos o louvor àquilo que é equitativo ou ao homem, como que a algo mais bom, nisto mostramos que o equitativo é algo melhor que o justo; donde não parece ser o mesmo absolutamente que o justo.

1080. Por outra parte, porém, se quisermos seguir a razão, parece ser inconveniente que aquilo que é equitativo seja louvável e seja algo além do justo; pois é preciso, ao que parece, ou que o justo não seja estudioso, isto é, bom, ou que aquilo que é equitativo, se for outra coisa que o justo, não seja bom, porque o bem se dá de um único modo, como foi dito no segundo livro; ou é preciso, se ambos forem bons, que sejam o mesmo.

E assim conclui que, acerca daquilo que é equitativo, surge uma dúvida por causa do que foi dito, porque, de uma parte, parece que não é o mesmo, enquanto é louvado como melhor que o justo, e de outra parte parece que é o mesmo que o justo, enquanto aquilo que está além do justo não parece ser bom e louvável.

1081. Em seguida, quando diz: ***ora, todas as coisas*** etc., resolve a dúvida levantada.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, propõe a verdade;

segundo, aponta a razão, em: ***ora, o que causa a dúvida*** etc.

Diz, portanto, primeiro que todas as coisas que foram ditas em favor de uma e outra parte da dúvida de certo modo estão corretas e, se alguém entender corretamente, nenhuma contrariedade aí se oculta. Pois é verdade que aquilo que é equitativo é uma certa coisa justa e, contudo, é melhor que uma certa outra coisa justa. Porque, como foi dito acima, o justo de que os cidadãos se servem divide-se em natural e legal; ora, aquilo que é equitativo é melhor que o justo legal, mas está contido sob o justo natural, e assim não se diz melhor que o justo como se fosse um certo outro gênero separado do gênero do justo. Assim, portanto, é evidente que o justo e o equitativo são o mesmo, pois este está contido sob o gênero do justo, e, sendo ambos bons, a saber, o justo legal e o equitativo, é melhor aquilo que é equitativo.

1082. Em seguida, quando diz: ***ora, o que causa a dúvida*** etc., aponta a razão do que foi dito. E acerca disto faz três coisas:

primeiro, aponta a razão da dúvida;

segundo, aponta a razão da verdade proposta, em: ***ora, a causa*** etc.;

terceiro, conclui a verdade pretendida, em: ***por causa do que o justo, na verdade*** etc.

Diz, portanto, primeiro que isto é o que causava a dúvida, porque aquilo que é equitativo é, na verdade, algo justo, mas não é o justo legal, e sim uma certa direção do justo legal. Pois foi dito que está contido sob o justo natural, do qual se origina o justo legal; com efeito, cada coisa é feita para ser dirigida segundo o princípio do qual se origina.

1083. Em seguida, quando diz: ***ora, a causa*** etc., aponta a razão da verdade proposta, a saber, por que o justo legal necessita de algo diretivo.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, propõe o defeito do justo legal;

segundo, mostra que tal defeito não exclui a sua retidão, em: ***e nem por isso é menos*** etc.;

terceiro, conclui a necessidade da direção, em: ***quando, portanto, a lei diga*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a causa por que o justo legal necessita de direção é esta: porque toda lei é dada de modo universal; pois, como os particulares são infinitos, não podem ser compreendidos pelo intelecto humano de modo que a lei seja estabelecida sobre cada um dos particulares, e por isso é preciso que a lei seja estabelecida em universal, por exemplo, que qualquer um que cometa homicídio seja morto.

1084. Ora, é manifesto que, acerca de certas coisas, o nosso intelecto pode dizer algo verdadeiro em universal, como nas coisas necessárias, nas quais não pode ocorrer defeito, mas, acerca de certas coisas, não é possível que se diga algo verdadeiro em universal, como nas coisas contingentes, nas quais, ainda que algo seja verdadeiro na maioria dos casos, contudo na minoria falha; e tais são os atos humanos, sobre os quais são dadas as leis. Portanto, como em tais coisas é necessário que o legislador fale universalmente por causa da impossibilidade de compreender os particulares, e, contudo, não é possível que aquilo que é dito esteja correto em todos os casos, pelo fato de que falha na minoria, o legislador toma aquilo que se dá na maioria dos casos e, no entanto, não ignora que na minoria dos casos pode haver falha; assim como também o naturalista diz que o homem tem cinco dedos e, contudo, sabe que, por erro da natureza, acontece na minoria dos casos que alguns tenham mais ou menos.

