Livro 7

Continência e Incontinência

- Lição 1: Disposições Morais Censuráveis e seus Opostos
- Lição 2: Dúvidas acerca da Continência
- Lição 3: A Solução das Dúvidas
- Lição 4: A Matéria Genérica da Continência e da Incontinência
- Lição 5: Espécies de Prazer
- Lição 6: Comparação entre as Diferentes Espécies de Incontinência
- Lição 7: A Continência e a Perseverança
- Lição 8: Os Intemperantes São Piores que os Incontinentes
- Lição 9: O Continente e o Obstinado
- Lição 10: O Prudente e o Incontinente
- Lição 11: O Prazer e a Dor
- Lição 12: Refutação dos Argumentos Anteriores
- Lição 13: Um Prazer É o Bem Supremo
- Lição 14: Os Prazeres Corporais

Lição 1: Disposições Morais Censuráveis e seus Opostos

> *Depois disto, porém, deve-se dizer, fazendo outro início, que acerca dos costumes há três espécies de coisas a serem evitadas: a malícia, a incontinência e a bestialidade. [1292]*
>
> *Ora, os contrários de duas delas são manifestos, pois a uma chamamos virtude e à outra continência. [1297]*
>
> *À bestialidade, porém, convém sobretudo dizer que se opõe uma virtude acima de nós, uma certa virtude heroica e divina. [1298]*
>
> *Assim como Homero fez Príamo dizer de Heitor que era muito bom, e não parecia ser filho de homem mortal, mas de um deus. Por isso, se, como dizem, dos homens se tornam divinos por causa da superexcelência da virtude, tal será, sem dúvida, o hábito oposto à bestialidade. [1300]*
>
> *E, de fato, assim como não há malícia nem virtude na besta, assim também não em Deus; mas uma delas é mais honrosa que a virtude, ao passo que a outra é um certo gênero de malícia diverso. [1301]*
>
> *E porque é raro que um homem seja divino, assim como os lacônios costumavam chamar, quando admiravam muito alguém, dizem: é um homem divino; assim também o bestial é raro entre os homens. Encontra-se, porém, sobretudo entre os bárbaros; alguns, porém, tornam-se assim também por causa de doenças e mutilações; e também por causa da malícia dos homens que a excedem, assim os infamamos sobremaneira. [1302]*
>
> *Mas sobre esta disposição deve-se fazer depois uma certa recordação; sobre a malícia, porém, já se falou antes; sobre a incontinência, porém, e a moleza e a sensualidade deve-se falar, e sobre a continência e a perseverança, pois não se deve tomar cada uma delas como se fossem os mesmos hábitos que a virtude e a malícia, nem como um gênero diverso. [1304]*
>
> *É preciso, porém, assim como nos outros assuntos, estabelecendo o que aparece e primeiro levantando as dúvidas, mostrar assim, sobretudo, todas as coisas prováveis acerca destas paixões, mas, se não, ao menos as mais*

> *numerosas e principais; pois, se forem resolvidas as dificuldades e permanecerem as coisas prováveis, ter-se-á mostrado suficientemente. [1305]*
>
> *Parece, sem dúvida, que a continência e a perseverança são próprias dos homens de bem e dignos de louvor, ao passo que a incontinência e a moleza são próprias dos maus e dignos de censura. E o continente é o mesmo que aquele que permanece na razão, e o incontinente é o mesmo que aquele que se afasta da razão. E o incontinente, sabendo que são coisas más, age por causa da paixão; o continente, porém, sabendo que os desejos são maus, não os segue por causa da razão. [1306]*
>
> *E o temperante é continente e perseverante, mas quanto a isto, uns dizem que todo temperante é assim, outros que não; e alguns dizem, confusamente, que o intemperante é incontinente e o incontinente intemperante, ao passo que outros dizem que são diversos. Quanto ao prudente, umas vezes dizem que não é possível que seja incontinente, outras vezes que alguns, sendo prudentes e hábeis, são incontinentes. [1307]*
>
> *Além disso, dizem-se incontinentes também quanto à ira, à honra e ao lucro. Estas, pois, são as coisas que se dizem. [1309]*

1292. ***Depois disto, porém, deve-se dizer, fazendo outro início*** etc. Depois de o Filósofo ter tratado acima das virtudes morais e intelectuais, aqui começa a tratar de algumas coisas que se seguem à virtude.

E primeiro da continência, que é algo imperfeito no gênero da virtude;

segundo da amizade, que é um certo efeito da virtude, no oitavo livro, ali: ***depois disto, porém, sobre a amizade*** etc.;

terceiro do fim da virtude, no décimo livro, ali: ***depois disto, porém, sobre o deleite*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro trata da continência e do seu oposto;

segundo do deleite e da tristeza, que são a matéria deles, ali: ***sobre o deleite, porém, e a tristeza*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro distingue a continência das outras coisas que são do mesmo gênero;

segundo trata dela, ali: ***parece, sem dúvida, que a continência*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro distingue a continência e o seu oposto daquelas coisas que são do mesmo gênero;

segundo mostra sobre quais delas já se falou e sobre quais resta falar, ali: ***mas sobre esta disposição*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro enumera os hábitos ou disposições censuráveis acerca das coisas morais;

segundo apresenta os seus opostos, ali: ***os contrários, porém, de duas*** etc.

1293. Diz, então, primeiro que, depois daquilo que foi dito sobre as virtudes morais e intelectuais, para que nada do que pertence à moral seja omitido, é preciso recomeçar a partir de outro princípio, de modo que digamos que, entre as coisas que dizem respeito aos costumes, há três espécies que devem ser evitadas, a saber, a malícia, a incontinência e a bestialidade.

1294. E a diferença entre essas coisas deve-se compreender assim. Com efeito, como foi dito no livro sexto, a boa ação não existe sem a razão prática verdadeira e o apetite reto; por isso, pelo fato de uma dessas duas coisas se perverter, acontece que haja algo a ser evitado nos costumes. Se, portanto, houver perversidade da parte do apetite de modo que a razão prática permaneça reta, haverá incontinência, isto é, aquela que ocorre quando alguém tem uma avaliação reta acerca daquilo que deve ser feito ou evitado, mas por causa da paixão do apetite é arrastado para o contrário. Se, porém, a perversidade do apetite crescer a ponto de dominar a razão, a razão seguirá aquilo para o qual o apetite corrompido inclina, avaliando-o como uma espécie de princípio, como fim e como o melhor; por isso agirá de maneira perversa por escolha, e por causa disso alguém é dito mau, como foi dito no livro quinto, donde tal disposição é chamada malícia.

1295. Deve-se, porém, considerar ainda que a perversidade em qualquer coisa acontece pelo fato de se corromper a devida proporção daquela coisa, assim como a doença corporal no homem provém do fato de se corromper a devida harmonia dos humores própria desse homem; e, de modo semelhante, a perversidade do apetite, que às vezes perverte a razão, consiste em que se corrompe a comensuração das afeições humanas; ora, tal corrupção acontece de dois modos: com efeito, a consonância ou proporção de uma coisa não consiste em algo indivisível, mas tem uma certa latitude, como é claro no caso da proporção dos humores no corpo humano, pois a natureza humana é preservada tanto com maior quanto com menor calor, e, de modo semelhante, a proporção da vida humana é preservada segundo diversas maneiras de afeições;

1296. de um modo, portanto, pode acontecer perversidade em tal consonância de tal maneira que não se saia dos limites da vida humana, e então será chamada absolutamente incontinência ou malícia humana, assim como a doença corporal humana na qual a natureza humana pode ser preservada;

de outro modo, pode-se corromper a proporção das afeições humanas de tal maneira que ela avance além dos limites da vida humana, à semelhança das afeições de alguma fera, por exemplo, do leão, do urso ou do porco, e isto é o que se chama bestialidade, e é semelhante ao que ocorreria se, da parte do corpo, a compleição de alguém se transformasse na compleição leonina ou suína.

1297. Depois, quando diz: ***as coisas contrárias, porém*** etc., expõe as disposições contrárias às sobreditas.

E primeiro apresenta duas acerca das quais a coisa é manifesta. E diz que os contrários de dois dos sobreditos são manifestos, pois à malícia se contrapõe a virtude, e à incontinência a continência.

1298. Em segundo lugar, ali: ***à bestialidade, porém*** etc., mostra o que se contrapõe ao terceiro, a saber, à bestialidade.

E primeiro propõe o que pretende;

em segundo lugar manifesta o proposto, ali: ***assim como Homero*** etc.

Diz, então, primeiro que à bestialidade convenientemente se diz opor-se uma certa virtude, que excede o modo comum dos homens e pode ser chamada heroica ou divina; com efeito, os gentios chamavam heróis as almas de alguns homens ilustres já falecidos, os quais diziam também terem sido divinizados.

1299. Para evidência disto, deve-se considerar que a alma humana está no meio entre as substâncias superiores e divinas, com as quais comunga pelo intelecto, e os animais brutos, com os quais comunga nas potências sensitivas; assim, portanto, como as afeições da parte sensitiva às vezes se corrompem no homem até à semelhança das feras, e isto se chama bestialidade acima da malícia e da incontinência humanas, assim também a parte racional às vezes se aperfeiçoa e se fortalece no homem além do modo comum da perfeição humana, quase à semelhança das substâncias separadas, e isto se chama virtude divina acima da virtude e da continência humanas; pois a ordem das coisas é tal que o meio, por suas diversas partes, atinge um e outro extremo, donde também na natureza humana há algo que atinge aquilo que é superior, algo, porém, que se une ao inferior, e algo que se comporta de modo intermediário.

1300. Depois, quando diz ***assim como Homero*** etc., manifesta o que havia dito.

E primeiro manifesta que há nos homens uma certa virtude heroica ou divina;

em segundo lugar mostra que tal virtude se opõe à bestialidade, ali, ***pois assim como*** etc.

Ora, manifesta o primeiro de dois modos.

De um modo, pelo dito de Homero, que apresenta Príamo dizendo de seu filho Heitor que era excelentemente bom, de tal modo que não parecia ser filho de homem mortal, mas de um deus, porque, a saber, aparecia nele algo divino além do modo comum dos homens.

Em segundo lugar manifesta o mesmo pelo dito comum dos gentios, que diziam que alguns homens eram divinizados, o que Aristóteles não diz que se deva crer, no sentido de que o homem se converta em natureza divina, mas por causa da excelência da virtude acima do modo comum dos homens; disso se torna claro que há em alguns homens uma certa virtude divina, e conclui que essa virtude é oposta à bestialidade.

1301. Depois, quando diz: ***pois assim como*** etc., prova o proposto com dois argumentos.

Primeiro, porque chamamos malícia ou virtude como algo próprio do homem, donde nem a malícia se atribui à fera, que está abaixo do homem, nem a virtude a Deus, que está acima do homem; mas a virtude divina é mais honrosa do que a virtude humana, à qual chamamos absolutamente virtude, e a perversidade da fera é um certo outro gênero de malícia, diverso da malícia humana, que se diz malícia absolutamente.

1302. Apresenta o segundo argumento ali: ***porque, porém*** etc. E diz que os homens nos quais se encontra tanta bondade, que raramente se encontra nos homens, parecem ser homens divinos, donde os lacônios, isto é, certos cidadãos da Grécia, quando admiram muito a bondade de algum homem, dizem: ***este é um homem divino***; e, de modo semelhante, da parte da malícia, o bestial raramente se encontra entre os homens.

1303. E apresenta três modos segundo os quais alguns se tornam bestiais:

o primeiro deles é pelo convívio de um povo, como entre os bárbaros, que não são governados por leis razoáveis, e por causa do mau costume de convívio alguns caem na malícia bestial;

em segundo lugar, acontece a alguns por causa de doenças e privações, isto é, perdas de entes queridos, das quais caem em loucura e se tornam quase bestiais;

em terceiro lugar, por causa de um grande aumento da malícia, do que acontece que a alguns infamamos de modo sobremaneira excelente, chamando-os de bestiais.

Porque, portanto, assim como a virtude divina raramente se encontra entre os bons, assim a bestialidade raramente entre os maus, parece que se correspondem mutuamente por oposição.

1304. Depois, quando diz: ***mas sobre esta*** etc., mostra o que foi dito sobre tais coisas e o que resta dizer.

E primeiro liga-se ao que precede e ao que segue;

em segundo lugar determina o modo de proceder, ali: ***é preciso, porém*** etc.

Diz, então, primeiro que sobre esta disposição, a saber, a bestial, far-se-á posteriormente uma certa recordação, isto é, neste mesmo livro; sobre a malícia oposta à virtude, porém, foi dito antes, onde se tratou das virtudes; mas sobre a incontinência, que é censurada acerca dos prazeres, e sobre a moleza e as delícias, que são censuradas acerca das tristezas, deve-se falar agora, e de modo semelhante sobre a continência, que é louvada acerca dos prazeres, e sobre a perseverança, que é louvada acerca das tristezas, de tal modo, contudo, que não consideremos esses hábitos nem idênticos à virtude e à malícia nem diversos deles em gênero.

1305. Depois, quando diz: ***é preciso, porém*** etc., mostra o modo de proceder. E diz que é preciso proceder aqui como nas outras coisas, isto é, de modo que, postas aquelas coisas que parecem prováveis acerca do sobredito, primeiro introduzamos as dúvidas sobre elas e assim mostremos tudo o que é máximamente provável acerca do sobredito e, se não tudo (porque não é próprio do

homem que nada escape de sua mente), mostremos a maior parte e as coisas mais principais, porque, se em alguma matéria se resolvem as dificuldades e se deixam como verdadeiras aquelas coisas que são prováveis, está suficientemente determinado.

1306. Depois, quando diz: ***parece, com efeito*** etc., trata da continência e da incontinência, da perseverança e da moleza.

E, segundo aquilo que foi determinado, primeiro apresenta as coisas prováveis;

em segundo lugar introduz as dúvidas, ali: ***alguém poderá, porém, duvidar*** etc.;

em terceiro lugar as resolve, ali: ***primeiro, então, portanto*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro apresenta as coisas prováveis acerca da própria continência e incontinência;

em segundo lugar acerca da comparação delas com outras, ali: ***e o temperado, com efeito*** etc.;

em terceiro lugar acerca da matéria delas, ali: ***além disso, os incontinentes*** etc.

Acerca do primeiro apresenta três coisas prováveis.

A primeira delas diz respeito à bondade e à malícia das sobreditas coisas. E diz que provavelmente parece que a continência e a perseverança são estudiosas e louváveis, ao passo que a incontinência e a moleza são más e censuráveis.

A segunda diz respeito às noções definitivas delas mesmas. E diz que parece ser continente o mesmo que aquele que permanece na razão, isto é, naquilo que segundo a razão julga dever ser feito, ao passo que incontinente parece ser aquele que se afasta do juízo da razão.

A terceira diz respeito às operações delas. E diz que o incontinente sabe que algumas coisas são más e, contudo, as faz por causa da paixão, ao passo que o continente sofre, sim, as concupiscências que sabe serem más, donde não as segue por causa do juízo da razão. E estas duas coisas devem também ser estendidas à perseverança e à moleza, mas acerca das tristezas.

1307. Depois, quando diz: ***e o temperado, com efeito*** etc., apresenta duas coisas prováveis acerca da comparação delas com outras.

A primeira delas é tomada segundo a comparação da continência com a temperança. E diz que parece que o temperado é continente e perseverante; mas alguns dizem que todo continente e perseverante é temperado, ao passo que alguns dizem que não; quanto aos opostos destes, porém, alguns dizem que todo intemperado é incontinente e vice-versa de modo confuso, isto é, sem nenhuma distinção, ao passo que alguns dizem que eles são diferentes.

1308. A segunda é tomada por comparação com a prudência. E diz que às vezes os homens dizem que não acontece que o prudente seja incontinente, ao passo que às vezes dizem que alguns

prudentes e hábeis, isto é, engenhosos, são incontinentes.

1309. Depois, quando diz: ***além disso, os incontinentes*** etc., apresenta uma coisa provável acerca da matéria das sobreditas coisas. E diz que às vezes alguns são chamados incontinentes não só das concupiscências, mas também da ira, da honra e do lucro. Estas, portanto, são seis coisas que comumente se costumam dizer sobre a continência, a incontinência, a perseverança e a moleza.

Lição 2: Dúvidas acerca da Continência

> *Alguém poderá, porém, duvidar de como aquele que julga corretamente é incontinente. [1310]*
>
> *Alguns, portanto, dizem que não é possível ao que tem ciência. Pois é difícil, como julgava Sócrates, que, existindo a ciência, alguma outra coisa a comande e a arraste como uma serva. Com efeito, Sócrates combatia totalmente em favor da razão, como se não existisse a incontinência; pois julgava que ninguém que avalia retamente age senão o melhor, a não ser por ignorância. [1313]*
>
> *Este discurso, portanto, coloca em dúvida coisas manifestamente evidentes, e é ótimo investigar acerca da paixão: se é por ignorância, que modo de ignorância se dá. Pois é manifesto que o incontinente, existindo antes na paixão, não pensa que assim se deve fazer. [1314]*
>
> *Há, porém, alguns que concedem umas dessas coisas, mas não outras. Confessam, com efeito, que nada é melhor do que a ciência, mas não confessam que ninguém opere fora daquilo que julga melhor; e por isso dizem que o incontinente, não tendo ciência, é dominado pelos prazeres, mas apenas opinião. [1315]*
>
> *Contudo, se é opinião e não ciência, nem uma forte suspeita que contradiga, mas quieta, tal como nos que estão em dúvida, há indulgência para com quem não permanece nisso diante de concupiscências fortes; para a malícia, porém, não há indulgência, nem para nenhuma das outras coisas censuráveis. [1316]*
>
> *Então, com a prudência contradizendo? Pois esta é a mais forte. [1317]*
>
> *Mas é inconveniente. Pois o mesmo será ao mesmo tempo prudente e incontinente; e ninguém dirá que pertence ao prudente operar voluntariamente as coisas mais depravadas. [1318]*
>
> *Junto a isso, mostrou-se antes que o prudente é ativo, pois versa sobre os últimos e possui também as outras virtudes. [1319]*

> *Além disso, se por ter concupiscências fortes e depravadas é que se diz continente, o temperante não será continente nem o continente temperante; pois não é próprio do temperante ter concupiscências depravadas, e contudo isso seria preciso. Com efeito, se as concupiscências são boas, o hábito depravado que impede segui-las não seria bom, de modo que nem toda continência seria virtuosa. Se, porém, são fracas e não depravadas, não há nada de venerável; nem, se depravadas e fracas, nada de grande. [1320]*
>
> *Além disso, se a continência torna alguém permanente em toda opinião, ela é depravada, por exemplo, se a opinião é também falsa. [1321]*
>
> *E se a incontinência faz sair de toda opinião, haverá alguma incontinência virtuosa. Por exemplo, o Neoptólemo de Sófocles no Filoctetes; pois é louvável por não permanecer naquilo de que fora persuadido por Ulisses, por se entristecer ao mentir. [1322]*
>
> *Além disso, o discurso sofístico, enganoso, é uma dúvida. Pois, por quererem argumentar acerca de coisas inopináveis, para serem sábios quando as alcançam, o silogismo assim construído torna-se uma dúvida; pois a mente fica ligada, quando não quer permanecer por não lhe agradar a conclusão, mas não pode avançar por não ter como resolver o argumento. [1323]*
>
> *Acontece, porém, a partir de certo discurso, que a imprudência com a incontinência seja virtude. Pois opera coisas contrárias àquelas que julga, por causa da incontinência, e julga que as coisas boas são más e não se deve operá-las, de modo que operará coisas boas e não más. [1324]*
>
> *Além disso, quem por ser persuadido opera e persegue os prazeres e os escolhe parecerá melhor do que aquele que age não por raciocínio, mas por incontinência. Pois é mais curável, por poder ser dissuadido; ao incontinente, porém, aplica-se o provérbio em que dizemos: Quando a água sufoca, que se deve ainda beber? Pois, se estivesse persuadido daquilo que faz, ao ser dissuadido cessaria; agora, porém, persuadido, nada menos faz outras coisas. [1325]*
>
> *Além disso, se acerca de todas as coisas há incontinência e continência, quem é o incontinente absolutamente? Pois ninguém tem todas as incontinências. Dizemos, porém, que alguns o são absolutamente. [1326]*
>
> *Tais dúvidas, portanto, ocorrem; destas, umas é preciso desfazer, outras deixar; pois a solução da dúvida é uma descoberta. [1327]*

1310. ***Poderá alguém duvidar*** etc. Depois que o Filósofo expôs aquilo que parece ser provável acerca da continência e da incontinência, aqui suscita dúvidas contra tudo o que foi dito antes, não, porém, na mesma ordem em que o propôs. Pois o propôs naquela ordem em que as coisas

caem na primeira consideração do homem,

que primeiro considera acerca de algo aquilo que é comum, por exemplo, se é bom ou mau,

em segundo lugar considera a razão própria da coisa,

(em terceiro lugar, sua operação,)

em quarto lugar sua comparação com as outras coisas com as quais tem convergência,

(em quinto lugar sua comparação com aquelas de que difere,)

e por último aquilo que exteriormente a circunda;

1311. mas, ao expor as dúvidas, coloca primeiro aquilo que é mais duvidável. Assim, pois, contra as seis coisas ditas coloca seis dúvidas:

a primeira contra o terceiro provável, sobre o ato do continente e do incontinente;

em segundo lugar coloca outra contra o quinto, que era sobre a comparação com a prudência, ali: ***então, com a prudência contradizendo*** etc.;

a terceira dúvida é contra o quarto duvidável, que era sobre a comparação com a temperança, e isto ali: ***além disso, se*** etc.;

a quarta dúvida é contra o segundo provável, que era sobre a definição da continência, e isto ali: ***além disso, se em toda opinião*** etc.;

a quinta dúvida é contra o primeiro provável, que era sobre a bondade e a malícia da continência e da incontinência, e isto ali: ***além disso, quem por ser persuadido*** etc.;

a sexta dúvida é contra o sexto provável, sobre a matéria da continência e da incontinência, ali: ***além disso, se acerca de todas as coisas*** etc.