1085. Em seguida, quando diz: ***e nem por isso é menos*** etc., mostra que o dito defeito não tira a retidão da lei ou do justo legal, dizendo que, ainda que a falha ocorra em alguns casos pela observância da lei, não obstante a lei é reta, porque aquela falha não está da parte da lei, que foi estabelecida racionalmente, nem da parte do legislador, que falou segundo a condição da matéria, mas é uma falha na natureza da coisa. Pois tal é a matéria dos atos humanos que não são universalmente do mesmo modo, mas se diversificam na minoria dos casos; assim como restituir um depósito é em si justo e, na maioria dos casos, bom, mas em algum caso pode ser mau, por exemplo, se se restituir uma espada a um furioso.

1086. Em seguida, quando diz: ***quando, portanto, a lei diga*** etc., conclui a necessidade da direção do justo legal. E diz que, quando a lei propõe algo em universal e em algum caso não é útil observá-lo, então é correto que alguém dirija aquilo em que a lei falha, ou seja, onde o legislador deixou indeterminado o caso particular em que a lei falha e errou, isto é, propôs uma coisa

defectível, no fato de que falou absolutamente, isto é, universalmente; porque também o próprio legislador, se estivesse presente onde tal caso acontece, determinaria assim que se devesse dirigir, e, se desde o princípio o tivesse previsto, o teria posto na lei; mas não pôde compreender todos os casos particulares. Assim como em certa cidade foi estabelecido, sob pena capital, que os estrangeiros não subissem aos muros da cidade, a saber, para que não pudessem usurpar o domínio da cidade; ora, tendo os inimigos irrompido na cidade, alguns estrangeiros, subindo aos muros da cidade, defenderam a cidade dos inimigos; a estes, porém, não é digno punir com pena capital, pois isto seria contra o direito natural, que aos benfeitores se retribuísse com pena; e por isso, segundo o justo natural, é preciso aqui dirigir o justo legal.

1087. Em seguida, quando diz ***por causa do que o justo, na verdade*** etc., conclui a verdade pretendida. E diz que, por causa do que foi dito, é manifesto que aquilo que é equitativo é, na verdade, justo e é melhor que um certo justo, não, na verdade, que o justo natural, que absolutamente, isto é, universalmente, deve ser observado, mas que o justo legal, no qual ocorre falha pelo fato de que é proposto absolutamente, isto é, universalmente. Donde esta é a natureza daquilo que é equitativo: que seja diretivo da lei onde a lei falha por causa de algum caso particular. Pois, como a lei falha nos particulares, esta é a causa de que nem todas as coisas possam ser determinadas segundo a lei, porque acerca de certas coisas que raramente acontecem é impossível que a lei seja estabelecida, pelo fato de que todas essas coisas não podem ser previstas pelo homem. E por causa disto é necessária, depois de promulgada a lei, a sentença dos juízes, pela qual o enunciado universal da lei é aplicado ao negócio particular. Pois, como a matéria dos atos humanos é indeterminada, daí vem que a sua regra, que é a lei, deve ser indeterminada, como que não se comportando sempre do mesmo modo.

1088. E dá o exemplo da régua da construção de Lesbos; pois na ilha de Lesbos há pedras duras que não podem facilmente ser cortadas pelo ferro, de modo a serem reduzidas a uma retidão completa; e por isso os construtores usam ali uma régua de chumbo; e, assim como aquela régua, dobrada, se adapta às figuras das pedras e não permanece na mesma disposição, assim é preciso que a sentença dos juízes se adapte às coisas segundo a sua conveniência. Assim, portanto, concluindo em epílogo, é manifesto pelo que foi dito que aquilo que é equitativo é uma certa coisa justa e que é melhor que um certo justo, a saber, o legal.

1089. Em seguida, quando diz ***é manifesto a partir disto*** etc., determina sobre o sujeito da equidade; e diz ser manifesto, a partir do que foi dito, quem é o homem equitativo, a saber, aquele que escolhe e realiza as coisas que foram ditas. E aponta uma certa propriedade de tal homem virtuoso, e diz que tal homem não é ***acribodikaios***, isto é, que executa diligentemente a justiça, para o pior, isto é, para punir, como aqueles que são rígidos no punir, mas diminui as penas, ainda que tenha a lei a auxiliá-lo a punir; pois as penas não são intencionadas por si mesmas pelo legislador, mas como que uma certa medicina dos pecados, e por isso o equitativo não aplica mais pena do que basta para coibir os pecados.

1090. Em seguida, quando diz: ***e esse hábito*** etc., determina sobre o próprio hábito da virtude. E diz que esse hábito que se chama equidade é uma certa espécie de justiça e não é algum hábito diverso da justiça legal, como também se disse do seu objeto; pois os hábitos são conhecidos pelos objetos.

Lição 17: A Injustiça para Consigo Mesmo

> *Ora, se acontece ou não alguém cometer injustiça contra si mesmo é manifesto a partir do que foi dito. [1091]*
>
> *Pois há certas coisas justas, segundo toda virtude, ordenadas pela lei, por exemplo, a lei não manda alguém matar-se a si mesmo, e o que ela não manda, proíbe. [1092]*
>
> *Ademais, como, contrariamente à lei, prejudica quem não retribui um dano, comete injustiça voluntariamente, e voluntariamente significa sabendo tanto o quê quanto o como. Ora, quem por ira se mata a si mesmo faz isto voluntariamente contrariamente à lei reta, o que a lei não permite. Portanto, comete injustiça. [1093]*
>
> *Mas contra quem? Acaso contra a cidade, e não contra si mesmo? [1094]*
>
> *Pois padece voluntariamente, mas ninguém padece injustiça voluntariamente. [1095]*
>
> *Por causa disto, também a cidade impõe dano e uma certa infâmia recai sobre quem se destrói a si mesmo, como sobre quem comete injustiça contra a cidade. [1096]*
>
> *Ademais, segundo o modo pelo qual é injusto aquele que apenas comete uma injustiça e não é totalmente perverso, não é possível cometer injustiça contra si mesmo. Pois isto é diverso daquilo; com efeito, é injusto de certo modo assim mau como o tímido, não como quem tem toda a malícia; por isso, nem segundo esta comete injustiça. [1097]*
>
> *Pois, ao mesmo tempo e para o mesmo, haveria de ser tirado e acrescido a um mesmo; ora, isto é impossível, mas sempre é necessário que o justo e o injusto estejam em pessoas diversas. [1098]*
>
> *Ademais, cometer injustiça é voluntário e por escolha e anterior. Pois quem primeiro padeceu e retribui o mesmo não parece cometer injustiça; ora, ele próprio, de si mesmo, ao mesmo tempo padece e faz as mesmas coisas. [1099]*

> *Ademais, aconteceria que ele padeceria injustiça voluntariamente. [1100]*
>
> *Além disso, se em segundo lugar se considera nas justificações particulares, ninguém comete injustiça contra si mesmo. Com efeito, ninguém adultera com aquela que é sua própria, nem arromba o próprio muro, nem furta aquilo que é seu. [1101]*
>
> *Ora, a questão de cometer injustiça contra si mesmo resolve-se por completo segundo a definição daquilo que é sofrer injustiça voluntariamente. [1102]*
>
> *É manifesto também que ambas as coisas são más, tanto sofrer injustiça quanto cometer injustiça. Pois esta consiste em ter menos, e aquela em ter mais que o meio, e é como o saudável na medicina e a boa disposição na ginástica. [1103]*
>
> *Contudo, é pior cometer injustiça. Cometer injustiça, com efeito, dá-se com malícia e é reprovável, e com malícia ou perfeita e absoluta, ou próxima dela (pois nem todo ato voluntário se dá com injustiça). Já sofrer injustiça dá-se sem malícia e sem injustiça. Portanto, em si mesmo, sofrer injustiça é menos mau. Mas por acidente nada impede que seja um mal maior. Ora, a arte não se preocupa com isso, mas diz que a pleurisia é uma enfermidade maior do que uma pancada no pé, ainda que por vezes por acidente a outra venha a ser pior, se acaso, por causa da queda de quem tropeça, aconteça ser capturado pelos adversários e morrer. [1104-5]*
>
> *Segundo uma metáfora e uma semelhança, há um justo não do próprio homem para consigo mesmo, mas de algumas partes dele para com outras partes suas; não porém todo justo, mas o do domínio ou o da administração. Pois segundo essas noções distingue-se a parte da alma dotada de razão da parte irracional. Para essas partes olham aqueles a quem parece haver injustiça para consigo mesmo, porque nelas é possível sofrer algo por causa dos próprios apetites. Assim, pois, como entre quem comanda e quem é comandado, há entre elas certo justo recíproco. Da justiça, portanto, e das demais virtudes morais, fique determinado deste modo. [1106]*