1312. Acerca do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro propõe a dúvida. E diz que alguém pode duvidar disto: como alguém que tem uma estimação reta seja incontinente operando coisas contrárias.

1313. Em segundo lugar, ali: ***portanto, quem sabe*** etc., prossegue a dúvida.

E primeiro objeta a uma parte;

em segundo lugar objeta a outra, ali: ***este discurso, portanto*** etc.;

em terceiro lugar exclui a solução de alguns, ali: ***há, porém, alguns*** etc.

Diz, portanto, primeiro que alguns dizem não ser possível que alguém que estima retamente, de modo que seja sabedor, seja incontinente. Pois o mais forte não é vencido pelo mais fraco; como, portanto, a ciência seja algo fortíssimo no homem, parece difícil que, existindo a ciência no homem, algo diverso domine a ciência e a arraste como uma serva, já que antes a razão, cuja perfeição é a ciência, domine e comande a parte sensível como a uma serva. E esta foi a razão de Sócrates; por isso ele insistia totalmente neste argumento, como se a incontinência não existisse; pois pensava que ninguém que estima retamente operaria algo fora daquilo que é ótimo, mas que todo pecado acontece por causa da ignorância.

1314. Depois, quando diz: ***este discurso, portanto*** etc., objeta em contrário. E diz que este discurso de Sócrates induz uma dúvida contra as coisas que são manifestamente evidentes, pois manifestamente parece que alguns operam aquilo que sabem ser mau; e, se é assim que pecam por causa da ignorância que lhes advém enquanto estão na paixão, por exemplo, da concupiscência ou da ira, é ótimo investigar que tipo de ignorância seja essa. Pois é manifesto que o incontinente, antes que a paixão sobrevenha, não pensa que se deva fazer aquilo que depois faz pela paixão.

1315. Depois, quando diz: ***há, porém, alguns*** etc., exclui a solução de alguns.

E primeiro a expõe, dizendo que alguns concedem certas das coisas ditas por Sócrates, a saber, que a ciência não é arrastada, mas outras não concedem, a saber, que ninguém peque a não ser por ignorância. Pois confessam que nada é melhor e mais forte do que a ciência, de modo que possa arrastá-la, mas não confessam que ninguém possa operar fora daquilo que julga ser melhor; e daí é que dizem que o incontinente, que é superado pelos prazeres, não tem ciência, mas opinião.

1316. Em segundo lugar, ali: ***contudo*** etc., exclui a solução mencionada. E diz que o incontinente ou tem opinião forte ou fraca; se forte, parece haver a mesma razão a respeito dela e da ciência, porque não se adere menos a uma do que à outra, como se dirá adiante; se, porém, não é forte a opinião que tende contra as concupiscências, mas é quieta, isto é, remissa e fraca, tal como acontece nos que duvidam, parece que isto não deve ser imputado, mas é digno de indulgência, a saber, que o homem não permaneça em coisas fracamente opinadas contra concupiscências fortes; não se dá, porém, indulgência nem à malícia nem a nenhuma das outras coisas censuráveis, entre as quais está a incontinência, de modo que não lhe seja totalmente imputada.

1317. Depois, quando diz: ***então, com a prudência*** etc., suscita uma dúvida acerca da comparação da continência com a prudência, que era o quinto provável.

E primeiro objeta a uma parte, concluindo das premissas que alguém pode ser incontinente, ainda que tenha a prudência que tenda em contrário. Pois, se o incontinente tem uma opinião que contradiz as concupiscências depravadas e não a tem fraca, porque assim não lhe seria imputada, resta, portanto, que tenha uma opinião forte que contradiga; mas, entre as opiniões, a prudência é a fortíssima; logo, o incontinente sobretudo tem a prudência que contradiz.

1318. Em segundo lugar, ali: ***mas é inconveniente*** etc., mostra que isto é inconveniente por duas razões.

A primeira delas é que, segundo isto, seguir-se-á que o mesmo seja ao mesmo tempo prudente e incontinente, o que parece ser impossível; pois ninguém dirá pertencer ao prudente que voluntariamente opere as coisas mais depravadas. Pois foi dito acima, no sexto livro, que, acerca da prudência, é pior quem peca voluntariamente.

1319. Coloca a segunda razão ali: ***junto a isso*** etc. Pois foi mostrado acima que o prudente não só é cognoscitivo, mas é também ativo, porque versa sobre os últimos, isto é, tem uma estimação reta acerca das coisas operáveis singulares, que acima, no sexto livro, disse serem os últimos, e tem também as outras virtudes, a saber, as morais, como foi mostrado no sexto livro. Por isso, não parece possível que algum prudente opere contra as virtudes.

1320. Depois, quando diz: ***além disso, se*** etc., suscita uma dúvida acerca da comparação da continência e da temperança, que era o quarto provável. Pois é preciso dizer uma de três coisas.

A primeira delas é que alguém se diga continente por ter concupiscências depravadas e fortes pelas quais não é levado contra a razão; e, se isto é verdadeiro, o temperante não será continente, nem o continente será temperante; pois aquele que é perfeitamente temperante não tem concupiscências depravadas, e assim ter concupiscências depravadas veementes repugna a isto que é ser temperante; ora, seria preciso que o temperante tivesse concupiscências depravadas se fosse continente, feita a suposição anterior.

A segunda das três é que o continente tenha concupiscências não depravadas, mas boas; e assim se seguirá que qualquer hábito que proíba segui-las seja depravado; ora, tal hábito é a continência; logo, nem toda continência será virtuosa.

A terceira das três é que as concupiscências que o continente tem não sejam veementes, mas fracas e débeis; e então, se não são depravadas, mas indiferentes, ser continente não será venerável ou louvável, e, se são depravadas e apenas débeis, não será algo grande resistir-lhes, e contudo a continência é tida como algo grande e venerável. Parece, portanto, seguir-se um inconveniente, qualquer destas três coisas que se diga.

1321. Depois, quando diz: ***além disso, se em toda opinião*** etc., suscita uma dúvida contra a própria definição da continência, que era o segundo dos prováveis propostos.

E primeiro suscita uma dúvida contra a noção da continência, conforme foi dito acima que o continente é o mesmo que o permanente na razão. E diz que, se a continência torna alguém permanente em toda opinião, isto é, se faz o homem estar persuadido de que permaneça em toda opinião não se afastando dela, seguir-se-á que alguma continência seja depravada; pois acontece que alguma opinião seja falsa, da qual afastar-se é bom, donde ser detido por ela é depravado, ao passo que a continência é louvada como algo bom.

1322. Em segundo lugar, em: ***e se (de) toda*** etc., ele objeta contra a noção de incontinência tal como foi dito acima, a saber, que o incontinente é aquele que se afasta da razão. E isto por três argumentos.

O primeiro deles é que, se a incontinência consiste em afastar-se de qualquer opinião ou razão, seguir-se-á que alguma incontinência seja boa, embora ela seja sempre censurada como má; e isto

porque alguma razão opinativa persuade a fazer algum mal que é bom evitar. E ele apresenta um exemplo disto: um certo poeta, chamado Sófocles, narra que Neoptólemo, que participou da guerra de Troia, foi persuadido por Odrisco a mentir a Filoctetes por uma certa causa que parecia honesta; ele, porém, depois não permaneceu na opinião que lhe fora persuadida, porque lhe era triste e penoso mentir; e nisto é louvável.

1323. O segundo argumento ele apresenta em: ***além disso, o discurso sofístico*** etc. E diz que a razão sofística mentirosa, isto é, que conclui algo falso, é uma dúvida, isto é, uma causa de dúvida. Pois, como os sofistas, para parecerem sábios, querem concluir coisas inopináveis, e como conseguem isto silogizando, o silogismo elaborado provoca dúvida; com efeito, a mente do ouvinte permanece presa, pois, por um lado, não quer permanecer naquilo que a razão conclui, porque a conclusão não lhe agrada, e, por outro lado, não pode passar ao contrário, porque não tem em seu poder a solução da argumentação. E, no entanto, por não permanecer numa razão que não sabe resolver, ele não é censurável. Não parece, portanto, que afastar-se de qualquer razão seja incontinência.

1324. O terceiro argumento ele apresenta em: ***ora, acontece*** etc. Pois, se afastar-se de qualquer razão fosse incontinência, seguir-se-ia, por certo raciocínio, que a imprudência unida à incontinência seria virtude, e assim a virtude se comporia de dois vícios, o que é impossível. E que se segue o que foi dito, parece evidente por isto: segundo o que se disse, o fato de alguém agir contrariamente àquilo que opina se dá por causa da incontinência; ora, ele opina que os bens são males e que não se deve fazê-los, o que é próprio da imprudência; donde se seguirá que ele faz os bens e não os males, o que parece ser próprio da virtude.

1325. Em seguida, quando diz: ***além disso, no ser persuadido*** etc., ele suscita uma dúvida acerca da bondade e da malícia da continência e da incontinência. Pois parece que aquele que faz males por lhe ter sido persuadido que são bens, e daí buscar e escolher os prazeres como bens por si mesmos, o que faz o intemperante, seja melhor do que aquele que faz males não por um raciocínio pelo qual foi enganado, mas por incontinência. Pois aquele que foi persuadido parece ser mais curável, porque facilmente se lhe pode dissuadir daquilo em que crê; mas o incontinente não parece ser ajudado por nenhuma boa persuasão; ao contrário, parece ser réu do provérbio, quando dizemos que, quando a água, cuja bebida restaura o sedento, sufoca aquele que bebe, de que ainda lhe vale beber? E do mesmo modo, se alguém fizesse males como que persuadido, isto é, enganado, deixaria de fazê-los ao ser dissuadido, isto é, removida aquela persuasão, assim como a sede cessa quando se toma a bebida de água; agora, porém, o incontinente foi persuadido e crê naquilo que é reto, e não obstante faz outra coisa; donde a água da boa persuasão não o ajuda, mas o sufoca.

1326. Em seguida, quando diz: ***além disso, se em torno de todas as coisas*** etc., ele suscita uma dúvida acerca da matéria da continência e da incontinência, o que era o sexto dos pontos propostos. E diz que, se a continência e a incontinência dizem respeito não somente às concupiscências, mas também às iras, ao lucro e a todas as coisas deste gênero, não se poderá determinar quem seja incontinente absolutamente; pois não se encontra ninguém que possua todas as incontinências. Ora, dizemos que alguns são absolutamente incontinentes. Não parece, portanto, ser verdadeiro o que se disse acima, que a continência e a incontinência dizem respeito a todas as coisas.

1327. Por fim, concluindo a modo de epílogo, diz que tais dúvidas se levantam contra os pontos antes propostos, e que algumas dessas dúvidas é preciso eliminar, como as que concluem algo falso, e algumas deixar, como as que concluem algo verdadeiro; pois esta é a verdadeira solução da dúvida, quando se encontra o que é verdadeiro acerca daquilo que se põe em dúvida.

Lição 3: A Solução das Dúvidas

> *Primeiro, pois, é preciso examinar se sabendo ou não sabendo, e de que modo sabendo. Depois, acerca de que tipo de coisas se deve estabelecer o continente e o incontinente, quero dizer, se acerca de todo prazer e tristeza ou acerca de alguns determinados. E se o continente e o perseverante são o mesmo ou outro. E, do mesmo modo, também acerca das outras coisas que são aparentadas com esta investigação. [1328]*
>
> *Ora, o princípio da investigação é se o continente e o incontinente têm diferença naquilo em torno de que versam ou no modo como se comportam; quero dizer, se em ser incontinente somente acerca destas coisas ou não, ou no como, ou não, mas a partir de ambos. Depois, se a incontinência e a continência dizem respeito a todas as coisas ou não. [1330]*
>
> *Pois nem acerca de todas as coisas alguém é absolutamente incontinente, mas acerca daquelas em que o intemperante o é. [1335]*
>
> *Nem por se comportar absolutamente em relação a estas coisas (pois seria então o mesmo que a intemperança), mas por se comportar de tal modo. Com efeito, este é conduzido escolhendo, julgando que sempre se deve buscar o prazer presente; aquele, porém, não julga assim, mas o busca. [1336]*
>
> *Quanto ao fato de ser uma opinião verdadeira, e não uma ciência, aquilo contra o qual agem incontinentemente, em nada difere para o argumento. Pois alguns dos que agem não duvidam, mas julgam saber com certeza. Se, portanto, por crerem tranquilamente, os que opinam agem mais contra a opinião do que os que sabem, em nada difere a ciência da opinião; pois alguns não creem menos naquilo que opinam do que outros naquilo que sabem; e isto o manifesta Heráclito. [1337]*
>
> *Mas, porque dizemos saber de dois modos (pois se diz saber tanto aquele que tem, mas não usa a ciência, quanto aquele que a usa), há diferença entre ter a ciência mas não a considerar, e ainda assim fazer o que não se deve fazer, e ter a ciência e considerá-la. Pois este último caso parece difícil, mas não se ele não a considera. [1338]*

Além disso, porque há dois modos de proposições, nada impede que aquele que tem ambas atue contra a ciência, usando a universal, mas não aquela que é segundo a parte; pois as coisas operáveis são singulares. Ora, o universal também difere: um é em si mesmo, o outro é na coisa; por exemplo, que as coisas secas são úteis a todo homem, e que este homem é homem, ou que este alimento é seco; mas se ele tem esta proposição de tal tipo, ou não a tem, ou não atua segundo ela. Segundo estes modos, pois, há tanta diferença que não parece nada inconveniente que assim se saiba, mas de outro modo seria admirável. [1339]

Além disso, o ter a ciência de outro modo diferente dos que agora se disseram existe nos homens. Pois no ter, mas não no usar, vemos um hábito diferente; de modo que, de certa maneira, se tem e não se tem, como o que dorme, o que padece de loucura e o embriagado. Ora, é assim que ficam dispostos os que se encontram nas paixões; pois as iras, as concupiscências dos prazeres venéreos e algumas paixões deste gênero manifestamente até transmutam o corpo, e a alguns até provocam loucuras. É manifesto, portanto, que se deve dizer que os incontinentes se comportam de modo semelhante a estes. [1342]

Ora, o dizer os discursos que provêm da ciência não é sinal algum. Pois também os que se encontram nestas paixões pronunciam demonstrações e recitam as palavras de Empédocles. E os que começam a aprender enfileiram os discursos, mas ainda não sabem; pois é preciso que a ciência se torne conatural, e isto requer tempo. Por isso, do mesmo modo que os que fingem, assim se deve julgar que falam também os incontinentes. [1343]

Além disso, alguém poderá considerar a causa também a partir da natureza. Pois esta é uma opinião universal, a outra é acerca dos singulares, dos quais o sentido já é próprio. Quando, porém, de ambas se faz uma só, é necessário que, quanto ao concluído, a alma o afirme, e, nas coisas operáveis, que atue imediatamente. Por exemplo, se se deve provar tudo o que é doce, e isto é doce, como um dos singulares, é necessário que aquele que pode e não é impedido, ao mesmo tempo também atue isto. [1345]

Quando, pois, existe a universal que proíbe provar, e esta outra, que todo doce é agradável, e este é doce, ela atua. E se, por acaso, está presente a concupiscência, uma diz que se evite isto, mas a concupiscência conduz a ele; pois ela pode mover cada uma das partes. Por isso, acontece que de certo modo se aja incontinentemente contra a razão e a opinião. [1347]

Mas não de modo contrário segundo si mesma, e sim por acidente, pois é a concupiscência que é contrária, e não a opinião, à reta razão. Por isso, e por causa disto, as feras não são incontinentes, porque não têm opinião universal, mas apenas imaginação e memória dos singulares. [1349]

> *Como, porém, se dissolve a ignorância e o incontinente volta a saber, o argumento é o mesmo que se dá acerca do embriagado e do adormecido, e não é próprio desta paixão, o que se deve ouvir dos fisiólogos. [1351]*
>
> *Ora, porque a proposição última é tanto uma opinião do sensível quanto o princípio das ações, aquele que está na paixão ou não a tem, ou a tem de tal modo que não estava no ter a ciência, mas no dizer, como o embriagado que recita as palavras de Empédocles; e, porque o termo extremo das coisas operáveis não é universal nem parece ser científico do mesmo modo, parece seguir-se o que Sócrates procurava. Pois não é na presença da ciência tomada em sentido próprio que se dá a paixão, nem é ela mesma arrastada por causa da paixão, mas sim a do sensível. Acerca, pois, do fato de ser sabendo ou não, e de que modo sabendo, pode-se agir incontinentemente, tanto foi dito. [1352]*

1328. ***Primeiro, pois, é preciso examinar*** etc. Depois de o Filósofo, tendo estabelecido alguns pontos prováveis acerca da continência e da incontinência, ter suscitado dúvidas contra cada um deles, aqui passa a resolvê-las. Deve-se, porém, considerar que ele não introduz as soluções na mesma ordem em que pressupôs os pontos prováveis nem em que introduziu as dúvidas, mas segundo o que exige a ordem do ensino, isto é, conforme a solução de uma dúvida depende de outra.

Primeiro, pois, diz sobre o que versa a intenção;

segundo, executa o proposto, em: ***ora, o princípio*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, para resolver as dúvidas mencionadas, deve-se antes de tudo considerar se alguns, apesar de saberem, podem ser incontinentes ou não, e, se sim, de que modo saibam;

e esta dúvida se resolve em primeiro lugar, porque sua solução pertence à consideração de se há incontinência ou não (pois foi dito acima que a contenda de Sócrates visava a isto, como que a que não houvesse incontinência),

e de cada coisa é preciso considerar primeiro se ela existe.

1329. Em segundo lugar, deve-se considerar acerca de que tipo de coisas devemos estabelecer que alguém se diga continente ou incontinente, a saber, se acerca de todo prazer e tristeza ou acerca de alguns determinados; e esta dúvida se resolve em segundo lugar, embora tenha sido proposta em sexto lugar, porque o princípio para investigar o que é algum hábito é considerar a sua matéria, como fica evidente pelo modo de proceder de Aristóteles nas coisas precedentes. E, porque o continente e o perseverante diferem segundo a matéria, ao mesmo tempo com isto deve-se considerar se são o mesmo ou diferem. E, do mesmo modo, deve-se considerar acerca de todas as outras coisas que têm conexão e conveniência com esta consideração.

1330. Em seguida, quando diz: ***ora, o princípio*** etc., começa a resolver as dúvidas antes suscitadas.

E, primeiro, determina se há continência e incontinência, resolvendo a primeira dúvida, que se movia contra o terceiro ponto provável;

segundo, determina a matéria da continência e da incontinência, resolvendo a sexta dúvida, que se movia contra o sexto ponto provável; e, porque a temperança e a continência convêm na matéria, ao mesmo tempo nesta parte mostra a diferença entre a temperança e a continência, resolvendo a terceira dúvida, que se movia contra o quarto ponto provável; mostra também quem é o pior, se o intemperante ou o incontinente, resolvendo a quinta dúvida, que se movia contra o primeiro ponto provável; e esta segunda parte começa em: ***se, porém, há algum incontinente*** etc.;

1331. terceiro, mostra o que é a continência e a incontinência, resolvendo a quarta dúvida, que se movia contra o segundo ponto provável, e com isto resolve a segunda questão, que se movia contra o quinto ponto provável, mostrando que o prudente não pode ser incontinente; e esta terceira parte começa em: ***se, pois, o continente é*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, apresenta antes algumas noções, que são necessárias para resolver;

segundo, exclui uma solução falsa, em: ***quanto ao fato, pois*** etc.;

terceiro, apresenta a verdadeira, em: ***mas, porque de dois modos*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, diz sobre o que versa a intenção;

segundo, executa, em: ***pois nem*** etc.

1332. Diz, portanto, primeiro que, para determinar as coisas mencionadas, é preciso antes de tudo empenhar-se em saber estes dois pontos.

O primeiro deles é se o continente e o incontinente têm uma diferença, a saber, específica, pela qual se distingam de todos os outros, naquilo em torno de que versam, isto é, pelo fato de terem uma matéria determinada acerca da qual versam, assim como a diferença da mansidão provém de versar acerca das iras, ou no como, isto é, no modo de se comportar acerca de qualquer matéria, assim como a prudência versa acerca de toda matéria moral, não, porém, do mesmo modo que as virtudes morais;

1333. e, para expor o que dissera, acrescenta que se deve considerar se alguém se diz incontinente somente pelo fato de versar acerca de alguma matéria, ou somente no como, isto é, somente pelo fato de se comportar de algum modo indiferentemente acerca de toda matéria, ou se alguém se diz continente ou incontinente não somente por isto ou por aquilo, mas a partir de

ambos, isto é, tanto pelo modo determinado quanto pela matéria determinada.

1334. O segundo ponto que é preciso considerar previamente é se a continência e a incontinência dizem respeito a todas as coisas ou não, mas a uma matéria determinada.

1335. Em seguida, quando diz: ***pois nem*** etc., determina o que dissera.

E, primeiro, o segundo ponto, dizendo que alguém não se diz continente e incontinente absolutamente acerca de todas as coisas, mas acerca daquela matéria determinada acerca da qual alguém se diz temperante ou intemperante, a saber, acerca das concupiscências e dos prazeres do tato.