1091. ***Se, porém, é possível a alguém para consigo mesmo*** etc. Depois de o Filósofo ter determinado acerca da justiça propriamente dita, aqui pretende determinar acerca da justiça dita metaforicamente.

E porque a justiça deste gênero consiste naquilo que diz respeito a si mesmo, por isso mostra que ninguém pode, propriamente falando, cometer injustiça contra si mesmo;

em segundo lugar, mostra de que modo isso acontece segundo a metáfora.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro mostra que ninguém pode cometer injustiça contra si mesmo nem sofrer injustiça de si mesmo;

em segundo lugar mostra o que é pior, se cometer injustiça ou sofrer injustiça, em: ***é manifesto também que ambas as coisas*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas.

Primeiro propõe que uma questão deste gênero pode ser determinada a partir do que foi dito acima;

em segundo lugar apresenta certas coisas pelas quais parece que alguém pode cometer injustiça contra si mesmo, em: ***pois certas coisas*** etc.;

em terceiro lugar determina a verdade, em: ***mas a quem*** etc.

Diz, portanto, primeiro, que a partir do que foi dito pode tornar-se manifesto se é possível ou não que alguém cometa injustiça contra si mesmo. Ora, essa questão suscitou-a acima; mas aqui a prossegue por causa da proximidade que tem com o conhecimento da justiça metafórica.

1092. Em seguida, quando diz: ***pois certas coisas*** etc., apresenta duas razões pelas quais parece que alguém pode cometer injustiça contra si mesmo.

A primeira delas é a seguinte. É manifesto, segundo o que foi dito acima, que aquelas coisas que são justas segundo qualquer virtude são ordenadas pela lei; por isso, aquilo que em nenhum caso é ordenado pela lei não parece ser justo segundo alguma virtude e, assim, parece ser injusto; pois em nenhum caso a lei ordena que alguém se mate. Ora, aquelas coisas que a lei não ordena como justas, proíbe-as como injustas (o que não se deve entender como se nada houvesse de intermediário entre o preceito e a proibição da lei, pois há muitas coisas que a lei nem prescreve nem proíbe, mas deixa à vontade dos homens, como comprar ou não comprar alguma coisa; mas deve-se entender que somente aquelas coisas que são proibidas como injustas por si mesmas é que a lei em nenhum caso ordena), e assim parece que matar-se a si mesmo seja injusto por si, visto que a lei nunca o prescreve.

1093. A segunda razão apresenta em ***ademais, porém*** etc. E diz que aquele que prejudica alguém à parte do preceito da lei, como quando a lei ordena que alguém seja punido, contanto que não esteja contraprejudicando, isto é, resistindo ao dano a ele infligido por outro, por exemplo quando repele quem o fere, tal pessoa, digo, comete injustiça voluntariamente; e ao dizer voluntariamente entende-se que saiba o quê e de que modo o faz e as demais circunstâncias. Mas aquele que se mata a si mesmo por causa da ira age à parte da lei reta, querendo aquilo que a lei não permite. Portanto comete injustiça. Portanto parece que alguém possa cometer injustiça contra si mesmo.

1094. Em seguida, quando diz ***mas a quem*** etc., resolve a dúvida mencionada.

E primeiro apresenta a solução e a confirma;

em segundo lugar apresenta a raiz principal da solução, em: ***ora, por completo se resolve*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro resolve a dúvida suscitada acima quanto à justiça legal;

em segundo lugar quanto à justiça particular, em: ***ademais, enquanto injusto*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas.

Primeiro propõe a solução. E diz que aquele que se mata a si mesmo comete de fato injustiça, mas deve-se considerar contra quem comete injustiça. Comete, com efeito, injustiça contra a cidade, à qual priva de um cidadão, mas não comete injustiça contra si mesmo.