1336. Em segundo lugar, em: ***nem em relação a estas coisas*** etc., determina o primeiro ponto. E diz que alguém não se diz continente e incontinente somente em relação a estas coisas, isto é, a respeito de alguma matéria determinada (pois assim seria o mesmo que o intemperante, já que versam acerca da mesma matéria), mas alguém se diz incontinente no comportar-se de tal modo, isto é, pelo fato de se comportar de algum modo acerca da matéria determinada. Porque este, a saber, o intemperante, é conduzido ao pecado por escolha, como que julgando que sempre se deve buscar, isto é, aceitar, o prazer que se lhe oferece no momento presente; mas o incontinente não julga isto, e, no entanto, busca o prazer quando lhe está presente.

1337. Em seguida, quando diz: ***quanto ao fato, pois*** etc., exclui uma solução falsa, que já tocou acima. E diz que em nada difere para o presente argumento se se disser que aquele conhecimento contra o qual alguns agem incontinentemente é opinião verdadeira, mas não é ciência. Pois, pela evidência do fato, é claro que alguns dos que agem incontinentemente não têm uma adesão débil, como que duvidando, mas julgam saber com certeza aquilo contra o que agem. Se, portanto, alguém quiser dizer que, por isso, os que opinam agem mais contra a opinião do que os que sabem, porque tranquilamente, isto é, debilmente, aderem ao que opinam, deve-se considerar que nisto em nada difere a ciência da opinião; pois alguns não aderem menos às opiniões, mesmo falsas, do que outros à verdadeira ciência: e isto se pode ver por Heráclito, que tão firmemente sustentava que todas as coisas sempre se movem e que não há verdade alguma que permaneça por muito tempo nas coisas, que, no fim de sua vida, não queria falar, para que a verdade não se transmutasse entrementes, mas apenas movia o dedo para enunciar algo, como se diz no quarto livro da Metafísica.

1338. Em seguida, quando diz: ***mas, porque de dois modos*** etc., apresenta a verdadeira solução.

E, primeiro, resolve a dúvida por meio de algumas distinções;

em segundo lugar, pela natureza da própria ciência prática operativa, ali: ***além disso, e se naturalmente*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, ele estabelece três distinções.

A primeira delas é que dizemos de dois modos que alguém sabe:

com efeito, num modo diz-se que sabe aquele que tem o hábito, mas não o usa, como o geômetra quando não considera as questões geométricas;

de outro modo, diz-se que sabe aquele que usa a sua ciência, isto é, considerando as coisas que pertencem àquela ciência;

ora, faz grande diferença se alguém faz aquilo que não deve tendo o hábito da ciência mas não o usando, ou se alguém tem o hábito e o usa especulando. Pois isto parece ser difícil, a saber, que alguém aja contra aquilo que em ato especula; mas não parece ser difícil se alguém age contra aquilo que sabe habitualmente, mas não considera.

1339. Estabelece a segunda distinção ali: ***além disso, porque há dois modos*** etc. E diz que há dois modos de proposições que a razão prática usa, a saber, a proposição universal e a singular; ora, nada parece impedir que alguém opere à margem da ciência, aquele que por hábito conhece uma e outra proposição, mas em ato considera apenas a universal, e não a particular; e isto porque as operações versam sobre os singulares, de onde, se alguém não considera o singular, não é de admirar que aja de outro modo.

1340. Deve-se saber, contudo, que o universal pode ser tomado de dois modos:

num modo, enquanto está em si mesmo, por exemplo, se dizemos que as coisas secas fazem bem a todo homem;

de outro modo, segundo está na coisa singular, por exemplo, se dizemos que este é homem ou que tal alimento é seco;

pode, portanto, acontecer que alguém saiba tanto em hábito como em ato o universal considerado em si mesmo, mas o universal considerado neste singular ou não o tem, isto é, não o conhece em hábito, ou não o opera, isto é, não o conhece em ato.

1341. Portanto, segundo estes modos diferentes de saber, aquilo que parecia impossível a Sócrates difere de tal maneira que não parece haver nenhum inconveniente em que aquele que age incontinentemente saiba de um modo, a saber, apenas no universal, ou também no singular por hábito, mas não em ato; se, porém, aquele que age incontinentemente soubesse de outro modo, pareceria haver inconveniente, a saber, se soubesse o singular em ato.

1342. Estabelece a terceira distinção ali: ***além disso, ter*** etc.

E primeiro estabelece a distinção;

em segundo lugar, refuta uma objeção, ali: ***mas proferir as palavras*** etc.

Diz, pois, primeiro que, além dos modos mencionados, ainda se encontra nos homens outro modo de saber. Pois o fato de alguém saber por hábito e não em ato parece ter uma certa diferença: às vezes, com efeito, o hábito está livre, de modo que possa imediatamente passar ao ato quando o homem quiser; outras vezes, porém, o hábito está atado de tal modo que não pode passar ao ato, de onde, de certo modo, parece ter o hábito e, de certo modo, não o ter, como se vê no que

dorme, no maníaco ou também no ébrio. E deste modo estão dispostos os homens enquanto estão nas paixões; pois vemos que a ira, as concupiscências dos prazeres venéreos e certas paixões deste gênero manifestamente transformam também o corpo exteriormente, e não apenas os movimentos animais, por exemplo, quando por elas o corpo se aquece; e às vezes tanto crescem tais paixões que levam alguns à insânia. E assim é manifesto que os incontinentes se dispõem de modo semelhante aos que dormem, aos maníacos ou aos ébrios, a saber, que têm atado o hábito da ciência prática nos singulares.

1343. Depois, quando diz: ***mas proferir as palavras*** etc., refuta uma objeção. Pois alguém poderia objetar contra o que foi dito que os incontinentes às vezes dizem palavras científicas mesmo no singular, e assim parece que não têm o hábito atado. Mas ele mesmo remove isto, dizendo que o fato de dizerem palavras da ciência não é sinal de que tenham o hábito livre, e prova isto por dois exemplos.

1344. O primeiro deles é que também aqueles que estão nas paixões mencionadas, por exemplo, os ébrios e os maníacos, proferem com a voz demonstrações, por exemplo, geométricas, e dizem as palavras de Empédocles, que eram difíceis de entender porque escreveu a filosofia em versos.

O segundo exemplo é o das crianças quando aprendem pela primeira vez, as quais combinam as palavras que proferem com a boca, mas ainda não as sabem, isto é, de modo que as entendam com a mente; pois para isto requer-se que aquilo que o homem ouve se lhe torne como que conatural, por causa da perfeita impressão delas no intelecto, para o que o homem precisa de tempo, no qual o intelecto, por múltiplas meditações, se firme naquilo que recebeu. E assim é também com o incontinente; pois ainda que diga: (não me é bom agora buscar tal deleitável), contudo não sente assim no coração; de onde deve-se pensar que os incontinentes dizem tais palavras como que fingindo, a saber, porque sentem uma coisa no coração e proferem outra com a boca.

1345. Depois, quando diz: ***além disso, e se naturalmente*** etc., resolve a dúvida proposta segundo o processo natural da ciência prática, aplicando as distinções mencionadas ao que se propõe.

E primeiro determina a verdade da questão;

em segundo lugar, responde à objeção de Sócrates.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, propõe o processo natural da ciência prática nas ações;

em segundo lugar, mostra o impedimento que ocorre no incontinente, ali: ***quando, pois*** etc.

Diz, pois, primeiro que, se alguém quiser considerar a causa pela qual os incontinentes agem à margem da ciência segundo o processo natural da ciência prática, é preciso saber que no seu processo há dupla opinião:

uma, na verdade, universal, por exemplo: (tudo o que é desonesto deve ser evitado);

outra, porém, é singular, acerca daquilo que propriamente é conhecido pelo sentido, por exemplo: (este ato é desonesto).

Ora, como destas duas opiniões se forma uma só razão, é necessário que se siga a conclusão,

1346. mas nas coisas especulativas a alma apenas enuncia a conclusão, nas operativas, porém, imediatamente a executa. Assim, se a opinião universal for que se deve provar toda coisa doce, e a opinião particular for que (isto), mostrado algum particular, é doce, é necessário que aquele que pode provar imediatamente prove, a não ser que haja algo que o impeça. E isto, com efeito, ocorre no silogismo do temperante, que não tem concupiscência que repugne à razão que propõe que tudo o que é desonesto deve ser evitado, e de modo semelhante no silogismo do intemperante, cuja razão não repugna à concupiscência que inclina a isto, que todo deleitável deve ser tomado.

1347. Depois, quando diz: ***quando, pois*** etc., mostra como ocorre a falha no incontinente.

E primeiro mostra que há nele algo que impede;

em segundo lugar, mostra a causa do impedimento, ali: ***não contrariamente, porém*** etc.;

em terceiro lugar, mostra como esse impedimento cessa, ali: ***como, porém*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que no incontinente a razão não é totalmente esmagada pela concupiscência, de modo que no universal tenha a sentença verdadeira; suponha-se, pois, que da parte da razão se proponha uma universal que proíbe provar o doce desordenadamente, por exemplo, se se diz: (nenhum doce se deve provar fora de hora), mas da parte da concupiscência se propõe que todo doce é deleitável, o que é buscado por si pela concupiscência, e porque no particular a concupiscência ata a razão, não se assume sob o universal da razão, de modo que se diga que isto é fora de hora, mas assume-se sob o universal da concupiscência, de modo que se diga que isto é doce, e assim se segue a conclusão da obra; e há neste silogismo do incontinente quatro proposições, como já foi dito.

1348. E que o processo da razão prática às vezes se comporte deste modo, fica claro por isto: que, surgindo talvez a concupiscência, a razão diz que este concupiscível deve ser evitado segundo a sentença universal, como foi dito, mas a concupiscência conduz a isto propondo e assumindo livremente sem a proibição da razão, que está atada; porque a concupiscência, quando é veemente, pode mover qualquer parte da alma, mesmo a razão, se esta não estiver solícita em resistir; e assim ocorre a conclusão da obra, a saber, que alguém aja incontinentemente contra a razão e a opinião universal.

1349. Depois, quando diz: ***não contrariamente, porém*** etc., mostra a causa da referida repugnância. E diz que ali não há contrariedade da parte da razão por si, como acontece nos que duvidam, mas apenas por acidente, na medida em que a concupiscência se contraria à reta razão universal; não é, porém, alguma opinião que por si se contraria à reta razão, como alguns diziam.

1350. E disto infere um certo corolário, a saber, que as bestas não se dizem continentes ou incontinentes, porque não têm a opinião universal movente à qual se contraria a concupiscência, mas movem-se apenas pela fantasia e memória dos singulares.

1351. Depois, quando diz: ***como, porém, se resolve*** etc., mostra como cessa tal repugnância. E diz que, quanto a como se resolve a ignorância que o incontinente tem acerca do particular e novamente retorna à reta ciência, a razão é a mesma que a respeito do vinolento e do que dorme; paixões estas que, na verdade, se resolvem feita alguma transmutação no corpo, e de modo semelhante, porque pelas paixões da alma, por exemplo, pela concupiscência ou pela ira, o corpo se transmuta, é preciso que cesse esta transmutação corporal para que o homem retorne à mente sã; e por isso esta questão não é própria desta consideração, mas antes convém ouvi-la dos fisiologistas, isto é, dos naturais.

1352. Depois, quando diz: ***mas porque a última*** etc., segundo o que foi premisso resolve esta razão de Sócrates. E diz que a proposição e opinião última, a saber, a singular, se toma pelo sentido e domina nas ações que versam sobre os singulares; ora, tal proposição ou opinião aquele que está na paixão ou de modo algum a tem em hábito, ou tem o hábito atado, de modo que não possa saber em ato, mas fala destas coisas do modo como o ébrio diz as palavras de Empédocles; porque, portanto, estas coisas são verdadeiras e porque o universal que é compreendido pela ciência não é o termo extremo das coisas operáveis, parece seguir-se aquilo que Sócrates indagava. Pois fica claro pelo que foi dito que a paixão não se dá na presença da ciência principal que versa sobre o universal, visto que a paixão está apenas no particular, nem a ciência universal é arrastada pela paixão, mas apenas a estimativa sensível, que não é de tanta dignidade.

1353. Por último, epiloga que foi dito o bastante sobre isto: que o sábio age incontinentemente, ou aquele que não é sábio, e de que modo o incontinente é sábio.

Lição 4: A Matéria Genérica da Continência e da Incontinência

> *Deve-se dizer, a seguir, se há alguém incontinente absolutamente, ou se todos o são segundo uma parte, e, se há, acerca de que coisas o é. [1354]*
>
> *É manifesto, pois, que os continentes, os perseverantes, os incontinentes e os moles versam sobre os prazeres e as tristezas. [1355]*
>
> *Ora, dentre as coisas que produzem prazer, umas são necessárias, outras são, na verdade, elegíveis por si mesmas, mas têm superabundância. Necessárias são, na verdade, as corporais, e digo tais e aquelas que dizem respeito ao alimento e à oportunidade dos prazeres venéreos, e tais coisas corporais acerca das quais estabelecemos a intemperança e a temperança; não necessárias, porém, mas elegíveis por si mesmas, digo, por exemplo, a vitória, a honra, as riquezas e tais bens e deleitáveis. [1356]*
>
> *Portanto, aqueles que, quanto a estas coisas, à margem da reta razão que há neles, sobreexcedem, não os dizemos incontinentes absolutamente, mas acrescentando: incontinentes de dinheiro, de lucro, de honra e de ira, não absolutamente, mas como outros e ditos por semelhança, do mesmo modo que o homem que venceu nas Olimpíadas, pois neles a noção comum diferia pouco da própria, mas contudo era outra. E há um sinal disto: a incontinência é vituperada não apenas como pecado, mas também como uma certa malícia, quer existindo absolutamente, quer segundo uma certa parte; mas nenhum destes o é. [1358]*
>
> *Dentre aqueles, porém, que versam sobre os prazeres corporais, acerca dos quais dizemos o temperante e o intemperante, aquele que, não por eleição, persegue as superabundâncias dos deleitáveis e foge das tristezas, da fome, da sede, do calor, do frio e de tudo o que diz respeito ao tato e ao gosto, mas à margem da eleição e do intelecto, diz-se incontinente, não por acréscimo, como se fora acerca destas coisas ao modo da ira, mas absolutamente apenas. E há um sinal disto: com efeito, dizem-se moles acerca destas coisas, mas acerca de*

nenhuma daquelas. [1360]

E por causa disto colocamos no mesmo o incontinente e o intemperante, e o continente e o temperante, mas não nenhum daqueles, por versarem de algum modo sobre os mesmos prazeres e tristezas; estes, na verdade, versam sobre estas coisas, mas não do mesmo modo, mas estes elegem, aqueles, porém, não elegem. [1361]

Por isso, diremos que é mais intemperante aquele que, sem concupiscer ou com concupiscência quieta, persegue as superabundâncias e foge das tristezas moderadas, do que este que o faz por concupiscer fortemente. Pois que faria aquele, se lhe estivesse presente a concupiscência juvenil e uma forte tristeza acerca das indigências dos prazeres venéreos? [1362]

Ora, porque dentre as concupiscências e os deleites uns são do gênero dos bens e das coisas nobres — pois dentre os deleitáveis alguns são por natureza elegíveis, outros são contrários a estes, e outros são intermediários, como dividimos antes, por exemplo, o dinheiro, o lucro, a vitória e a honra —; ora, quanto a todas as coisas, tanto tais como as intermediárias, os homens não são vituperados por padecê-las, concupiscê-las e amá-las, mas por fazê-lo de algum modo e superabundar. [1363]

Por isso, alguns que, fora da razão, ou se detêm ou perseguem algo daquelas coisas que por natureza são de algum modo belas e boas, por exemplo, em torno da honra, esforçando-se mais do que é preciso, ou em torno dos filhos e dos pais. Pois de fato estas coisas são dos bens, e são louvados os que se esforçam em torno delas; contudo, há também nestas certa superabundância, se alguém se rebela como Níobe, e até contra os deuses, ou como Sátiro, cognominado amante do pai, em torno do pai, pois parecia deveras insensato. [1365]

Portanto, não há malícia alguma em torno destas coisas, por causa daquilo que se disse, isto é, que por natureza cada um dos objetos elegíveis é elegível por si mesmo, mas depravadas e a serem evitadas são as suas superabundâncias. Semelhantemente, tampouco há incontinência; pois a incontinência não só é algo a ser evitado, mas também está entre as coisas censuráveis. [1366]

Mas, por causa da semelhança da paixão, aplicando o termo à incontinência em torno de cada coisa, dizem, por exemplo, mau médico e mau ator, o qual absolutamente não chamariam de mau. Assim como, portanto, tampouco aqui cada um deles é mau por causa da malícia, mas segundo o análogo semelhante, assim evidentemente também ali se deve considerar que só é incontinência e continência aquela que se refere às mesmas coisas da temperança e da intemperança, ao passo que em torno da ira dizemos por semelhança; por isso também, aplicando o termo, chamamos alguém de incontinente da ira, como da

> *honra e do lucro. [1367]*

1354. ***Mas se há algum incontinente*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que, apesar da ciência, alguém pode agir depravadamente, pelo que se pode saber se há continência e incontinência, aqui determina a respeito da matéria da continência e da incontinência.

E primeiro mostra qual é a matéria de ambas;

segundo, compara-as a outros hábitos que se referem à mesma matéria, ali: ***mas em torno daquelas coisas que são pelo tato*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, diz sobre o que versa a intenção;

segundo, manifesta o proposto, ali: ***portanto, visto que*** etc.

Deve-se, porém, considerar que acima, ao propor a sexta dúvida, disse que, se a continência e a incontinência se referissem a todas as coisas, ninguém seria absolutamente incontinente. E por isso, pretendendo resolver esta dúvida, propõe duas coisas a serem tratadas,

das quais a primeira é se alguém é absolutamente incontinente ou se todos são chamados incontinentes de modo particular;

a segunda é, se alguém é absolutamente incontinente, em torno de que tipo de matéria o é.

1355. Em seguida, quando diz: ***portanto, visto que*** etc., desenvolve o proposto.

E primeiro propõe a matéria geral como manifesta. E diz ser manifesto que os continentes e os incontinentes, os perseverantes e os moles se dizem em torno dos prazeres e das tristezas.

1356. Segundo, ali: ***mas visto que estas coisas são*** etc., investiga a matéria específica das coisas ditas.

E primeiro mostra como de modos diversos se diz continência e incontinência em torno de diversos prazeres;

segundo, compara entre si as incontinências dos diversos prazeres, ali: ***mas visto que é menos torpe*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra como alguém se diz de modos diversos continente ou incontinente segundo a diferença dos prazeres humanos entre si;

segundo, segundo a diferença dos prazeres humanos em relação aos bestiais, ali: ***mas visto que há certas coisas*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra o proposto;

segundo, manifesta certas coisas que havia dito, ali: ***mas visto que das concupiscências*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro, distingue os prazeres humanos;

segundo, mostra como, em torno deles, alguém se diz de modos diversos continente ou incontinente, ali: ***portanto, aqueles*** etc.;

terceiro, infere certos corolários do que foi dito, ali: ***e por isso, na mesma coisa*** etc.

1357. Diz, pois, primeiro que, dentre aquelas coisas que causam prazer ao homem, algumas são necessárias à vida humana, ao passo que outras não são necessárias, mas, consideradas em si mesmas, são elegíveis para o homem, embora possa haver nelas superabundância e defeito: o que ele acrescenta para diferenciá-las das virtudes, nas quais não pode haver superabundância e defeito. E diz que são necessárias certas coisas corporais, por exemplo, as que pertencem ao alimento e às coisas venéreas, e outras coisas corporais deste tipo, em torno das quais estabelecemos acima a temperança e a intemperança; mas diz serem elegíveis por si mesmas, e não necessárias, coisas como a vitória, a honra, as riquezas e outros bens e deleitáveis deste tipo.

1358. Em seguida, quando diz: ***portanto, aqueles*** etc., mostra como, em torno das coisas ditas, alguém se diz continente ou incontinente.

E primeiro como em torno das não necessárias;

segundo, como em torno das necessárias, ali: ***mas os que se ocupam das corporais*** etc.

Diz, pois, primeiro que aqueles que, em torno dos ditos bens não necessários, se esforçam de modo excessivo, fora da reta razão que neles há, não se dizem absolutamente incontinentes, mas com alguma adição, por exemplo, incontinentes do dinheiro ou do lucro ou da honra ou da ira, como se fossem outros os absolutamente incontinentes e aqueles fossem chamados incontinentes por semelhança, o que a adição assinala; assim como, quando se diz que um homem venceu em Olímpia, a respeito deste a noção comum de homem difere pouco da própria que a adição designa, mas contudo, de algum modo, é outra.

1359. E aduz um sinal de que, em torno das coisas ditas, alguém não se diz absolutamente incontinente, pois a incontinência é censurada não só como certo pecado, o que pode acontecer também quando alguém persegue algum bem, mas de modo desordenado; a incontinência, porém, é censurada como certa malícia, isto é, aquela pela qual se tende a algum mal; a qual, ou é malícia absolutamente, por exemplo, quando a razão e o apetite tendem ao mal, e esta é a verdadeira

malícia que se opõe à virtude; ou é malícia segundo certa parte, a saber, porque o apetite tende ao mal, mas não a razão, como acontece na incontinência; mas nenhum dos ditos incontinentes é censurado como mau, mas somente como pecador, porque tende ao bem, mas além do que é preciso; por isso nenhum deles é absolutamente incontinente.

1360. Em seguida, quando diz: ***mas os que se ocupam das corporais*** etc., mostra de que modo alguém se diz incontinente em torno das coisas necessárias. E diz que aqueles que se comportam mal em torno dos prazeres corporais, com os quais se ocupam a temperança e a intemperança, não de tal modo que por eleição persigam as superabundâncias dos prazeres e fujam das tristezas, por exemplo, da fome e da sede e de outras coisas deste tipo que pertencem ao gosto e ao tato, mas fora da reta eleição que têm e fora do reto intelecto que neles há, perseguem e fogem das coisas ditas — tais, digo, dizem-se incontinentes, não com alguma adição, como se dizia incontinente da ira, mas absolutamente. E para isto aduz um sinal, pois os moles, que são próximos aos incontinentes, dizem-se assim em torno de tristezas deste tipo, por exemplo, porque não podem suportar a fome ou a sede ou algo deste tipo, mas não se dizem em torno de alguma das outras coisas, por exemplo, porque não podem suportar a pobreza ou algo deste tipo.

1361. Em seguida, quando diz: ***e por isso, na mesma coisa*** etc., infere certos corolários do que foi dito.

O primeiro dos quais é que na mesma classe se põem o incontinente e o intemperante, e o continente e o temperante, não de tal modo que um deles seja o outro, mas porque de algum modo se referem às mesmas coisas, a saber, aos prazeres e às tristezas corporais, mas não do mesmo modo, e sim o temperante e o intemperante com eleição, ao passo que o continente e o incontinente sem eleição.

1362. O segundo, que disto se segue, ele o põe ali: ***por isso, mais*** etc. E diz que, pelo que foi dito, é claro que peca mais e é mais censurado o intemperante, porque peca perseguindo prazeres supérfluos e fugindo de tristezas moderadas, não porque padeça concupiscência, ou a padece com quietude, isto é, remissamente, e por isso é pior do que o homem que peca nas coisas ditas por causa de veemente concupiscência, tal como é o incontinente. Pois quem peca sem concupiscência, que faria se lhe sobreviesse forte concupiscência, tal como a dos jovens, e forte tristeza em torno da indigência das coisas venéreas?

1363. Em seguida, quando diz: ***mas visto que das concupiscências*** etc., manifesta o que havia dito, atribuindo a causa pela qual, em torno das coisas não necessárias, não há incontinência absolutamente.

E primeiro mostra por que, em torno delas, não há incontinência absolutamente;

segundo, por que, em torno delas, se diz incontinência com adição, ali: ***mas por causa da semelhança*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro, propõe quais sejam tais prazeres não necessários;

segundo, conclui qual seja o esforço em torno deles;

terceiro, conclui ademais que, em torno deles, não há malícia nem incontinência absolutamente, ali: ***portanto, não há malícia*** etc.

Diz, pois, primeiro que certas concupiscências e prazeres são daquelas coisas que, segundo o seu gênero, são boas e louváveis;

1364. pois há três gêneros de deleitáveis: uns são por natureza elegíveis, a saber, aqueles para os quais a natureza inclina, outros são contrários a estes, como aqueles que são contra a inclinação da natureza, e outros ainda são intermediários entre estes, como se vê no dinheiro e no lucro e na vitória e na honra. Por isso, em torno de todos estes intermediários, não são censurados alguns só por padecerem a concupiscência e o amor deles, mas pelo modo de concupiscer, que é superabundante.

1365. Em seguida, quando diz: ***por isso, alguns*** etc., conclui do que foi premissado qual seja o esforço dos homens em torno das coisas ditas. E diz que aqueles que, fora da razão, ou possuem ou perseguem algo daquelas coisas que são naturalmente belas e boas, não são censurados como maus, por exemplo, aqueles que se esforçam em torno da obtenção da honra ou em torno do cuidado dos filhos ou dos pais mais do que é preciso. Pois estas coisas são bens, e são louvados aqueles que se esforçam em torno delas como é preciso; contudo, em tais coisas pode haver certa superabundância viciosa, por exemplo, se alguma mulher, por amor supérfluo dos filhos, se rebela contra Deus, por exemplo, por causa da morte dos filhos, como se lê de certa mulher que se chama Níobe; ou se alguém, por demasiado amor dos pais, age de modo insensato, como certo homem de nome Sátiro, que foi cognominado Filópator, isto é, amante do pai, parecia deveras insensato por causa do amor que tinha em torno do pai.

1366. Em seguida, quando diz: ***portanto, não há malícia*** etc., conclui que, em torno das coisas ditas, não há malícia; isto por causa de que cada uma delas, considerada em si mesma, é naturalmente elegível, mas só as suas superabundâncias são depravadas e a serem evitadas. E semelhantemente, tampouco há incontinência absolutamente em torno das coisas ditas, pois a incontinência não só é algo a ser evitado como pecado, mas também é censurável como torpe. E por isso, em torno dos prazeres corporais, que são torpes e servis, como se disse no terceiro livro, há propriamente incontinência, e prazeres deste tipo não devem ser apetecidos pelo homem, a não ser por causa da necessidade.

1367. Em seguida, quando diz: ***mas por causa da semelhança*** etc., mostra por que se diz incontinência com adição em torno das coisas não necessárias. E diz que isto acontece por causa da semelhança da paixão, a saber, porque, assim como alguém concupisce imoderadamente os prazeres corporais, assim também o dinheiro e as outras coisas ditas, e é semelhante a quando dizemos que algum homem é mau médico ou mau ator, isto é, representante, o qual contudo não se diz absolutamente mau. Assim, portanto, nestas coisas que assim se dizem más, não dizemos malícia absolutamente a respeito de cada uma delas, mas segundo certa semelhança proporcional, a saber, porque o mau médico está para as coisas que são do médico assim como o mau homem está para as coisas que são do homem; assim também, no gênero da continência, só chamamos absolutamente de continência e incontinência aquela que se refere às mesmas coisas da

temperança e da intemperança, mas em torno da ira dizemos incontinência por semelhança e por isso acrescentamos incontinente da ira, como incontinente da honra e do lucro.

Lição 5: Espécies de Prazer

> *Ora, como há certas coisas deleitáveis por natureza, e destas umas o são absolutamente e outras segundo os gêneros, tanto dos animais quanto dos homens, e há outras que não o são por natureza, mas umas se tornam deleitáveis por causa de defeitos, outras por causa de hábitos e outras por causa de naturezas perniciosas, também a respeito de cada uma destas se podem observar hábitos semelhantes. [1368]*
>
> *Chamo bestiais, por exemplo, o daquele homem de quem dizem que rasgava as grávidas para devorar as crianças, ou aquilo em que afirmam deleitar-se alguns dos selvagens que habitam em torno do Ponto, dos quais uns comem carnes cruas, outros carnes humanas, e outros emprestam mutuamente os filhos para o banquete; ou aquilo que se conta a respeito de Fálaris. Estes, pois, são bestiais. [1372]*
>
> *Outros, porém, tornam-se assim por causa de enfermidades e, em alguns, por loucura, como aquele que sacrificou a própria mãe e a comeu, e o que comeu o fígado do companheiro de servidão. [1373]*
>
> *Outros, ainda, tornam-se assim por enfermidade ou por hábito, como o arrancar os pelos e o roer as unhas, e ainda o comer carvão e terra, e, com estes, o dos prazeres venéreos com os homens. Pois a uns estas coisas sobrevêm por natureza, a outros por hábito, por exemplo aos que a elas se acostumaram desde meninos. [1374]*
>
> *Àqueles, pois, em que a natureza é a causa, ninguém chamaria incontinentes, assim como tampouco às mulheres, porque não conduzem, mas são conduzidas. E de modo semelhante também aos que se acham em disposição enferma por causa do hábito. [1375]*
>
> *Ter, portanto, cada uma destas coisas está fora dos limites da malícia, assim como também a bestialidade. [1377]*
>
> *Mas, quem as tem, superá-las ou ser superado por elas não é incontinência absolutamente, mas aquela que se dá por semelhança, assim como também a respeito das iras se diz que quem tem este modo de paixão é incontinente, mas não se deve chamá-lo incontinente absolutamente. [1378]*
>
> *Pois todo excesso de malícia, e a insensatez, e a timidez, e a intemperança, e a crueldade, umas são bestiais, outras enfermas. [1379]*

> *Este, com efeito, é por natureza de tal modo disposto que teme todas as coisas, e ainda que um rato faça um ruído, é tímido segundo a timidez bestial; aquele, porém, temeu uma doninha por causa de enfermidade. [1380]*
>
> *E dos insensatos, uns são bestiais por serem por natureza irracionais e viverem só pelo sentido, como certos gêneros de bárbaros distantes; outros o são por causa de enfermidades, por exemplo por epilepsias ou loucuras enfermas. [1381]*
>
> *Destes, é possível a alguns ter algumas vezes tais paixões e não ser superado; digo, por exemplo, se Fálaris se conteve desejando comer uma criança ou entregar-se a um deleite venéreo inconveniente. Mas é possível também ser superado, e não apenas ter tais paixões. [1382]*
>
> *Ora, assim como a malícia que se dá segundo o homem se chama malícia absolutamente, mas a que se dá com um acréscimo, por ser bestial ou enferma, não o é absolutamente, do mesmo modo, evidentemente, também a incontinência: uma é bestial, outra enferma, mas absolutamente só aquela que se dá segundo a temperança humana. [1383]*
>
> *Que a incontinência e a continência, portanto, se dão somente a respeito daquelas coisas de que tratam a intemperança e a temperança, e que a respeito de outras há outra espécie de incontinência, dita segundo metáfora e não absolutamente, é manifesto. [1384]*

1368. ***Quia autem sunt quaedam*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que de modos diversos alguém se diz continente e incontinente segundo as diversas concupiscências e deleites humanos, aqui mostra que de modos diversos alguém se diz continente e incontinente a respeito das concupiscências e deleites humanos e bestiais.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, mostra a diversidade das concupiscências e dos deleites humanos e bestiais;

segundo, mostra como de modos diversos se dizem a respeito deles a continência e a incontinência, em: ***quantis quidem igitur natura causa*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas:

primeiro, propõe a diferença dos deleites;

segundo, manifesta o que dissera, por meio de exemplos, em: ***dico autem bestiales*** etc.

Diz, pois, primeiro que, dentre as coisas deleitáveis, algumas são deleitáveis segundo a natureza, outras porém não segundo a natureza, e cada uma destas se subdivide:

1369. com efeito, das coisas que são deleitáveis segundo a natureza, algumas são deleitáveis para todo aquele que tem sentido, por exemplo o doce é naturalmente deleitável para todo aquele que tem gosto; outras, porém, são naturalmente deleitáveis para certas diferenças tanto de animais quanto de homens, pois outros são os alimentos naturalmente deleitáveis para os animais que comem carnes e para os animais que comem frutos; do mesmo modo também, entre os homens, para os coléricos são naturalmente deleitáveis as coisas frias, que temperam sua compleição, e para os fleumáticos as quentes;

1370. daquelas, porém, que são deleitáveis não naturalmente, algumas se tornam assim por causa de defeitos, isto é, por causa de algumas enfermidades corporais sobrevindas, ou também tristezas anímicas, pelas quais a natureza é transmutada para outra disposição; outras, porém, tornam-se deleitáveis por causa do mau hábito, que se torna como que uma certa natureza; e outras tornam-se deleitáveis por causa de naturezas perniciosas, por exemplo quando alguns homens têm compleições do corpo corrompidas e pervertidas, e segundo isto se segue que neles são pervertidíssimas tanto as apreensões da imaginação quanto também as afeições do apetite sensível, potências estas que, sendo atos de órgãos corporais, é necessário que sejam proporcionadas à compleição corporal.

1371. E porque, segundo a diversidade dos objetos, se diversificam os hábitos, é necessário que a cada uma das sobreditas coisas deleitáveis correspondam hábitos semelhantes, por exemplo, que haja certos hábitos naturais e certos não naturais.

1372. A seguir, quando diz: ***dico autem bestiales*** etc., manifesta por meio de exemplos cada uma das diferenças das coisas deleitáveis não naturais.

E primeiro a respeito daquelas que se tornam deleitáveis por causa da natureza perniciosa dos homens que são como que bestiais, pois, por causa da corrupção da compleição, se assemelham às bestas. Assim como se dizia de um certo homem que rasgava os ventres das mulheres grávidas para devorar as crianças concebidas no útero; e semelhante é se alguém se deleita em tais coisas quais dizem deleitarem-se alguns homens selvagens nas florestas, a saber, os citas que habitam em torno do mar Pôntico, dos quais uns comem carnes cruas, outros carnes humanas, e outros emprestam mutuamente os próprios filhos para celebrar banquetes; e semelhantes são as coisas que se dizem a respeito de um certo Fálaris, a saber, o cruelíssimo tirano que se deleitava nos próprios tormentos dos homens. Estes, pois, que se deleitam em tais coisas, são como que semelhantes às bestas.

1373. Segundo, em: ***hi autem propter aegritudines*** etc., exemplifica a respeito daquelas coisas que se tornam deleitáveis de modo não natural por causa de defeitos. E diz que a alguns se tornam deleitáveis as coisas que são contra a natureza por causa de algumas enfermidades, por exemplo por causa de mania ou fúria ou algo deste gênero, como se lê de um certo homem que, tornado maníaco, sacrificou a mãe e a comeu, e também matou o companheiro de servidão e comeu o seu fígado.

1374. Terceiro, em: ***hi autem aegritudinales*** etc., exemplifica a respeito daquelas coisas que se tornam deleitáveis contra a natureza por causa do hábito. E diz que a alguns sobrevêm deleites não naturais por causa de uma enfermidade interior ou corrupção proveniente do hábito, como

alguns que, por causa do hábito, se deleitam em arrancar-se os pelos e roer as unhas e comer carvões e terra, e ainda em usar do coito com os homens. Ora, todas as sobreditas coisas que são deleitáveis contra a natureza podem reduzir-se a duas: pois a alguns sobrevêm pela natureza da compleição corporal que receberam desde o princípio, e a outros sobrevêm por causa do hábito, por exemplo por se acostumarem a coisas deste gênero desde a meninice. E semelhante é o caso daqueles que caem nisto por causa de enfermidade corporal, pois o mau hábito é como que uma certa enfermidade anímica.

1375. A seguir, quando diz: ***quantis quidem igitur*** etc., mostra que a respeito das sobreditas coisas deleitáveis não naturais não há incontinência absolutamente, mas sob certo aspecto.

E isto de dois modos:

primeiro, por uma razão tomada da condição daqueles que se deleitam;

segundo, por uma razão tomada da condição das coisas deleitáveis, em: ***habere quidem igitur*** etc.

Diz, pois, primeiro que ninguém pode racionalmente dizer serem absolutamente incontinentes aqueles em que a natureza bestial é a causa de tais deleites. Foi dito, com efeito, acima que não chamamos as bestas continentes ou incontinentes, porque não têm opinião universal, mas fantasia e memória dos singulares. Ora, os homens deste gênero, que por causa da natureza perniciosa são semelhantes às bestas, têm de fato algo de apreensão universal, mas muitíssimo pouco, por isto que neles a razão está oprimida pela malícia da compleição, assim como manifestamente está oprimida nos enfermos por causa da indisposição corporal; e aquilo que é pouco parece ser como que nada, nem acontece facilmente que uma pequena força da razão repila fortes concupiscências. E por isso tais homens não se dizem nem continentes absolutamente nem incontinentes, mas somente sob certo aspecto, enquanto permanece neles algo do juízo da razão.

1376. E põe o exemplo das mulheres, nas quais, na maior parte dos casos, pouco vigora a razão por causa da imperfeição da natureza corporal, e por isso, na maior parte dos casos, não conduzem seus afetos segundo a razão, mas antes são conduzidas por seus afetos, pelo que raramente se encontram mulheres sábias e fortes; e por isso não podem dizer-se absolutamente continentes ou incontinentes. E a mesma razão parece haver a respeito daqueles que se acham em disposição enferma, isto é, que têm uma disposição corrompida por causa do mau hábito, o qual também oprime o juízo da razão à maneira de uma natureza pervertida.

1377. A seguir, quando diz: ***habere quidem igitur*** etc., mostra que a respeito das coisas deleitáveis não naturais não há incontinência absolutamente, mas sob certo aspecto, a partir da condição das próprias coisas deleitáveis.

E primeiro propõe o que pretende;

segundo, manifesta o proposto, em: ***omnis enim superabundans*** etc.

Primeiro, porém, propõe duas coisas.

A primeira delas é que ter cada uma destas coisas, isto é, padecer as concupiscências das sobreditas coisas deleitáveis, excede os limites da malícia humana, assim como também se disse acima a respeito da bestialidade.

1378. A segunda põe em: ***habentem autem*** etc. E diz que, se alguém tem tais concupiscências e as supera, não se dirá continente absolutamente, mas por semelhança; ou, se for superado por elas, não se dirá incontinente absolutamente, mas por semelhança, assim como também acima se disse a respeito da incontinência da ira.

1379. A seguir, quando diz: ***omnis enim superabundans*** etc., manifesta o que dissera.

E primeiro quanto à malícia;

segundo, quanto à continência e à incontinência, em: ***horum autem*** etc.

A respeito do primeiro, deve-se considerar que este superexcesso de malícia pode dar-se a respeito dos vícios opostos a todas as virtudes, como a respeito da insensatez, que se opõe à prudência, a respeito da timidez, que se opõe à fortaleza, a respeito da intemperança, que se opõe à temperança, e a respeito da crueldade, que se opõe à mansidão; e a respeito de cada um deles há certas disposições bestiais por causa da natureza perniciosa, e certas enfermas, que se dão por causa da enfermidade corporal, ou anímica que provém do mau hábito. E porque acima pôs exemplos a respeito da intemperança e da crueldade, aqui exemplifica primeiro a respeito da timidez,

1380. em: ***hic quidem enim*** etc. E diz que alguém está naturalmente disposto de tal modo que teme todas as coisas, até o ruído de um rato, e tal homem é tímido de modo bestial; um outro, porém, por causa de enfermidade caiu em tal timidez que temia uma doninha.

1381. Segundo, em: ***et insipientium*** etc., exemplifica a respeito da insensatez. E diz que alguns são naturalmente irracionais, não porque nada tenham de razão, mas muitíssimo pouco e a respeito dos singulares que apreendem pelo sentido, de tal modo que vivem só segundo o sentido, e tais homens são como que bestiais segundo a natureza, o que sobretudo acontece a respeito de certos bárbaros que habitam nos confins do mundo, onde, por causa da intempérie do ar, também os corpos são de má disposição, pela qual se impede neles o uso da razão; outros, porém, tornam-se irracionais por causa de algumas enfermidades, por exemplo a epilepsia ou a mania, e estes são insensatos de modo enfermo.

1382. A seguir, quando diz: ***horum autem*** etc., manifesta o que dissera quanto à incontinência,

e primeiro como a respeito das sobreditas coisas há uma certa semelhança de continência e incontinência. E diz que acontece por vezes que um homem tenha algumas das sobreditas paixões não naturais e não seja superado por elas, o que é semelhante à continência; por exemplo, se o tirano Fálaris tem uma criança e a deseja ou para uso de comida ou para um deleite venéreo inconveniente, e todavia não usa dela para nenhum dos dois. Por vezes, porém, acontece que o homem não só tenha concupiscências deste gênero, mas também seja superado por elas, e isto é semelhante à incontinência.

1383. Segundo, em: ***quemadmodum autem*** etc., mostra que em tais coisas não há continência ou incontinência absolutamente. E diz que, assim como a malícia que se dá segundo o modo humano se chama absolutamente malícia, mas a que é não natural ao homem se chama, com um acréscimo, malícia bestial ou enferma, e não malícia absolutamente, do mesmo modo também a incontinência não natural se diz com um acréscimo, por exemplo bestial ou enferma, mas absolutamente incontinência se diz somente aquela que se dá segundo a temperança humana.

1384. Por último, a modo de epílogo, conclui ser manifesto, pelo que foi dito, que a continência e a incontinência absolutamente se dão somente a respeito daquelas coisas de que tratam a temperança e a intemperança, ao passo que a respeito de outras coisas há uma certa espécie de incontinência que se diz de modo metafórico e não absolutamente.