1095. Em segundo lugar, em: ***pois voluntariamente*** etc., confirma a solução apresentada.

E primeiro quanto ao fato de que não comete injustiça contra si mesmo. Pois ele sofre voluntariamente a morte; ora, ninguém sofre injustiça voluntariamente, como se estabeleceu acima: logo este não sofre injustiça; logo não comete injustiça contra si mesmo.

1096. Em segundo lugar, em: ***por isso*** etc., confirma a solução quanto ao fato de que comete injustiça contra a cidade, e isto por certo sinal. Vemos, com efeito, que a cidade inflige o dano que é possível, a saber, a desonra ou a censura, àquele que se mata a si mesmo; por exemplo, faz arrastar o seu cadáver ou o deixa insepulto, para que por isso se dê a entender que ele cometeu injúria contra a cidade.

1097. Em seguida, quando diz: ***ademais, enquanto injusto*** etc., mostra que ninguém comete injustiça contra si mesmo segundo a injustiça particular.

E primeiro propõe o que pretende. E diz que, enquanto alguém é dito injusto não como totalmente perverso segundo toda malícia, mas apenas como aquele que comete uma injustiça particular, segundo essa injustiça, digo, não é possível que alguém cometa injustiça contra si mesmo. Pois essa injustiça particular é distinta da injustiça legal, de que falávamos acima; acontece, com efeito, que alguém seja dito injusto de certo modo não como tendo toda a malícia, mas como tendo alguma malícia particular, assim como alguém é dito medroso segundo uma malícia particular; por isso, nem segundo essa injustiça particular é possível que alguém cometa injustiça contra si mesmo.

1098. Em segundo lugar, em: ***pois ao mesmo tempo ao mesmo*** etc., prova o proposto por quatro razões.

A primeira delas é que aquele que comete injustiça segundo a injustiça particular tem mais do que lhe é devido, ao passo que aquele que a sofre tem menos; se, portanto, alguém cometesse injustiça contra si mesmo, seguir-se-ia que ao mesmo tempo a um só e mesmo se retiraria algo do que é seu e ao mesmo se acrescentaria algo como sobreposto; logo é impossível que o mesmo seja o que comete injustiça e o que sofre injustiça de si mesmo, mas tanto o justo quanto o injusto necessariamente se encontram em várias pessoas.

1099. A segunda razão apresenta em: ***ademais, o voluntário*** etc. E diz que cometer injustiça deve ser voluntário e com escolha, e deve também ser anterior a sofrer injustiça. Pois aquele que primeiro sofreu injustiça e, em segundo lugar, retribui o mesmo, o que a lei permite, não parece cometer injustiça, por exemplo se reavê a coisa que lhe fora tirada; mas se alguém prejudica a si mesmo, ao mesmo tempo sofre e faz a mesma coisa; logo não parece cometer injustiça contra si mesmo.

1100. A terceira razão apresenta em: ***ademais, será então*** etc. Pois voluntariamente alguém prejudica a si mesmo. Se, portanto, tal pessoa sofre injustiça de si mesma, segue-se que sofrer injustiça seja voluntário, o que acima foi reprovado.

1101. A quarta razão apresenta em: ***além disso*** etc. Pois se alguém considerar nas justificações particulares, isto é, nas espécies da injustiça particular, aparece manifestamente que ninguém comete injustiça contra si mesmo. Há, com efeito, uma espécie de injustiça particular que é a moechia, isto é, o adultério, ora, ninguém adultera, isto é, comete adultério com a própria esposa; nem alguém é dito arrombador de muros, o que pertence a outra espécie de injustiça, pelo fato de arrombar o próprio muro; nem tampouco alguém é dito ladrão, se toma às escondidas os próprios bens. Por isso é evidente que não é possível cometer injustiça contra si mesmo.

1102. Em seguida, quando diz: ***ora, por completo se resolve*** etc., apresenta a raiz principal da solução mencionada. E diz que se resolve por completo a questão mencionada acerca daquilo que é cometer injustiça contra si mesmo, segundo o que acima se determinou sobre o fato de ser impossível que alguém sofra injustiça voluntariamente. Pois disso segue-se manifestamente que ninguém comete injustiça contra si mesmo, visto que cometer injustiça é voluntário, como se disse acima.