Lição 6: Comparação entre as Diferentes Espécies de Incontinência

> *Investigaremos, porém, por que a incontinência que é da ira é menos torpe do que a que é das concupiscências. [1385]*
>
> *Com efeito, a ira parece ouvir a razão sob certo aspecto, mas ouvir mal. Assim como os servos apressados, por exemplo, antes de ouvir tudo o que se diz correm a executar, e depois erram na ação; e os cães ficam atentos, se é um amigo, mas latem ao menor ruído que se faça. Assim a ira, por causa do calor e da velocidade de sua natureza, ouve de fato, mas, não ouvindo o preceito, move-se para a punição. Pois a razão ou a imaginação manifestou que há injúria ou desprezo, e ela, como que raciocinando que é preciso combater tal coisa, irrita-se imediatamente; a concupiscência, porém, se apenas a razão ou o sentido diz que algo é deleitável, move-se para o gozo. Por isso a ira segue de algum modo a razão, mas a concupiscência não. [1386-89]*
>
> *É, portanto, mais torpe; pois o incontinente da ira é de algum modo vencido pela razão, mas o incontinente da concupiscência não o é pela razão. Além disso, os apetites naturais conseguem maior perdão, porque também às concupiscências deste tipo, enquanto comuns a todos e enquanto comuns, dá-se maior perdão. Ora, a ira é mais natural e mais difícil de resistir do que as concupiscências que são de superabundância e não necessárias. Como aquele que, respondendo por ter agredido o pai, disse: Também ele bateu no seu próprio pai, e aquele no de cima, e mostrando o filho: Também este me baterá, disse, quando se tornar homem; pois é congênito à nossa família. E aquele que, arrastado pelo filho, mandou-o parar junto à porta; pois ele mesmo havia arrastado o pai até ali. [1390]*
>
> *Além disso, os que mais armam ciladas são mais injustos. O iracundo, pois, não arma ciladas, nem a ira, mas é manifesta; a concupiscência, porém, sim. Como dizem de Vênus: Da dolosa Cipriogênita, e: A correia bordada. E Homero: O engano que furtou o intelecto do muito sábio. Por isso, se esta incontinência que diz respeito à concupiscência é mais injusta e mais torpe do que a que diz*

> *respeito à ira, ela é também incontinência em sentido absoluto e de algum modo malícia. [1393]*
>
> *Além disso, ninguém que age comete injustiça estando triste; mas quem age por ira, todos agem tristes; ao passo que o que comete injustiça age com deleite. Se, portanto, aquilo contra o que é máximo justo irritar-se é mais injusto, também a incontinência que é por causa da concupiscência o é; pois na ira não há injúria. Que, pois, a incontinência que diz respeito às concupiscências é mais torpe do que a que diz respeito à ira, e que há continência e incontinência acerca das concupiscências e dos deleites corporais, é manifesto. [1396]*
>
> *Deve-se, porém, tomar as diferenças destas mesmas. Pois, como se disse segundo os princípios, umas são humanas e naturais tanto em gênero quanto em magnitude, outras são bestiais, e outras existem por causa de mutilações e enfermidades. [1398]*
>
> *Destas, acerca das primeiras há somente temperança e intemperança. Por isso também não dizemos que as bestas sejam temperantes nem intemperantes, a não ser por metáfora, e se algum gênero de animais difere totalmente de outro na petulância e na estultícia e no ser onívoro; pois não têm escolha nem raciocínio, mas afastaram-se da natureza como os homens insanos. [1399]*
>
> *A bestialidade é, porém, menos malícia, mas mais terrível; pois nela não está corrompido o que é ótimo, como no homem, mas está corrompido e ela não o tem. É semelhante, portanto, a comparar o inanimado ao animado, qual dos dois é pior; pois é sempre mais inocente a perversidade daquele que não tem princípio, sendo o intelecto o princípio. É semelhante, pois, a comparar a injustiça ao homem injusto; pois um e outro é de certo modo pior, uma vez que o homem mau fará dez mil vezes mais males do que a besta. [1401]*

1385. ***Investigaremos, porém, por que a incontinência que é da ira é menos torpe*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado como a incontinência se dá de modo diverso acerca de coisas diversas, aqui compara as diversas incontinências entre si.

E primeiro compara a incontinência das concupiscências do tato, que é incontinência em sentido absoluto, à incontinência da ira, que é incontinência sob certo aspecto;

segundo, compara a incontinência humana à incontinência bestial ou enfermiça, ali: ***deve-se, porém, tomar as diferenças destas mesmas*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro propõe o que pretende. E diz que se deve considerar que a incontinência da ira é menos torpe do que a incontinência das concupiscências do tato, acerca das quais há temperança e

intemperança.

1386. Segundo, ali: ***com efeito, a ira parece*** etc., prova o proposto com quatro razões.

Acerca da primeira delas, diz que a ira parece de algum modo ouvir a razão, na medida em que o irado de certo modo raciocina que, por causa da injúria a ele feita, deve infligir vingança, mas ouve mal, isto é, ouve imperfeitamente a razão, porque não se preocupa em atender ao juízo da razão acerca da quantidade e do modo da vingança; nos animais que carecem de razão encontra-se, de fato, a ira, assim como outras obras semelhantes à razão, por instinto natural.

1387. Introduz, porém, para a manifestação do proposto, dois exemplos,

o primeiro dos quais é sobre os servos que são muito apressados, os quais, antes de ouvir tudo o que lhes é dito, correm a executar, e assim segue-se que erram na execução da ordem que não ouviram perfeitamente;

o outro exemplo é sobre os cães que, ao primeiro ruído de quem bate à porta, latem, antes de atender se aquele que bate à porta é alguém dos familiares ou amigos. E assim se dá com a ira, que em algo ouve a razão, mas, por causa do calor natural e da velocidade da cólera que move à ira, antes de ouvir todo o preceito da razão move-se a punir.

1388. Como isto se dá, mostra acrescentando: (***pois a razão*** etc.) Manifesta-se, com efeito, ao homem que lhe foi feita injúria ou desprezo, às vezes pela razão, como quando isto é verdadeiro, e às vezes pela imaginação, por exemplo, quando ao homem assim parece embora não seja, e o homem irado quase raciocina que é preciso combater aquele que comete injúria e determina um modo indevido, e assim imediatamente se irrita movendo-se à vingança antes que lhe seja determinado pela razão o modo da vingança; mas a concupiscência, tão logo lhe é anunciado o deleitável pela razão ou pelo sentido, move-se a fruir aquele deleitável sem nenhum raciocínio da razão.

1389. E a razão desta diferença é que o deleitável tem caráter de fim por si apetecível, o qual é como princípio não raciocinado; ao passo que o dano a ser infligido a outro não é por si apetecível como fim, o qual tem caráter de princípio, mas como útil ao fim, o que tem caráter de conclusão nas coisas agíveis; e por isso a concupiscência não move raciocinando, mas a ira move raciocinando. Daí vem que a ira segue de algum modo a razão, mas a concupiscência não, a qual segue somente o próprio ímpeto. Ora, por isto é algo torpe nas coisas humanas o que está fora da razão. Assim, pois, fica claro que o incontinente da concupiscência é mais torpe do que o incontinente da ira, porque o incontinente da ira é de algum modo vencido pela razão, mas não o incontinente da concupiscência.

1390. Põe a segunda (razão) ali: ***além disso, os apetites naturais*** etc. E diz que, se alguém peca acerca daquilo que naturalmente apetece, merece maior perdão, e sinal disto é que às concupiscências comuns, por exemplo, de comida e bebida, dá-se maior perdão, porque são naturais, contanto, porém, que se tomem enquanto são comuns (pois a concupiscência de comida é comum e natural, mas não a concupiscência de comida assim preparada). Ora, a ira é mais natural e resiste-se-lhe com mais dificuldade do que às concupiscências, não às comuns, que são necessárias e naturais, acerca das quais não se peca muito, mas àquelas concupiscências pelas

quais se cobiçam certas coisas supérfluas, que não são necessárias, acerca das quais acima, no terceiro livro, disse haver temperança e intemperança.

1391. Com efeito, é natural ao homem ser animal manso, segundo a natureza comum da espécie, na medida em que é animal social; pois todo animal gregário é naturalmente assim; (mas) segundo a natureza de algum indivíduo, que consiste na compleição do corpo, às vezes segue-se grande propensão à ira por causa do calor e da sutileza dos humores facilmente inflamáveis; ao passo que a concupiscência do supérfluo, por exemplo, de comida delicadamente preparada, segue mais a imaginação e é paixão do animal, mais do que segue a compleição natural.

1392. Por isso a propensão à ira propaga-se facilmente do pai para o filho, como algo que segue a compleição natural, como fica claro no exemplo que acrescenta: pois um certo, tendo sido repreendido por agredir o pai, respondeu que este, isto é, seu pai, havia também agredido o próprio pai, e aquele havia também agredido o pai anterior, e, mostrando o próprio filho, disse: (Também este, quando chegar à idade viril, me agredirá; pois isto é conatural à nossa família). Põe também outro exemplo sobre aquele que, sendo arrastado pelo próprio filho, mandou-o parar quando tivesse chegado à porta, porque ele mesmo havia arrastado o próprio pai até aquele lugar. Assim, pois, porque a ira é mais natural, é menos torpe o incontinente da ira.

1393. Põe a terceira razão ali: ***além disso, os que mais armam ciladas*** etc. E diz que aqueles que mais pecam por ciladas são mais injustos, porque, além de ferirem, também enganam. Ora, o iracundo não age como quem arma ciladas, mas quer manifestamente infligir vingança (pois não ficaria contente se aquele que é ferido por ele não soubesse que era ferido por isso, porque o havia ofendido), nem tampouco a ira surge oculta e insidiosamente, mas com certo ímpeto; ao passo que a concupiscência dos deleitáveis surge oculta e quase insidiosamente, porque, sendo o deleitável por si nato a mover o apetite, tão logo é apreendido arrasta a si o apetite, a não ser que a razão seja diligente em proibi-lo.

1394. Por isso alguns dizem, falando de Vênus: (Da dolosa Cipriogênita); pois Vênus foi rainha de Chipre, donde é chamada Cipriogênita, como que nascida em Chipre, e atribuem-lhe algo como que de dolosa; e dizem que sua correia é bordada, pela qual se entende a concupiscência que liga as mentes, e diz-se ser bordada porque tende para algo que aparece como bom na medida em que é deleitável e todavia é mau em sentido absoluto. E Homero diz que o engano de Vênus furtou o intelecto densamente, isto é, muito, do sábio, porque também às vezes a concupiscência entra ocultamente nos corações daqueles que são muito sábios e liga neles o juízo da razão no particular.

1395. Por isso esta incontinência que diz respeito às concupiscências é mais injusta e mais torpe do que aquela que diz respeito à ira e, se isto é verdadeiro, segue-se que seja incontinência em sentido absoluto a incontinência que diz respeito às concupiscências, como acima se disse, e que seja de algum modo malícia, na medida em que é insidiosa, não porque aja pela razão, mas porque entra ocultamente.

1396. Põe a quarta razão ali: ***além disso, ninguém*** etc. E diz que ninguém que age com tristeza comete injúria (pois foi mostrado acima, no quinto livro, que aquele que faz algo involuntariamente, falando por si, não faz o injusto senão por acidente, na medida em que

acontece que aquilo que faz é injusto; ora, aquilo que fazemos com tristeza parecemos fazê-lo involuntariamente); mas todo aquele que faz algo por ira faz isto entristecido (não porque se entristeça da vingança que inflige, mas antes com ela se alegra, entristece-se porém da injúria a ele feita e disto é movido à ira; e assim não é simplesmente involuntário, porque de nenhum modo lhe seria imputado o que faz, mas tem o voluntário misturado com o involuntário, donde menos lhe é imputado o que faz, na medida em que faz provocado); ao passo que aquele que comete injúria, como quem faz o injusto por si, opera voluntário e com deleite.

Se, portanto, parecem ser mais injustas aquelas coisas contra as quais mais justamente nos irritamos, segue-se que a incontinência que é por causa da concupiscência é mais injusta, porque contra ela mais justamente nos irritamos, como contra quem age mal totalmente de modo voluntário e com deleite; ao passo que na ira não há primariamente injúria, mas antes naquele que provocou à ira, donde menos justamente nos irritamos contra o irado que, provocado, peca com tristeza, e assim é menos injusto.

1397. Assim, pois, epilogando, conclui ser manifesto que a incontinência que diz respeito às concupiscências é mais torpe do que a que diz respeito à ira e que a incontinência e a continência em sentido absoluto dizem respeito às concupiscências e aos deleites corporais.

1398. Em seguida, quando diz: ***deve-se, porém, tomar as diferenças destas mesmas*** etc., compara a incontinência humana à incontinência bestial.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, retoma a diferença das concupiscências e dos deleites;

segundo, mostra acerca de quais delas há temperança e intemperança e, por consequência, continência e incontinência, ali: ***destas, acerca das primeiras*** etc.;

terceiro, compara a malícia ou incontinência humana à bestial, ali: ***a bestialidade é, porém, menos malícia*** etc.

Diz, pois, primeiro que, porque a continência e a incontinência dizem respeito aos deleites corporais, é preciso tomar as diferenças destes. Pois há algumas delas, como antes se disse, humanas e naturais, isto é, consoantes à natureza humana, tanto quanto ao gênero, que se considera segundo aquilo que se apetece, quanto quanto à magnitude, que se atende segundo o modo de apetecer, ou intenso ou remisso; outras, porém, não são naturais, mas bestiais, por causa da natureza perniciosa; ou sobrevêm por causa de mutilações e enfermidades, entre as quais se computam também os maus costumes.

1399. Em seguida, quando diz: ***destas, porém*** etc., mostra acerca de quais destas concupiscências há temperança. E diz que a temperança e a intemperança são somente acerca das primeiras concupiscências, isto é, as humanas e naturais. E daí vem que não dizemos das bestas, falando propriamente, que sejam temperantes nem intemperantes, mas talvez falando metaforicamente de um animal por comparação a outro, na medida em que um gênero de animais difere de outro na petulância, isto é, no fato de um ser mais petulante, isto é, mais torpe e de vida mais imunda, do que outro, como o porco do que a ovelha, e na estultícia, isto é, na tolice de todo

tipo, no fato de um ser mais tolo do que outro, como o asno do que o cavalo; e no fato de um ser voraz em todas as coisas, como o lobo;

1400. donde, por comparação destes animais que exorbitam em tais coisas, outros gêneros de animais dizem-se por semelhança temperantes ou prudentes, mas não propriamente, porque nenhum deles tem escolha nem pode raciocinar, mas está separado da natureza racional, assim como também os homens insanos (que) perderam o uso da razão. Disse-se, porém, acima que o temperante e o intemperante agem com escolha, e por isso a temperança e a intemperança não estão nas bestas nem nos homens bestiais, nem tampouco acerca das concupiscências bestiais.

1401. Em seguida, quando diz: ***a bestialidade é, porém, menos malícia*** etc., compara a malícia ou incontinência bestial à humana. E diz que a bestialidade tem menos de caráter de malícia, se se considera a condição da besta ou do homem bestial, mas a bestialidade é mais terrível, porque faz maiores males. E que a bestialidade tenha menos de malícia, prova-o por isto: que na besta aquilo que é ótimo, isto é, o intelecto, não permanece como corrompido e depravado, tal como permanece no homem mau, mas está totalmente tão corrompido que nada tem daquilo.

1402. Por isso comparar a besta ao homem mau, qual seja pior, é semelhante a comparar o inanimado ao animado; os inanimados, com efeito, podem ferir mais, como quando o fogo queima ou a pedra esmaga, mas afastam-se mais do caráter de culpa; pois é sempre mais inocente a perversidade daquele que não tem princípio das ações, porque menos se lhe pode imputar algo à culpa, a qual por isto se imputa ao homem, porque tem o princípio pelo qual é senhor de seus atos, princípio este que é o intelecto, o qual nas bestas não existe. Assim, pois, como se compara a besta ao homem, assim se compara a injustiça ao homem injusto;

1403. pois o hábito da injustiça, segundo a própria natureza, tem inclinação ao mal, mas o homem injusto tem em seu poder inclinar-se para o bem ou para o mal; pois é de certo modo um e outro pior, isto é, tanto o injusto do que a injustiça quanto o homem mau do que a besta, porque um homem mau pode fazer dez mil vezes mais males do que a besta, por causa da razão que tem para excogitar males diversos. Assim, pois, como a besta tem menos de culpa do que o homem mau, mas é mais terrível, assim também a malícia ou incontinência bestial é, de fato, mais terrível, mas de menor culpa e mais inocente do que a incontinência ou malícia humana; donde, se alguns dementes ou naturalmente bestiais pecam, menos são punidos.

Lição 7: A Continência e a Perseverança

> *Acerca dos deleites e das tristezas e das concupiscências e das fugas que se dão pelo tato e pelo gosto, acerca dos quais também a intemperança e a temperança foram determinadas antes, é possível ter-se de tal modo que se seja vencido naquilo em que muitos são melhores, e é possível vencer naquilo em que muitos são inferiores. [1404]*
>
> *Destes, um é incontinente acerca dos deleites, outro é continente, um é mole acerca das tristezas, outro é perseverante. O hábito da maior parte é intermediário, ainda que inclinem mais para os piores. [1406]*
>
> *Porque, porém, alguns dos deleites são necessários, outros não, mas apenas até certo ponto, e nem as superabundâncias nem os defeitos o são, e de modo semelhante se dá também acerca das concupiscências e das tristezas. Quem persegue as superabundâncias dos deleites, ou segundo as superabundâncias, ou por escolha, e por elas mesmas e por nada que sobrevenha por causa de outra coisa, é intemperante. Pois é necessário que este não seja arrependido, e por isso é insanável. <... > O que é deficiente é o oposto, e o meio é o temperante. De modo semelhante, também aquele que foge das tristezas corporais não por ser vencido, mas por escolha. Dos que não escolhem, porém, um é levado por causa do deleite, outro por causa de fugir da tristeza que vem da concupiscência; por isso diferem entre si. Ora, a todos pareceria pior se alguém, não desejando ou desejando fracamente, fizesse algo torpe do que se o fizesse desejando veementemente, e se, não estando irado, agredisse do que se estando irado; pois que faria estando em paixão? Por isso o intemperante é pior do que o incontinente. [1408]*
>
> *Porque, porém, alguns dos deleites são necessários, outros não, mas apenas até certo ponto, e nem as superabundâncias nem os defeitos o são, e de modo semelhante se dá também acerca das concupiscências e das tristezas. Quem persegue as superabundâncias dos deleites, ou segundo as superabundâncias, ou por escolha, e por elas mesmas e por nada que sobrevenha por causa de outra coisa, é intemperante. Diz-se que isto é antes uma espécie de moleza, mas aquilo é intemperança. [1412]*

> *Opõe-se ao incontinente o continente, e ao mole o perseverante. Pois perseverar é sustentar-se contra, ao passo que a continência está em superar, <... > assim como o não ser vencido é diferente do vencer. Por isso a continência é também mais eligível do que a perseverança. [1413]*
>
> *Aquele que é deficiente naquilo contra o que muitos resistem e podem resistir, esse é mole e delicado. Pois também a delícia é uma certa moleza. Aquele que arrasta a veste para não se cansar em levantá-la, aliviando assim a tristeza, e imitando o que sofre, não se julga miserável, sendo semelhante ao miserável. De modo semelhante se dá também acerca da continência e da incontinência. Pois não é admirável se alguém é vencido por deleites ou tristezas fortes e superexcedentes, mas é perdoável se resiste. Assim como o Filoctetes de Teodectes ferido pela víbora, ou o Malopes de Carcino; e assim como aqueles que, tentando conter o riso, subitamente o soltam, tal como aconteceu a Xenofanto. Mas se alguém é vencido por aquilo do que muitos podem abster-se e não pode resistir, não por causa da natureza do gênero, mas por causa de enfermidade; por exemplo, nos reis dos Citas a moleza por causa do gênero, e como o feminino se distingue do masculino. [1414]*
>
> *Parece também que o folgazão seja intemperante, mas é mole. Pois o jogo é um relaxamento, se de fato é repouso; e o folgazão é dos que exorbitam nele. [1417]*
>
> *Da incontinência, uma é precipitação, outra é debilidade. [1418]*
>
> *Com efeito, alguns, depois de deliberar, não permanecem naquilo que deliberaram por causa da paixão; outros, porém, por não deliberar, são levados pela paixão. Pois alguns, assim como os que se cosquilham antecipadamente não são feitos cócegas por outros, do mesmo modo os que pressentem e preveem e despertam previamente a si mesmos e ao seu raciocínio não são vencidos pela paixão, nem se ela é deleitável nem se é triste. [1419]*
>
> *Ora, são incontinentes sobretudo os agudos e os melancólicos, segundo a incontinência não refreada. Pois estes, por causa da rapidez, aqueles, por causa da veemência, não esperam a razão, por seguirem a imaginação. [1421]*

1404. ***Quanto àquelas que se dão pelo tato*** etc. Depois que o Filósofo mostrou qual é a matéria acerca da qual versam a continência e a incontinência ditas absolutamente, aqui as compara com outras que com elas têm comum a matéria.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro mostra a diferença do continente e do incontinente em relação ao perseverante e ao mole e ao temperado e ao intemperante, com o que se resolve a terceira dúvida que fora proposta contra o quarto ponto provável;

segundo mostra qual é pior, se o incontinente ou o intemperante, pelo que se resolve a quinta dúvida, que fora proposta contra o primeiro ponto provável, e isto ali: ***ora, o intemperante*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

Primeiro mostra a diferença da incontinência em relação às outras coisas;

segundo distingue as diversas espécies de incontinência, ali: ***ora, da incontinência*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro distingue a continência e a incontinência da temperança e da intemperança, da perseverança e da moleza;

segundo as compara segundo a bondade e a malícia, ali: ***ora, a todo homem parecerá*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro distingue a continência e a incontinência da perseverança e da moleza;

segundo distingue uma e outra da temperança e da intemperança, ali: ***ora, porque certos*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro estabelece a concordância;

segundo a diferença, ali: ***ora, destes, este de fato*** etc.

Acerca do primeiro assinala duas concordâncias.

1405. A primeira delas é segundo a matéria, na qual também têm comunhão com a temperança; pois versam sobre os deleites e as tristezas e as concupiscências e as fugas que pertencem ao tato e ao gosto, acerca das quais também versam a temperança e a intemperança, como acima se determinou no terceiro livro.

A segunda concordância é quanto ao modo de comportar-se em relação às paixões; pois acontece que alguns se comportam em relação às ditas paixões de tal modo que são vencidos por paixões diante das quais muitos são melhores, isto é, mais fortes, como se dissesse: as quais muitos vencem; acontece também que alguns superem paixões diante das quais muitos são menores, isto é, mais débeis, como se dissesse: pelas quais muitos são superados.