1103. Em seguida, quando diz ***é manifesto também que ambas as coisas*** etc., compara entre si estas duas coisas.

E quanto a isto faz três coisas:

primeiro mostra que ambas são más;

em segundo lugar, que cometer injustiça é por si pior, em: ***contudo, é pior*** etc.;

em terceiro lugar mostra que por acidente pode ser o inverso, em: ***mas por acidente*** etc.

Diz, portanto, primeiro que ambas, a saber, cometer injustiça e sofrer injustiça, são más. O que prova pelo fato de que esta, a saber, sofrer injustiça, é ter menos do que o meio da justiça requer, e aquela, a saber, cometer injustiça, é ter mais do que a medida da justiça; ora, o meio da justiça, que se chama o justo, comporta-se nas trocas e nas distribuições assim como o saudável na medicina e a boa disposição na arte da ginástica; por isso, assim como na medicina e na ginástica aquilo que é mais ou menos é mau, assim também no que respeita à justiça.

1104. Em seguida, quando diz: ***contudo, é pior*** etc., mostra que é pior cometer injustiça do que sofrer injustiça. O que prova pelo fato de que cometer injustiça é reprovável e se dá com malícia, o que se deve entender ou da malícia perfeita e absoluta, por exemplo quando alguém comete

injustiça não só voluntariamente mas por escolha, ou como próxima da malícia perfeita, como é evidente naquele que comete injustiça não por escolha, mas por ira ou outra paixão (pois mostrou-se acima que nem todo ato voluntário se dá com injustiça, pois por vezes alguém comete voluntariamente injustiça e todavia não é injusto, nem por isso, contudo, deixa de ser reprovado). Mas sofrer injustiça é de todo sem malícia e sem injustiça; pois aquele que sofre injustiça de modo algum por isso é dito injusto ou mau. Ora, é manifesto que aquilo por que alguém é denominado mau é mais mau do que aquilo por que não é denominado mau; assim como a brancura em ato, pela qual alguém é denominado branco, mais verdadeiramente se diz brancura do que aquela que está em potência, pela qual alguém não é denominado branco. Segue-se, portanto, que sofrer injustiça em si mesmo é menos mau do que cometer injustiça.

1105. Em seguida, quando diz ***mas por acidente*** etc., mostra que por acidente pode ser o inverso. E diz que nada impede que sofrer injustiça seja por acidente mais mau do que cometer injustiça, por exemplo quando alguém, pelo fato de sofrer injustiça, é provocado a cometer maiores injustiças. Mas daquilo que é por acidente não se preocupa a arte, mas julga segundo aquilo que é por si; assim como a arte da medicina diz que a pleurisia, que é um abscesso perigoso e mortal sob as costelas, é uma enfermidade maior do que uma pancada no pé, ainda que por vezes a pancada no pé por acidente possa ser pior, por exemplo quando alguém, pelo fato de ter o pé ferido, cai e assim acontece que seja capturado pelo adversário e morra.

1106. Em seguida, quando diz ***segundo uma metáfora, porém*** etc., mostra qual seja a justiça metafórica. E diz que segundo certa metáfora e semelhança é possível que haja, não porém um justo ou injusto do homem inteiro para consigo mesmo, mas certa espécie de justo entre algumas partes do homem entre si; não, contudo, todo justo entre elas, mas somente o justo do domínio ou da dispensação, isto é, o econômico. Pois segundo essas noções, a saber, de domínio ou de dispensação, parece distinguir-se a parte racional da alma da irracional, que se divide em irascível e concupiscível; pois a razão domina o irascível e o concupiscível e os governa.

1107. E para isso olham aqueles a quem parece que há injustiça do homem para consigo mesmo, pelo fato de que em tais casos é possível a alguém sofrer por causa dos próprios apetites, por exemplo quando por ira ou concupiscência alguém age contra a razão. Assim, pois, nelas há certo justo e injusto, como entre quem comanda e aquele a quem se comanda, mas não é verdadeiro justo, porque não é entre dois, mas é um justo por semelhança, enquanto a diversidade das potências da alma se assemelha à diversidade das pessoas.

1108. Por fim, à guisa de epílogo, conclui que se determinou acerca da justiça e das demais virtudes morais segundo o modo mencionado. E com isto se encerra a exposição do quinto livro.