1406. Depois, quando diz ***ora, destes*** etc., estabelece a diferença. E diz que, destes que superam e são superados acerca dos ditos deleites e tristezas, acerca dos deleites este, a saber, o superado pelos deleites do tato que muitos superam, é incontinente, mas aquele, a saber, o que supera os deleites do tato pelos quais muitos são superados, é continente; já acerca das tristezas contrárias, este, a saber, o superado por aquelas que muitos superam, chama-se mole, mas aquele, a saber, o que supera aquelas pelas quais muitos são superados, chama-se perseverante.

1407. E porque são diversos os graus dos deleites e das tristezas e dos homens que os superam e por eles são superados, é manifesto que os ditos hábitos podem estar, na maioria das vezes, intermediários entre muitos; contudo, aqueles que soam para o mal declinam mais para os piores, pois dizem-se mais incontinentes ou moles os que são vencidos por deleites e tristezas menores; assim como também os bons hábitos declinam mais para os melhores, pois dizem-se mais continentes e perseverantes os que superam deleites e tristezas maiores. Pode-se também entender que os homens se inclinam mais para os piores hábitos, a saber, para a incontinência e a moleza.

1408. Depois, quando diz: ***ora, porque certos*** etc., mostra a diferença dos ditos hábitos em relação à temperança e à intemperança. E diz que dos deleites do gosto e do tato alguns são necessários, como os do alimento e da bebida, alguns não necessários, como os dos diversos temperos, e aqueles que são necessários são necessários até certo limite (pois há alguma medida de alimento e de bebida necessária ao homem), mas nem as superabundâncias são necessárias nem tampouco os defeitos; e de modo semelhante se dá acerca das concupiscências e das tristezas.

1409. Diz-se, portanto, intemperante aquele que persegue por propósito as superabundâncias dos ditos deleites; ou, mesmo que não busque deleites superabundantes, busca-os contudo segundo superabundâncias, isto é, desejando-os superabundantemente; ou também os busca por eleição por eles mesmos e não por causa de outra coisa, pois os tem como que por fim. E porque o homem adere imovelmente àquilo que busca por si mesmo por propósito, é necessário que o intemperante não se arrependa dos deleites que buscou, e por isso não pode ser curado do seu vício, do qual ninguém é curado a não ser pelo desprazer, porque a virtude e o vício estão na vontade. E assim como o intemperante superabunda em buscar os deleites, assim o insensível, que lhe é oposto, é deficiente nisso, como se disse no terceiro livro; ora, aquele que se comporta de modo intermediário acerca disso é temperado. E assim como o intemperante busca por eleição os deleites corporais, assim foge das tristezas corporais, não porque seja vencido por elas, mas por eleição.

1410. Mas dentre aqueles que não pecam por eleição, este, a saber, o incontinente, é levado pela força do deleite, aquele, porém, a saber, o mole, é levado pelo horror da tristeza que segue da concupiscência, enquanto alguém é privado da coisa desejada; donde é claro que diferem entre si o incontinente, o mole e o intemperante.

1411. Ora, aqui se deve advertir que acima, o Filósofo, ao determinar a matéria da continência e da incontinência, para que não se insinuasse o erro, tocou incidentalmente na diferença entre o intemperante e o incontinente, a qual aqui prossegue por intenção principal.

1412. Depois, quando diz: ***ora, a todo*** etc., compara as coisas ditas segundo a bondade e a malícia.

E primeiro compara o incontinente e o mole ao intemperante;

segundo o incontinente ao mole, ali: ***ora, opõe-se*** etc.

Diz, portanto, primeiro que parece de todo ser pior quem faz algo torpe não desejando de modo algum, ou desejando quietamente, isto é, remissamente, do que se, desejando veementemente, faz algo torpe, assim como também é pior se alguém fere não irado do que se fere irado; pois que faria, sobrevindo a paixão, quem peca sem paixão? E daí é que o intemperante, que não é vencido pela paixão, mas peca por eleição, é pior do que o incontinente, que é vencido pela concupiscência. E de modo semelhante, destas duas coisas uma pertence mais à espécie da moleza, a saber, ser vencido pela paixão, isto é, pela fuga da tristeza, a outra, porém, pertence ao intemperante, a saber, pecar por eleição. Donde também o intemperante é pior do que o mole.

1413. Depois, quando diz: ***ora, opõe-se*** etc., compara o mole ao incontinente e o perseverante ao continente.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro mostra qual deles é melhor;

segundo manifesta certa concordância acima estabelecida, ali: ***ora, o que é deficiente*** etc.;

Terceiro exclui certo erro, ali: ***ora, também parece que o brincalhão*** etc.

Diz, portanto, primeiro que ao incontinente se opõe o continente e ao mole se opõe o perseverante. Ora, diz-se que alguém persevera pelo fato de que se mantém contra algo que o impele, mas a continência diz-se do fato de que é superar, pois aquilo que contemos temos em nosso poder (e isto é necessário, porque os deleites devem ser refreados ou coibidos, mas contra as tristezas deve-se resistir); donde o perseverante compara-se ao continente assim como o não ser vencido àquilo que é vencer, o que é manifestamente melhor. Donde a continência é melhor do que a perseverança. Ora, a moleza parece pior do que a incontinência, porque ambas consistem nisto que é ser vencido, mas o incontinente é vencido por uma paixão mais forte.

1414. Depois, quando diz: ***ora, o que é deficiente*** etc., manifesta certa concordância que tocou acima entre o mole e o incontinente, a saber, que são vencidos por paixões que muitos superam. E diz que se diz mole e delicado aquele que é deficiente naquilo contra o que muitos também resistem, opondo-se, e podem, vencendo. Por isso o mole e o delicado põem-se no mesmo grupo; pois a delícia é uma certa espécie de moleza, porquanto a moleza foge desordenadamente de toda tristeza, mas a delícia propriamente foge da tristeza do trabalho. Pois aquele que arrasta a sua veste pela lama para não se cansar em cingir-se, o que pertence ao delicado, é vencido segundo aquela tristeza que julga estar iminente sobre si se levantasse as vestes, e ainda que imite o que trabalha nisto que arrasta as vestes e por isso pareça não ser miserável, contudo tem semelhança com o miserável, enquanto, fugindo do trabalho, suporta o trabalho.

1415. E assim como se disse acerca da moleza, assim também se dá acerca da continência e da incontinência. Pois não é admirável se alguém é vencido por deleites e tristezas fortes e sobreexcelentes, de modo que por isso deva ser chamado incontinente ou mole, mas antes se lhe concede o perdão, contanto que se esforce por resistir e não ceda logo. E dá o exemplo de Filoctetes, do qual o poeta Teodectes narra que, ferido por uma víbora, sofrendo grave dor, esforçava-se por conter o pranto, mas não pôde; e o mesmo se dá com certa mulher que se chamava Malopes, ferida por um chamado Carcino; e assim como também acontece àqueles que

tentam conter-se de rir e contudo são sobrepujados, de modo que subitamente riem efusivamente, como aconteceu a Xenofanto.

1416. Mas então se diz alguém incontinente e mole, se é vencido por tais tristezas e deleites contra os quais muitos podem, contanto contudo que este não poder resistir a tais paixões não seja por causa da natureza do gênero, pela qual lhe poderia ser pesado o que a outros seria leve, mas por causa da enfermidade, a saber, do ânimo, que provém do mau costume; assim como a moleza, por causa da natureza do gênero, se encontra nos reis dos citas, os quais, delicadamente criados, não podem suportar trabalhos e tristezas, e assim como também se dá com as mulheres em comparação com os homens, por causa da fraqueza da natureza.

1417. Depois, quando diz: ***ora, também parece que o brincalhão*** etc., exclui certo erro. Pois poderia parecer a alguém que o brincalhão, isto é, quem ama demais brincar, seja intemperante, porque na brincadeira há certo deleite. Mas ele diz que é antes mole. Pois a brincadeira é um certo repouso e relaxamento do ânimo, que o brincalhão busca superabundantemente; donde se contém sob o mole, ao qual pertence fugir das dificuldades e dos trabalhos.

1418. Depois, quando diz: ***ora, da incontinência*** etc., distingue as espécies da incontinência. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro estabelece a divisão. E diz que a incontinência se divide em duas, das quais uma é a precipitação e a outra é a debilidade.

1419. Segundo, ali: ***estes de fato*** etc., expõe os membros da divisão. E diz que há certos incontinentes que, sobrevindo a concupiscência, deliberam de fato, mas não permanecem naquilo que deliberaram por causa da paixão pela qual são vencidos, e tal incontinência chama-se debilidade; outros, porém, são levados pela paixão pelo fato de não deliberarem, mas, sobrevindo logo a concupiscência, a seguem, e esta incontinência chama-se precipitação por causa da sua rapidez, com que antecipa a deliberação. Ora, se deliberassem, não seriam levados pela paixão:

1420. pois assim como alguns que antes se cosquilham a si mesmos depois não se movem quando são feitos cócegas por outros, assim também aqueles que pressentem o movimento da concupiscência e preveem qual é aquilo para o qual a concupiscência inclina e, despertando previamente, isto é, provocando, a si mesmos e ao seu raciocínio para resistir à concupiscência, disto conseguem não serem vencidos pela paixão, nem pela do deleite pela qual é vencido o incontinente, nem pela da tristeza pela qual é vencido o mole.

1421. Terceiro, ali: ***ora, sobretudo os agudos*** etc., mostra a quem convém esta segunda espécie de incontinência que se chama precipitação. E diz que são sobretudo incontinentes, segundo a incontinência que não é refreada pela deliberação, a qual foi chamada precipitação, os agudos, isto é, os coléricos e os melancólicos. Pois nem uns nem outros esperam a razão que delibera, mas seguem a primeira imaginação do concupiscível; os coléricos por causa da rapidez do movimento da cólera, os melancólicos, porém, por causa da veemência do movimento da melancolia inflamada, cujo ímpeto o homem não pode facilmente suportar; pois também a terra inflamada arde mais veementemente. Ao contrário, porém, deve-se entender que os sanguíneos e os fleumáticos têm a incontinência da debilidade, por causa da umidade da compleição, que não é

forte para resistir à impressão.

Lição 8: Os Intemperantes São Piores que os Incontinentes

> *Ora, o intemperante, como se disse, não é dado ao arrependimento, pois permanece na eleição; o incontinente, porém, é todo dado ao arrependimento. Por isso não se dá como duvidamos, mas este é incurável, aquele, porém, é curável. [1422]*
>
> *Ora, a malícia assemelha-se às doenças, como a hidropisia e a tísica, mas a incontinência aos epilépticos; pois aquela é uma malícia contínua, esta, porém, não contínua. [1424]*
>
> *E, de todo modo, é outro o gênero da incontinência e da malícia; pois a malícia está oculta, mas a incontinência não está oculta. [1425]*
>
> *Ora, dentre estes mesmos, os precipitados são melhores do que os fracos que possuem, é verdade, a razão, mas não permanecem nela. Pois estes são vencidos por uma paixão menor; e não agem sem prévia deliberação, como os outros. Com efeito, o incontinente é semelhante àqueles que se embriagam rapidamente e com pouco vinho e com menos do que a maioria. [1426]*
>
> *Portanto, que a incontinência não é malícia, é manifesto; mas talvez o seja sob certo aspecto, pois uma se dá à margem da escolha, ao passo que a outra se dá segundo a escolha. [1428]*
>
> *Além disso, há também certa semelhança quanto às ações, como aquilo que Dímodoco disse aos milésios: os milésios não são estultos, mas fazem coisas tais quais fazem os estultos; assim também os incontinentes não são injustos, mas fazem coisas injustas. [1429]*
>
> *Ora, este é de tal natureza que não persegue as delícias corporais que estão segundo a superabundância e à margem da razão reta por estar persuadido disso, ao passo que aquele está persuadido de que se deve ser tal a ponto de persegui-las. Aquele, pois, é facilmente demovido, mas este não. Com efeito, a virtude e a malícia, no que toca ao princípio, uma o corrompe, a outra o salva; e*

> *nas ações o princípio é aquilo em vista do qual algo se faz, assim como nas matemáticas o são os pressupostos. E nem lá a razão é mestra dos princípios, nem aqui, mas sim a virtude, seja natural, seja adquirida pelo hábito, que consiste em opinar retamente acerca do princípio. O temperante, portanto, é tal; o intemperante, ao contrário. [1430]*
>
> *Há, porém, alguém que por causa da paixão é precipitado à margem da razão reta, o qual a paixão vence de modo que não aja segundo a razão reta, mas não o vence a ponto de ser tal que esteja persuadido de que se devem perseguir tais delícias sem impedimento. Este é o incontinente, melhor do que o intemperante e não perverso absolutamente; pois nele se salva o princípio ótimo. Outro, porém, é o contrário, que permanece firme e não é precipitado por causa da paixão. É manifesto, pois, a partir disso, que uma disposição é do homem sério e a outra do perverso. [1433]*

1422. ***Ora, o intemperante*** etc. Depois que o Filósofo mostrou a diferença entre o incontinente e o intemperante, aqui mostra qual deles é pior, com o que se resolve a dúvida proposta acima no quinto lugar contra o primeiro ponto provável; Aristóteles já havia dito isto acima, mas de modo breve e tocando no assunto por incidência, ao passo que aqui o determina mais perfeitamente a partir da intenção principal. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra o proposto;

segundo, esclarece algo que havia proposto, em: ***ora, este é de tal natureza*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, mostra que o intemperante é pior do que o incontinente;

segundo, mostra a semelhança entre eles, em: ***portanto, que a incontinência*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, compara o incontinente com o intemperante;

segundo, compara entre si as duas espécies de incontinência, em: ***ora, dentre estes*** etc.

Acerca da primeira, apresenta três razões pelas quais se mostra que o intemperante é pior do que o incontinente.

1423. Quanto à primeira delas, diz que, como se disse acima, o intemperante não é dado ao arrependimento, porque peca por escolha, na qual permanece, pelo fato de escolher as delícias corporais como fim; ao passo que todo incontinente facilmente se arrepende, cessada a paixão pela qual era vencido. Donde é claro que, como se disse acima, o intemperante é incurável, mas este, a saber, o incontinente, é curável. E assim, por eliminação, resolve-se a dúvida posta acima,

que procedia de que o incontinente fosse mais incurável do que o intemperante. Ora, porque o intemperante é mais incurável, pode-se concluir que é pior, assim como também a doença corporal que é incurável é mais grave.

1424. A segunda razão apresenta em: ***ora, assemelha-se*** etc. E diz que a malícia, isto é, a intemperança, assemelha-se àquelas enfermidades que continuamente estão presentes no homem, como a hidropisia e a tísica, ao passo que a incontinência se assemelha às enfermidades que não continuamente invadem o homem, como a epilepsia; e isto porque a intemperança e qualquer malícia é contínua (pois tem um hábito permanente pelo qual escolhe os males), mas a incontinência não é contínua, porque o incontinente só é movido a pecar por causa da paixão, que rapidamente passa, e assim a incontinência é como que uma certa malícia não contínua. Ora, o mal contínuo é pior do que o não contínuo. Logo, a intemperança é pior do que a incontinência.

1425. A terceira razão apresenta em: ***e em geral*** etc. E diz que outro é o gênero da incontinência e o da malícia, sob a qual se contém a intemperança; pois a malícia permanece oculta, a saber, àquele em quem está, o qual está enganado a ponto de estimar como bom aquilo que faz, mas a incontinência não permanece oculta àquele em quem está, pois este sabe pela razão que é mau aquilo ao qual é levado pela paixão. Ora, o mal oculto é mais perigoso e mais incurável. Logo, a intemperança é pior do que a incontinência.

1426. A seguir, quando diz: ***ora, dentre estes*** etc., compara entre si as espécies de incontinência. E diz que, entre os incontinentes, os melhores, isto é, os menos maus, são os precipitados, isto é, os impetuosos, do que os fracos, que possuem, é verdade, a razão que delibera, mas não permanecem nela.

Por dupla razão os fracos são piores:

primeiro, porque são vencidos por uma paixão menor, pois os impetuosos são vencidos por uma paixão que excede seja segundo a rapidez, seja segundo a veemência (e segundo esta razão provou acima que o intemperante é pior do que o incontinente; a qual pode ser uma quarta razão acrescentada às três precedentes);

a segunda razão é que os fracos não agem sem prévia deliberação, como os outros, isto é, os impetuosos (e esta razão foi aduzida acima a respeito do incontinente e do intemperante, como se o incontinente fosse aquele que delibera previamente, mas não o intemperante; isto, porém, é falso, porque também o intemperante delibera previamente, pois peca por escolha, e por isso parece aduzir isto aqui para mostrar que ali não tem cabimento).

1427. E apresenta um certo exemplo, dizendo que o incontinente fraco é semelhante àqueles que rapidamente, isto é, facilmente, se embriagam e com pouco vinho e com menos do que a maioria; e assim como estes estão pior dispostos quanto ao corpo, assim também os fracos, que são vencidos por uma paixão menor, são piores quanto à alma.

1428. A seguir, quando diz: ***portanto, que a incontinência*** etc., mostra a concordância do incontinente com o intemperante quanto a dois pontos.

Primeiro, quanto a isto: que a incontinência, ainda que não seja malícia absolutamente, é contudo malícia sob certo aspecto, como se disse acima que é como que uma malícia não contínua; e que não seja malícia absolutamente, é claro, porque o incontinente peca à margem da escolha, ao passo que a malícia peca com escolha.

1429. A segunda concordância apresenta em: ***além disso*** etc. E diz que a incontinência e a malícia têm semelhança na ação, como certo Dímodoco, isto é, censor do povo, disse aos milésios, repreendendo-os: *os milésios não são estultos, mas fazem obras semelhantes às obras dos estultos* ; do mesmo modo também os incontinentes não são maus, nem injustos, nem intemperantes, mas fazem obras injustas e más.

1430. A seguir, quando diz: ***ora, este é de tal natureza*** etc., dá a razão daquilo que dissera acima, a saber, por que o intemperante não se arrepende como o incontinente.

E primeiro dá a razão de por que o intemperante não se arrepende;

segundo, por que o incontinente se arrepende, em: ***há, porém, alguém*** etc.

Diz, pois, primeiro que há alguém que persegue de modo superabundante e à margem da ordem da razão reta as delícias corporais, não porque esteja de tal modo disposto que esteja persuadido de que tais delícias devam ser buscadas como boas, e este é o incontinente; outro, porém, a saber, o intemperante, é aquele que está persuadido de que tais delícias devem ser escolhidas como boas por si, e isto por causa da disposição que tem a partir do hábito. Donde aquele a quem não está persuadido, por disposição habitual, que as delícias sejam boas por si, mas só a partir da paixão, a saber, o incontinente, embora tenha estimação falsa acerca delas no particular, facilmente recua de sua convicção, cessada a paixão; ao passo que aquele que, por disposição habitual, estima que as delícias corporais devam ser escolhidas por si, a saber, o intemperante, não recua facilmente de sua convicção.

1431. E consequentemente dá a razão disto, dizendo que a virtude e a malícia dizem respeito ao princípio das coisas operáveis, o qual a malícia corrompe e a virtude salva; ora, o princípio nas ações é o fim em vista do qual algo se faz, o qual se comporta nas coisas agíveis como os pressupostos, isto é, os primeiros princípios nas demonstrações matemáticas. Pois, assim como nas matemáticas os princípios não se ensinam pela razão, mas, logo que entendidos, são cridos, assim também nas coisas agíveis os fins não se ensinam pela razão, mas pelo hábito da virtude, seja natural, seja adquirida pelo costume, consegue-se a reta estimação acerca do princípio das coisas agíveis, que é o fim.

1432. Portanto, aquele que tem a reta estimação acerca do fim no tocante às delícias corporais, de modo a estimar como bom e como fim o meio-termo nelas, e como mau as superabundâncias, é o temperante; ao passo que aquele que tem a estimação contrária por causa do hábito da malícia é o intemperante. Ora, é manifesto que aquele que erra acerca dos princípios não pode facilmente ser demovido do erro, porque não se encontra razão que ensine o princípio; donde o intemperante, que erra acerca do princípio nas coisas agíveis, não pode ser demovido de seu erro por nenhuma persuasão e por isso não é demovível nem dado ao arrependimento, a não ser talvez na medida em que, por um longo costume contrário, se remove o hábito causador do erro.

1433. A seguir, quando diz: ***há, porém, alguém*** etc., mostra de que modo o incontinente é demovível e dado ao arrependimento. E diz que há algum homem que, por causa da paixão, excede a razão reta quanto a isto: que a paixão o vence de modo que não aja segundo a razão reta, mas não o vence a ponto de estar persuadido de que se devam perseguir as delícias corporais como boas por si, sem impedimento algum, e por isso tal homem, cessada a paixão que rapidamente passa, permanece na reta estimação do fim. E este é o incontinente, o qual, por isso, é melhor do que o intemperante e não é perverso absolutamente, porque nele se salva o princípio ótimo, a saber, a reta estimação do fim; é, porém, perverso sob certo aspecto, na medida em que, em algo particular, estima que se deva agir à margem da razão reta. Outro, porém, a saber, o continente, é o contrário do incontinente, o qual permanece na razão reta e de modo algum a excede por causa da paixão, mesmo quanto ao agir.

1434. Do que é manifesto que a continência é um bom hábito, porque permanece na razão, ao passo que a incontinência é um hábito perverso, porque recua da razão reta no agir; e este era o primeiro ponto provável, que agora conclui, resolvida a quinta dúvida que contra ele se propunha.

Lição 9: O Continente e o Obstinado

> *Portanto, será continente aquele que permanece firme em qualquer razão e em qualquer escolha, ou aquele que permanece na reta; e incontinente aquele que não permanece firme em qualquer escolha e em qualquer razão, ou aquele que não permanece na razão falsa e na escolha não reta, como se levantou a dúvida antes? [1435]*
>
> *Ou será por acidente que se comporta assim em relação a qualquer, mas por si mesmo em relação à razão verdadeira e à escolha reta, um permanecendo firme, e o outro não permanecendo? Pois, se alguém escolhe ou persegue isto por causa daquilo, por si mesmo escolhe e persegue isto, mas por acidente aquilo primeiro. Ora, dizemos absolutamente aquilo que é por si mesmo. Portanto, há um sentido em que um permanece firme em qualquer opinião e o outro a excede, mas absolutamente aquele que permanece na verdadeira. [1437]*
>
> *Há, porém, alguns que permanecem firmes na opinião, e há aqueles a quem chamam de teimosos, a saber, dificilmente persuadíveis e não facilmente demovíveis. [1440]*
>
> *Os quais têm algo de semelhante ao continente, assim como o pródigo ao liberal e o audaz ao confiante. [1441]*
>
> *Mas são diferentes em muitas coisas. Pois um, a saber, o continente, não muda por causa da paixão e da concupiscência, e, quando isto convier, será facilmente persuadível; o outro, porém, não muda a partir da razão, porque assumem concupiscências e são conduzidos por muitas delícias. [1442]*
>
> *Ora, os teimosos são obstinados na própria opinião, indóceis e rudes. E são obstinados na própria opinião por causa do prazer e da tristeza; pois se alegram quando vencem, se não são demovidos, e se entristecem se as suas convicções se tornam frágeis, como acontece com as sentenças. Por isso, assemelham-se mais ao incontinente do que ao continente. [1444]*
>
> *Há, porém, alguns que não permanecem firmes naquilo que lhes parece, não por incontinência, como no caso de Neoptólemo, no Filoctetes de Sófocles, o*

> *qual, embora por causa do prazer não tenha permanecido firme, permaneceu por um prazer bom; pois dizer a verdade era para ele um bem, mas foi persuadido por Ulisses a dizer o falso. Com efeito, nem todo aquele que faz algo por causa do prazer é intemperante, ou perverso, ou incontinente, mas aquele que o faz por causa de um prazer torpe. [1445]*
>
> *Ora, porque há também alguém que é tal que se deleita menos do que convém com as coisas corporais e não permanece firme na razão, o meio-termo entre este e o incontinente é o continente. Pois o incontinente não permanece firme na razão por causa de algo maior, ao passo que este por causa de algo menor; o continente, porém, permanece firme e não muda por causa de nenhum dos dois. [1446]*
>
> *Ora, é preciso, se de fato a continência é coisa séria, que ambos os hábitos contrários sejam perversos, como também aparecem sê-lo. [1448]*
>
> *Mas, porque um deles se dá em poucos e raramente, é manifesto que, assim como a temperança parece ser contrária somente à intemperança, assim também a continência à incontinência. [1449]*
>
> *Ora, porque muitas coisas se dizem por semelhança, também a continência do temperante veio a chamar-se por semelhança. [1451]*
>
> *Pois tanto o continente é capaz de nada fazer à margem da razão por causa das delícias corporais, quanto o temperante. [1452]*
>
> *Mas um tem, e o outro não tem, concupiscências perversas. E um é tal que não se deleita à margem da razão, ao passo que o outro é tal que se deleita, mas não se deixa conduzir. [1453]*
>
> *Semelhantes são também o incontinente e o intemperante, sendo embora diferentes, mas ambos perseguindo os deleites corporais; um, porém, julgando que se deve, o outro não julgando. [1454]*

1435. ***Portanto, será continente aquele*** etc. Depois que o Filósofo determinou a dúvida pela qual se sabe se a continência e a incontinência existem, e mostrou também a matéria acerca da qual se dão, aqui determina a dúvida pela qual se sabe o que é a continência.

E, a respeito disto, faz duas coisas:

primeiro, mostra se o continente permanece firme em qualquer princípio e o incontinente se afasta de qualquer princípio, pelo que se resolve a quarta dúvida proposta contra o segundo argumento provável;

segundo, mostra se o prudente pode ser incontinente, pelo que se resolve a segunda dúvida levantada contra o quinto argumento provável, ali: ***nem simultaneamente prudente*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra como a continência se relaciona com seu próprio princípio, o qual se toma segundo isto: permanecer firme na razão;

segundo, mostra como se relaciona com a noção comum de virtude, que consiste nisto: estar no meio, ali: ***porque há alguém*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

1436. primeiro, mostra em que princípio o continente permanece firme de modo louvável e de que princípio o incontinente se afasta de modo repreensível;

segundo, mostra como alguns permanecem firmes num princípio de modo repreensível, ali: ***há, porém, alguns firmes*** etc.;

terceiro, como alguns se afastam de modo louvável da razão, ali: ***há, porém, alguns*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, levanta a questão, que é esta: se se chama continente aquele que permanece firme em qualquer princípio, isto é, seja reto seja falso, e em qualquer escolha, isto é, seja reta seja falsa, ou se se chama continente somente aquele que permanece firme no princípio reto e na escolha reta.

E há uma dúvida semelhante: se se chama incontinente aquele que não permanece firme em qualquer princípio e escolha, ou somente aquele que não permanece firme no princípio reto.

Ou também a questão pode ser levantada assim: pode chamar-se incontinente aquele que não permanece firme num princípio e numa escolha falsos, como acima foi proposto nas dúvidas?

1437. Segundo, ali: ***ou por acidente*** etc., resolve a questão proposta. E diz que se chama continente e incontinente aquele que permanece ou não permanece firme em qualquer princípio por acidente, mas, falando por si, aquele que permanece ou não permanece firme no princípio verdadeiro e na escolha reta. E isto expõe assim: com efeito, se alguém escolhe ou persegue, isto é, busca, isto por causa daquilo, isto é, isto no lugar daquilo, por exemplo, se escolhe o fel no lugar do mel, porque, por causa da semelhança da cor, julga que aquilo é mel, é manifesto que, falando por si, escolhe e busca aquilo por causa do que escolhe e busca o outro, por exemplo, o mel, mas por acidente escolhe e busca o que está antes, isto é, aquilo que escolhe no lugar do outro, por exemplo, o fel.

1438. E a razão disto é que, nas coisas apetecíveis, aquilo a que se refere a intenção de quem apetece é por si (pois o bem, enquanto é apreendido, é o objeto próprio do apetite), ao passo que aquilo que está fora da intenção é por acidente; por isso, aquele que tem a intenção de escolher o mel e escolhe o fel fora de sua intenção, escolhe por si o mel, mas por acidente o fel; suponha-se,

então, que haja alguém que julgue verdadeiro um princípio falso, por exemplo, se alguém julga ser verdadeiro isto: que é bom fornicar; se, portanto, permanece firme neste princípio falso, pensando que ele é verdadeiro, permanece por si firme num princípio verdadeiro, mas por acidente num falso, pois tem a intenção de permanecer firme no verdadeiro; e a mesma razão vale para o incontinente que se afasta de um princípio falso que julga ser verdadeiro;

1439. assim, pois, fica patente que o continente ou o incontinente permanece ou não permanece firme por si no princípio verdadeiro, e por acidente no falso. Ora, chamamos absolutamente aquilo que é por si, ao passo que aquilo que é por acidente se diz sob certo aspecto. E, por isso, acontece de certo modo que o continente ou o incontinente permaneça firme em qualquer opinião, mesmo falsa, mas absolutamente se chama continente ou incontinente aquele que permanece ou não permanece firme no princípio ou opinião verdadeira.

1440. Em seguida, quando diz: ***há, porém, alguns firmes*** etc., mostra como alguns permanecem firmes num princípio de modo repreensível.

E, primeiro, mostra quem são;

segundo, como se relacionam com o continente, ali: ***os quais, de fato, algo semelhante*** etc.;

terceiro, mostra a diferença, ali: ***há, porém, outros*** etc.

quarto, como se relacionam com o incontinente, ali: ***há, porém, os obstinados*** etc.

Diz, pois, primeiro que há alguns que permanecem demasiadamente firmes em sua própria opinião, e estes são aqueles que os homens chamam obstinados, isto é, de firme parecer ou pertinazes, porque dificilmente algo lhes é persuadido e, se algo lhes tiver sido persuadido, não são facilmente mudados daquela convicção. Isto parece acontecer sobretudo aos melancólicos, que recebem com dificuldade, mas retêm fortemente o que receberam, à maneira da terra.

1441. Em seguida, quando diz: ***os quais, de fato, algo semelhante*** etc., compara tais pessoas com o continente. E diz que tais pessoas parecem ter algo semelhante ao continente, porque têm por excesso aquilo que é próprio do continente, assim como o pródigo tem algo semelhante ao liberal e o audacioso ao confiante, isto é, ao forte; pois tais pessoas permanecem firmes no princípio mais do que devem, ao passo que o continente segundo o que deve.

1442. Segundo, ali: ***há, porém, outros*** etc., mostra a diferença. E diz que os mencionados diferem em muitas coisas do continente. Para evidência disto, deve-se considerar que de dois modos alguém pode ser removido de sua opinião:

de um modo, da parte da própria razão, por exemplo, se sobrevém alguma razão mais forte;

de outro modo, da parte da paixão, que perverte o juízo da razão no particular operável.

1443. Portanto, a diferença está principalmente nisto: que este, a saber, o continente, não é mudado da razão por causa da paixão da concupiscência, mas, todavia, quando é preciso, será bem persuadido por outra razão melhor apresentada (por isso é louvável, porque não é vencido

pela concupiscência, mas pela razão); este, porém, a saber, o pertinaz, não é mudado de sua opinião por causa de alguma razão apresentada, mas recebem as concupiscências e muitos deles são levados pelos prazeres para fora da razão (assim, pois, são repreensíveis, porque, embora não se deixem vencer pela razão, são, todavia, vencidos pela paixão).

1444. Em seguida, quando diz: ***há, porém, os obstinados*** etc., mostra como tais pessoas se relacionam com o incontinente. E diz que esses que chamamos obstinados chamam-se também de próprio parecer, isto é, homens de sua própria sentença ou de seu próprio sentir, e são indisciplinados, porque não querem ser instruídos por outro, e são também rústicos, porque, enquanto sempre querem seguir seu próprio sentir, não podem facilmente conviver com os outros. São, porém, de próprio parecer, isto é, de seu próprio sentir, por isto: que buscam demasiadamente algum prazer e fogem demasiadamente de alguma tristeza; pois se alegram quando, discutindo com os outros, vencem, isto é, se não são mudados de sua opinião por alguma persuasão, e se entristecem se aquilo que é próprio deles, a saber, suas sentenças, parece frágil, de modo que seja preciso abandoná-las. Ora, isto é próprio do incontinente e do mole: apetecer superabundantemente os prazeres e fugir das tristezas. Por isso fica patente que os pertinazes se assemelham mais ao incontinente do que ao continente.

1445. Em seguida, quando diz: ***há, porém, alguns que a estes*** etc., mostra como alguns se afastam de modo louvável da razão. E diz que há alguns que não permanecem firmes naquilo que lhes parece, não por causa da incontinência, mas por causa do amor da virtude. Assim se narra no livro que Sófocles escreveu sobre Filoctetes que Neoptólemo não permaneceu naquilo que lhe parecia, não, todavia, por causa da incontinência, embora tenha feito isto por causa de algum prazer não mau, mas bom; pois apetecia, como que a certo bem, dizer a verdade, e isto lhe era deleitável, mas Ulisses o persuadira a dizer o falso em proveito da pátria, e a essa persuasão ele não permaneceu fiel por causa do prazer da verdade, nem, todavia, por isso foi incontinente. Pois nem todo aquele que opera algo por causa do prazer é intemperante ou depravado ou incontinente, mas somente aquele que opera algo por causa de um prazer torpe.

1446. Em seguida, quando diz: ***porque há alguém*** etc., mostra como a continência se relaciona com a noção de virtude, à qual pertence estar no meio.

E, a respeito disto, faz duas coisas:

primeiro, manifesta que a continência está no meio, assim como também a temperança;

segundo, mostra que às vezes a continência, por causa da semelhança, é chamada temperança, ali: ***porque, segundo a semelhança*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas.

Primeiro, mostra de quais coisas a continência é o meio. E diz que se encontra algum homem assim disposto, que se alegra com os prazeres corporais menos do que seria preciso, e isto não por causa do fim do bem, mas por causa do enfado, pelo que não permanece na razão que julga que é preciso, segundo o que é necessário, usar de tais prazeres; do incontinente, porém, já se disse que não permanece firme na razão por isto: que se alegra com tais prazeres mais do que seria preciso;

1447. por isso o meio destes dois é o continente. Pois o incontinente não permanece firme na razão por causa de algo maior, ao passo que aquele outro por causa de algo menor, porque, a saber, aquele quer usar dos prazeres mais do que seria preciso e este menos; mas o continente permanece firme na razão e não é afastado dela nem por causa de um dos mencionados, isto é, nem por causa do maior nem por causa do menor.

1448. Segundo, ali: ***é preciso, porém, se de fato*** etc., mostra como se relacionam com a bondade e a malícia. Ora, é manifesto, do que foi dito, que a continência é algo bom, por isso é preciso que ambos os hábitos que lhe são contrários, a saber, tanto segundo o mais como segundo o menos, sejam maus, como também aparece por isto mesmo: que não permanecem firmes na razão, mas tomam ou mais ou menos.

1449. Terceiro, ali: ***mas por causa do outro*** etc., responde a uma questão tácita, a saber, por que só a incontinência parece ser contrária à continência, tendo esta dois hábitos contrários. E diz que isto acontece por isto: que o outro ocorre em poucos casos, a saber, que alguém se afaste da razão para o menos, e por isso não é tão manifesto como o outro extremo (pois em mais casos acontece que, a respeito dos prazeres corporais, se faça o afastamento da reta razão para o mais), e pela mesma razão a temperança parece ser contrária somente à intemperança, porque a insensibilidade não é manifesta por isto: que ocorre em poucos casos.

1450. Deve-se, porém, considerar aqui que à continência se atribuem de dois modos os extremos:

de um modo, da parte da razão à qual adere, e segundo isto acima se disse que o pertinaz se relaciona com o continente assim como o pródigo com o liberal, ao passo que o outro extremo é, para o menos, o vício da instabilidade;

de outro modo, atribuem-se-lhe os extremos da parte da concupiscência que vence, e assim a continência é o meio entre os extremos agora postos.

1451. Em seguida, quando diz: ***porque, segundo a semelhança*** etc., mostra que a continência, por causa da semelhança, às vezes se chama temperança.

E, primeiro, compara segundo isto a continência com a temperança;

segundo, a incontinência com a intemperança, ali: ***semelhantes, porém*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas.

Primeiro, propõe o que pretende. E diz que, porque muitas coisas são nomeadas metaforicamente ou segundo a semelhança, daí é que também a continência recebe às vezes o nome de temperança por semelhança.

1452. Segundo, ali: ***com efeito, o continente*** etc., mostra em que está a semelhança. Pois o continente tem a faculdade de nada operar fora da razão por causa dos prazeres corporais, e isto mesmo pode fazer o temperante.

1453. Terceiro, ali: ***mas este, de fato*** etc., põe duas diferenças. A primeira delas é que o continente tem concupiscências depravadas, mas o temperante não as tem, porque o seu concupiscível está ordenado pelo hábito da temperança.

A segunda diferença é a que põe ali: ***e este, de fato*** etc. A saber, que o temperante está assim disposto pelo hábito da temperança, que não se deleita fora da razão, ao passo que o continente está assim disposto que de fato se deleita fora da razão, mas não é levado pela paixão.

1454. A seguir, quando diz: ***são semelhantes*** etc., compara a incontinência com a intemperança. E diz que também o incontinente e o intemperado são semelhantes, embora difiram, de modo que o incontinente é chamado intemperado por semelhança; pois são semelhantes nisto, que ambos perseguem, isto é, buscam, os deleites corporais, mas diferem nisto, que o intemperado julga que se devem seguir tais deleites, por causa do hábito que perverte o juízo sobre o fim, ao passo que o incontinente não julga assim, porque nele se conserva o princípio, como se disse acima.

Lição 10: O Prudente e o Incontinente

> *Nem se dá que o mesmo seja simultaneamente prudente e incontinente. Pois mostrou-se que aquele que é prudente é, ao mesmo tempo, virtuoso segundo o costume. [1455]*
>
> *Além disso, alguém é prudente não só no saber, mas também naquilo que é prático; o incontinente, porém, não é prático. [1457]*
>
> *Nada impede, contudo, que o astuto seja incontinente. Por isso é que alguns às vezes parecem ser prudentes, sendo, porém, incontinentes, porque a astúcia difere da prudência segundo o modo indicado nos primeiros discursos. [1458]*
>
> *E, quanto à razão, estão próximos, mas diferem quanto à escolha. [1459]*
>
> *E isso não como quem sabe e considera em ato, mas como quem dorme ou está tomado pelo vinho. [1460]*
>
> *E age, na verdade, voluntariamente, pois de certo modo sabe tanto o que faz quanto aquilo em vista do qual o faz; não é, porém, mau, pois a sua escolha é honesta. [1461]*
>
> *Por isso é meio-mau e não injusto, pois não é um insidioso. Com efeito, alguns dentre eles não permanecem naquilo sobre o que deliberaram; os melancólicos, porém, não deliberam de modo algum. [1462]*
>
> *E o incontinente assemelha-se, na verdade, a uma cidade em que se calcula tudo o que é necessário e que tem leis boas, mas não usa nenhuma delas, como Anaxândrides zombou: A cidade queria leis, mas não fazia caso delas. O mau, porém, assemelha-se a quem usa leis, mas usa leis más. [1464]*
>
> *Ora, a incontinência e a continência versam sobre o que ultrapassa o hábito da maioria. Pois este permanece mais, e aquele menos, do que pode a maioria. [1465]*
>
> *É mais curável, dentre as incontinências, aquela pela qual os melancólicos agem incontinentemente do que a daqueles que deliberam, mas não permanecem.*

> *[1466]*
>
> *E os incontinentes por costume são mais curáveis do que os incontinentes por natureza. Pois é mais fácil transmutar o costume do que a natureza; e por isso o costume é difícil de mudar, porque se assemelha à natureza, como também diz Eveno: Digo que a longa aplicação permanece de modo amigável e que ela, por fim, se torna natureza para todos. Ficou dito, portanto, o que é a continência e o que é a incontinência, a perseverança e a moleza, e de que modo esses hábitos se relacionam entre si. [1467]*

1455. ***Nem se dá que o mesmo seja simultaneamente prudente*** etc. Depois que o Filósofo mostrou como o continente e o incontinente permanecem ou não permanecem na razão, aqui mostra se é possível que a prudência, que é a reta razão das coisas a fazer, coexista com a incontinência; e por meio disso resolve-se a segunda dúvida, que fora levantada contra o quinto ponto provável.

E acerca disso faz duas coisas:

primeiro, mostra que não se dá que o prudente seja incontinente;

segundo, mostra como o incontinente se relaciona com a prudência, ali: ***e, quanto à razão*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas.

Primeiro, propõe o que pretende. E diz que não se dá que o mesmo homem seja simultaneamente prudente e incontinente.

1456. Segundo, ali: ***pois mostrou-se*** etc., prova o proposto com duas razões.

A primeira delas é que, como se mostrou acima no sexto livro, a prudência está unida à virtude moral, e assim alguém é, ao mesmo tempo, prudente e virtuoso segundo a virtude moral. (Mas o incontinente não é virtuoso segundo a virtude moral,) pois não seria arrastado pelas paixões. Logo, não pode ser que alguém seja simultaneamente prudente e incontinente.

1457. A segunda razão põe-na ali: ***além disso, não no saber*** etc. Pois alguém não é dito prudente apenas por ser sabedor, mas também por ser prático, isto é, operativo; disse-se, com efeito, acima no sexto livro que a prudência é preceptiva das obras e não só deliberativa e judicativa. Mas o incontinente falha em ser prático, pois não opera segundo a reta razão. Logo, o prudente não pode ser incontinente.

1458. Terceiro, ali: ***nada impede, contudo, que o astuto*** etc., atribui a razão pela qual às vezes os incontinentes parecem ser prudentes. E diz que nada impede que o astuto, isto é, o engenhoso ou industrioso, seja incontinente. E disto resulta que às vezes parece que alguns prudentes são incontinentes, ou seja, porque os astutos são reputados prudentes por isto, que a astúcia difere da prudência segundo o modo antes indicado no sexto livro, isto é, porque a prudência se relaciona

por acréscimo à astúcia.

1459. A seguir, quando diz: ***e, quanto à razão*** etc., compara o incontinente ao prudente.

E acerca disso faz duas coisas:

primeiro, compara o incontinente ao prudente;

segundo, compara os incontinentes entre si, ali: ***é mais curável, porém*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas: primeiro, estabelece a comparação;

segundo, emprega uma semelhança, ali: ***e assemelha-se, na verdade*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, estabelece a comparação;

segundo, infere um corolário do que foi dito, ali: ***por isso é meio-mau*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro, propõe o que pretende.

E diz que o incontinente, sob certo aspecto, é próximo ao prudente, a saber, quanto à razão, porque ambos têm a reta razão, mas diferem quanto à escolha, que o prudente segue e o incontinente não segue.

1460. Segundo, ali: ***e isso não*** etc., mostra de que modo estão próximos quanto à razão. E diz que isso não se dá de tal maneira que o incontinente seja como quem sabe em hábito e considera, isto é, considera em ato as coisas particulares elegíveis, mas comporta-se como quem dorme e está tomado pelo vinho, nos quais o hábito da razão está atado, como se expôs acima.

1461. Terceiro, ali: ***e age, na verdade, voluntariamente*** etc., esclarece o que dissera sobre a diferença quanto à escolha. E diz que o incontinente peca, na verdade, voluntariamente, pois de certo modo sabe, a saber, no universal, tanto aquilo que faz quanto aquilo em vista do qual o faz e as demais circunstâncias, donde age voluntariamente; não é, contudo, mau, porque não age por escolha, mas a sua escolha é honesta, isto é, boa, quando está fora da paixão; mas quando sobrevém a paixão, corrompe-se a sua escolha e ele quer o mal. E por isso, quanto à escolha, o incontinente difere do prudente, porque a escolha do prudente não se corrompe, ao passo que a do incontinente se corrompe.

1462. A seguir, quando diz: ***por isso é meio-mau*** etc., infere um corolário do que foi dito. Pois, como antes da paixão tem boa escolha, mas pela paixão quer o mal, segue-se que é mau em parte, enquanto quer o mal, e não é injusto ou mau absolutamente, porque não é um insidioso, como que agindo o mal por deliberação e escolha. Com efeito, alguns dos incontinentes, a saber, os fracos, deliberam, mas não permanecem no que deliberaram; os melancólicos, porém, e os

impetuosos, que acima chamou de precipitados, não deliberam de modo algum; donde fica claro que nenhum dos dois age o mal por deliberação e escolha.

1463. Ora, do que se disse podemos apreender qual é o sujeito da continência e da incontinência: pois não se pode dizer que o sujeito de ambas seja o concupiscível, porque não diferem segundo as concupiscências, que ambos, a saber, o continente e o incontinente, têm depravadas; nem tampouco o sujeito de ambas é a razão, porque ambos têm a reta razão; resta, portanto, que o sujeito de ambas seja a vontade, porque o incontinente peca voluntariamente, como se disse, ao passo que o continente permanece voluntariamente na razão.

1464. A seguir, quando diz: ***e assemelha-se, na verdade*** etc., emprega uma semelhança com o que foi dito. E acerca disso faz duas coisas.

Primeiro, propõe a semelhança. E diz que o incontinente se assemelha a uma cidade em que tudo o que é necessário é calculado, isto é, disposto, e que tem boas leis, mas não usa nenhuma delas, como Anaxândrides zombando disse que uma certa cidade queria leis, mas não fazia caso da observância das leis; e semelhantemente o incontinente não usa a reta razão que tem. O mau, porém, por exemplo o intemperado, assemelha-se a uma cidade que usa leis, mas más; pois o mau usa a razão perversa.

1465. Segundo, ali: ***ora, a incontinência*** etc., esclarece o que dissera, isto é, de que modo o incontinente é semelhante a uma cidade que não usa retas leis. Pois não é qualquer excesso da reta razão que faz o incontinente, mas a continência e a incontinência são ditas segundo aquilo que ultrapassa o hábito, isto é, a capacidade, da maioria. Com efeito, o continente permanece na reta razão mais do que muitos podem, porque vence as concupiscências pelas quais muitos são vencidos; o incontinente, porém, permanece menos do que muitos podem, porque é vencido pelas concupiscências que muitos vencem, como se disse acima.

1466. A seguir, quando diz: ***é mais curável, porém*** etc., compara os incontinentes entre si segundo uma dupla diferença.

Pois primeiro diz que, entre as incontinências, é mais curável aquela pela qual os melancólicos agem incontinentemente, a saber, sem antes deliberar, do que a incontinência daqueles que deliberam, mas não permanecem, porque estes, uma vez adotada a deliberação, parecem poder ser curados, mas não aqueles, como se disse acima.

1467. Segundo, ali: ***e por costume*** etc., compara os incontinentes segundo outra diferença. E diz que aqueles que são incontinentes por costume são mais curáveis do que os que são incontinentes por natureza, a saber, da compleição corporal que a isso inclina, porque mais facilmente se pode transmutar o costume do que a natureza, porque aquilo por causa do qual cada coisa é, isso o é em maior grau; o costume, porém, é difícil de mudar porque se assemelha à natureza, como diz o poeta Eveno: Afirmo, isto é, digo, que a longa meditação, isto é, o estudo habitual, permanece de modo amigável, isto é, amigavelmente ou conformemente, e digo que ela, por fim, isto é, quando se aperfeiçoa, se torna natureza para todos.

1468. Por último, epilogando, conclui que ficou dito o que é a continência e a incontinência, a perseverança e a moleza, e de que modo esses hábitos se relacionam entre si.

Lição 11: O Prazer e a Dor

> *Cabe àquele que filosofa sobre a política considerar o deleite e a tristeza. Pois este é o fim arquitetônico, olhando para o qual dizemos que cada coisa é, esta, má, e aquela, boa em sentido absoluto. [1469]*
>
> *Além disso, é também necessário ocupar-se deles. Pois estabelecemos que a virtude e a malícia moral versam sobre as tristezas e os deleites. [1471]*
>
> *E muitos afirmam que a felicidade está unida ao deleite; por isso também deram ao bem-aventurado um nome derivado do gozar. [1472]*
>
> *A estes, portanto, parece que o prazer não é um bem, nem por si mesmo nem por acidente; pois não são a mesma coisa o bem e o prazer. A outros, porém, parece que alguns prazeres são bons, mas muitos são maus. Ainda outros, em terceiro lugar, sustentam que, mesmo que todos os prazeres fossem bons, não seria possível que o prazer fosse o melhor bem. [1473]*
>
> *Totalmente, pois, não é um bem, porque todo prazer é uma geração em direção à natureza do sensível, e nenhuma geração é da mesma classe que os fins, assim como a construção de uma casa não é a casa. [1474]*
>
> *Além disso, o temperante foge dos prazeres. [1475]*
>
> *Ademais, o prudente busca não entristecer-se, não o deleitável. [1476]*
>
> *Além disso, os prazeres são um impedimento para que se seja prudente, e quanto mais alguém se alegra, tanto mais; por exemplo, o prazer dos atos venéreos, pois ninguém poderia compreender coisa alguma durante ele. [1477]*
>
> *Ademais, não há nenhuma arte do prazer, embora todo bem seja obra de alguma arte. [1478]*
>
> *Além disso, as crianças e os animais buscam os prazeres. [1479]*
>
> *Mas nem todos os prazeres deste gênero são bons, porque alguns são torpes e vergonhosos; e porque alguns são nocivos, pois certos deleitáveis causam enfermidades. [1480]*
>
> *E que o prazer não seja o melhor bem, é porque não é um fim, mas uma geração. Estas, pois, são quase todas as coisas que se dizem. [1481]*

1469. ***Sobre o prazer, porém, e a tristeza*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca da continência e da incontinência, mostrando que dizem respeito aos prazeres e às tristezas, aqui pretende determinar acerca dos prazeres e das tristezas.

E primeiro mostra que esta consideração pertence à presente intenção;

segundo, executa o proposto, ali: ***a estes, portanto*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro propõe o que pretende. E diz que considerar acerca do prazer e da tristeza pertence àquele que filosofa em torno da ciência política, à qual toda a doutrina moral se reduz como à principal, conforme se estabeleceu no princípio.

1470. Segundo, ali: ***pois este é o fim*** etc., prova o proposto com três razões.

A primeira delas é que, assim como o fim da arte arquitetônica é aquele para o qual olham, como para uma certa medida, todas as coisas que estão contidas sob aquela arte, assim se comporta o prazer naquilo que pertence à doutrina moral; pois, olhando para o prazer, dizemos que algo é mau e algo é bom absolutamente. Com efeito, dizemos que é bom aquele que se deleita nas coisas boas, e mau aquele que se deleita nas más; e também naquilo que se faz se observa o mesmo juízo, pois julgamos ser mau aquilo que procede de um prazer mau, e bom o que procede de um bom. Ora, em qualquer ciência deve-se considerar sobretudo aquilo que se toma por regra. Por isso, ao filósofo moral pertence sobretudo considerar acerca do prazer.

1471. A segunda razão põe ali: ***além disso*** etc. E diz que não somente é conveniente ao moralista considerar acerca do prazer, mas também lhe é necessário. Porque a ele pertence considerar as virtudes e as malícias; ora, mostrou-se acima, no segundo livro, que a virtude e a malícia moral dizem respeito aos prazeres e às tristezas; logo, é necessário ao moralista considerar acerca do prazer e da tristeza.

1472. A terceira razão põe ali: ***e a felicidade*** etc. Pois ao filósofo moral pertence considerar a felicidade, como fim último; mas muitos sustentam que a felicidade está unida ao prazer, entre os quais também o próprio Aristóteles, donde entre os gregos o bem-aventurado é assim denominado a partir do alegrar-se; logo, ao filósofo moral pertence determinar acerca do prazer.

1473. Em seguida, quando diz: ***a estes, portanto*** etc., determina acerca do prazer e da tristeza.

E primeiro determina acerca deles em geral;

segundo, determina especialmente acerca dos prazeres corporais, em torno dos quais estabeleceu estarem a continência e a incontinência, ali: ***quanto aos corporais, porém*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, expõe as opiniões dos que impugnam o prazer;

segundo, determina a verdade contrária, ali: ***mas todavia, visto que também a tristeza é um mal*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro, expõe as opiniões dos que impugnam os prazeres;

segundo, apresenta as razões deles, ali: ***totalmente, pois*** etc.;

terceiro, as resolve, ali: ***visto, porém, que não se segue*** etc.

Acerca do primeiro põe três opiniões.

Pois a alguns parecia que nenhum prazer era bom, nem por si nem por acidente, e, ainda que aconteça de algum deleitável ser bom, não é todavia o mesmo nele aquilo que é bom e o prazer.

Outros, porém, disseram que alguns prazeres são bons, mas muitos são maus. E assim nem todo prazer é um bem.

Os terceiros, porém, disseram que, mesmo que todos os prazeres fossem bons, não seria todavia possível que algum prazer fosse o melhor bem.

1474. Em seguida, quando diz: ***totalmente, pois*** etc., apresenta as razões para as opiniões referidas.

E primeiro para a primeira;

segundo para a segunda, ali: ***mas deste*** etc.;

terceiro para a terceira, ali: ***e que não é o melhor bem*** etc.

Acerca do primeiro põe seis razões.

A primeira delas toma-se da definição do prazer que estabeleciam, dizendo que o prazer é uma certa geração sensível em direção à natureza (pois, quando algo é sensivelmente gerado em nossa natureza como que conatural a nós, por isso nos deleitamos, como é evidente na tomada de alimento e de bebida), ora, nenhuma geração é do gênero dos fins, mas antes a geração é o caminho para o fim, assim como a construção não é a casa. Mas o bem tem a noção de fim. Logo, nenhuma geração e, por conseguinte, nenhum prazer é um bem.

1475. A segunda razão põe ali: ***além disso, o temperante*** etc. Que é a seguinte. Nenhum virtuoso é louvado pelo fato de fugir daquilo que é bom. Ora, o temperante é louvado pelo fato de fugir dos prazeres. Logo, o prazer não é algo bom.

1476. A terceira razão põe ali: ***ademais, o prudente*** etc. Que é a seguinte. Assim como o prudente busca, isto é, procura, não se entristecer, assim também procura não se deleitar. Mas a tristeza não é um bem. Logo, tampouco o prazer.

1477. A quarta razão põe ali: ***além disso, é um impedimento*** etc. Que é a seguinte. Por nenhum bem se impede a prudência. Ora, ela é impedida pelos prazeres, e tanto mais quanto maiores são eles, donde parece que impedem por si e não por acidente; assim como é evidente que o prazer dos atos venéreos, que é o máximo, impede a razão a tal ponto que ninguém, no ato mesmo desse prazer, pode compreender algo em ato, mas toda a intenção da alma é arrastada para o prazer. Logo, o prazer não é algo bom.

1478. A quinta razão põe ali: ***além disso, não há arte*** etc. Que é a seguinte. Todo bem humano parece ser obra de alguma arte, porque o bem do homem provém da razão. Mas o prazer não é obra de alguma arte, porque nenhuma arte existe para deleitar. Logo, o prazer não é algo bom.

1479. A sexta razão põe ali: ***além disso, as crianças*** etc. Que é a seguinte. Aquilo que no homem é pueril e bestial é censurado. Mas as crianças e os animais buscam, isto é, procuram, os prazeres. Logo, o prazer não é algo bom.

1480. Em seguida, quando diz: ***mas deste*** etc., mostra que nem todos os prazeres são bons. E diz que, quanto a isto, a saber, que nem todos os prazeres são bons, o demonstrativo é que há certos prazeres torpes, isto é, desonestos, e vergonhosos, isto é, infames; e, com isto, também certos prazeres são nocivos, o que é evidente pelo fato de que certos deleitáveis induzem enfermidade no homem. E assim é evidente que nem todos os prazeres são bons.

1481. Em seguida, quando diz: ***e que não é o melhor bem*** etc., prova que nenhum prazer é o melhor bem, ainda que todos fossem bons. Pois o fim é aquilo que é o melhor bem. Ora, o prazer não é um fim, mas antes uma certa geração. Logo, o prazer não é o melhor bem.

1482. Por fim, concluindo em recapitulação, diz que aquilo que se diz acerca do prazer é quase isto.

Lição 12: Refutação dos Argumentos Anteriores

> *Que, porém, não se segue, por causa destas coisas, que o prazer não seja um bem nem o melhor bem, ficará manifesto a partir do que segue. [1483]*
>
> *Primeiro, porque o bem se diz de dois modos, um absolutamente e outro para alguém, e isto se segue tanto quanto às naturezas e aos hábitos, e por conseguinte também quanto aos movimentos e às gerações. E, das que parecem más, algumas são más absolutamente, mas para alguém não são más, e sim preferíveis para ele; outras, porém, nem para ele são preferíveis, mas por vezes e por pouco tempo, embora não preferíveis; e estas nem são prazeres, mas apenas o parecem, todas as que se dão com tristeza e para fins de remédio, como as dos que estão doentes. [1484]*
>
> *Além disso, porque, do bem, um é operação e outro é hábito, aquelas coisas que por acidente nos constituem no hábito natural são deleitáveis. Ora, há operação nas concupiscências daquele cujo hábito e natureza se acompanham de tristeza. Porque também há prazeres sem tristeza e sem concupiscência, como o de contemplar as operações, quando a natureza não é deficiente. E o sinal disto é que não se alegram do mesmo deleitável a natureza saciada e a que está em seu estado, mas a que está em seu estado se alegra dos deleitáveis absolutamente, ao passo que a saciada se alegra também dos contrários; pois se alegram das coisas acres e amargas, das quais nenhuma é deleitável por natureza nem deleitável absolutamente, donde tampouco são prazeres; pois, assim como os deleitáveis se comportam entre si, assim também os prazeres que deles provêm. [1486]*
>
> *Ademais, não é necessário que alguma outra coisa seja melhor do que o prazer, como alguns dizem que o fim é melhor do que a geração. Pois nem todos os prazeres são gerações nem se dão com geração, mas são operações e fim. Nem provêm das coisas produzidas, mas dos que usam. E o fim não é, em todos, alguma outra coisa, mas apenas naqueles que conduzem à perfeição da natureza. Por isso, também não é correto dizer que o prazer é uma geração sensível, mas antes deve-se dizer que é a operação daquele que possui o hábito segundo a natureza; e, em vez de sensível, deve-se dizer não impedida. Ora, pareceu a alguns que é uma certa geração, porque diz respeito ao que é principalmente bom; com efeito, julgam que a operação é uma geração, quando,*

> *porém, ela é algo posterior. [1490]*
>
> *Ora, dizer que os prazeres são maus porque certas coisas prazerosas causam doença é o mesmo que dizer que certas coisas saudáveis são más quanto ao dinheiro; assim, portanto, ambos são maus sob esse aspecto, mas não são maus segundo isto, pois também contemplar às vezes prejudica a saúde. [1494]*
>
> *Ora, o prazer que provém de cada coisa não impede nem a prudência nem o hábito nem coisa alguma, mas o prazer alheio o faz; pois os prazeres que provêm de contemplar e aprender fazem contemplar e aprender mais. [1495]*
>
> *Que não haja obra da arte nem prazer algum, disso resulta razoavelmente; pois a arte não é de outra operação nem de uma única operação, mas de uma potência. Ainda que também a arte da perfumaria e a da cozinha pareçam ser do prazer. [1496]*
>
> *Que o temperante fuja e que o prudente busque uma vida sem tristeza, e que as crianças e os animais busquem o prazer, tudo se resolve do mesmo modo. Pois, já que se disse de que maneira todos os prazeres são absolutamente bons e de que maneira não são bons, tais prazeres é que as crianças e os animais buscam, e é a tristeza deles que o prudente foge (isto é, aqueles prazeres que se dão com concupiscência e tristeza e são corporais, pois tais são estes), e é segundo os excessos deles que o intemperante é intemperante. Por isso o temperante foge destes, porque há também prazeres próprios do temperante. [1497]*

1483. ***Como, porém, não sucede*** etc. Depois que o Filósofo apresentou as razões a favor das opiniões precedentes, aqui pretende resolvê-las.

E primeiro propõe o que pretende, dizendo que, a partir do que se segue, ficará manifesto que, por causa das razões mencionadas, não se segue nem que o prazer não seja bom, nem que não seja o ótimo.

Ora, deixa de lado a opinião intermediária, que sustentava que nem todos os prazeres são bons, porque de algum modo é verdadeira;

estas duas, porém, ele as menciona ao mesmo tempo, porque procedem de razões semelhantes, e por isso também são resolvidas ao mesmo tempo.

1484. Em segundo lugar, em ***primeiramente*** etc., resolve as razões mencionadas.

E primeiro faz preceder algumas distinções pelas quais se pode saber de que modo o prazer é bom ou não bom;

em segundo lugar resolve as razões apresentadas, em ***ademais, não é necessário*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas distinções, cada uma das quais é tomada segundo a distinção do bem, que é o objeto do prazer.

Diz, pois, primeiro que o bem se diz de dois modos,

de um modo, aquilo que é bom absolutamente,

de outro modo, aquilo que é bom para alguém,

e porque todas as coisas tendem ao bem, consequentemente a isto se relacionam tanto as naturezas como os hábitos, que se ordenam ou ao bem absolutamente ou ao que é bom para alguém; e porque os movimentos e as gerações procedem de certas naturezas e hábitos, é preciso que também, consequentemente, ocorra o mesmo a respeito deles, de modo que alguns deles sejam bons absolutamente e alguns sejam bons para alguém. Assim, portanto, suposto que os prazeres sejam movimentos e gerações, como diz o adversário, devem-se distinguir quatro gêneros de prazeres,

1485. dos quais alguns são bons absolutamente, como os prazeres nas obras das virtudes;

alguns prazeres, porém, parecem absolutamente maus, mas, quanto a um determinado indivíduo, não são maus, e sim elegíveis para ele por causa de alguma necessidade, como para o enfermo tomar remédios;

em terceiro grau, alguns não são para este absolutamente elegíveis e bons, mas às vezes e por breve tempo, contudo não lhe são absolutamente elegíveis, como roubar alimento em situação de extrema necessidade;

em quarto grau, há alguns prazeres que nem sequer são verdadeiramente prazeres, mas assim parecem por causa da disposição corrompida daquele que se deleita em tais coisas, como todos aqueles prazeres que se dão com tristeza ou dor e que são tomados como remédios daquela dor, tal como se vê naquilo em que se deleitam os que padecem, isto é, os enfermos; pois às vezes parece prazeroso ao enfermo revirar-se na cama e tomar coisas amargas ou algo semelhante.

1486. Faz a segunda distinção em ***ademais, uma vez que*** etc. E diz que o bem é duplo:

um se comporta ao modo de operação, como a consideração;

outro ao modo de hábito, como a ciência;

ora, destes, a operação é como o bem perfeito, porque é a perfeição segunda, ao passo que o hábito é como o bem imperfeito, porque é a perfeição primeira; por isso também o prazer verdadeiro e perfeito consiste no bem que é a operação. Mas aquelas ações ou movimentos que constituem o homem no hábito natural, isto é, que são constitutivos do hábito natural, são de fato prazerosos, mas por acidente; pois ainda não têm a noção de bem, já que precedem também o próprio hábito, que é a perfeição primeira, mas, segundo a ordem a este bem, têm a noção de bem e de prazeroso.

1487. Ora, é manifesto que a operação prazerosa que está na concupiscência não é operação do hábito perfeito, porque, sendo o hábito perfeito, não permanece algo a ser desejado que pertença a esse hábito; por isso é preciso que tal operação proceda de algum princípio habitual ou natural que se dá com tristeza; pois não é sem tristeza que alguém deseja a perfeição natural que ainda não possui.

1488. Que, porém, nem todas as operações prazerosas sejam tais, é evidente, pois encontram-se alguns prazeres que são sem tristeza e concupiscência, como se vê no prazer que diz respeito às operações da especulação: com efeito, tal prazer não se dá com alguma indigência da natureza, mas antes procede da perfeição da natureza, por exemplo, da razão aperfeiçoada pelo hábito da ciência. Assim, pois, são verdadeira e essencialmente prazeres aqueles que dizem respeito às operações que procedem dos hábitos, ou naturezas e formas já existentes; mas aqueles prazeres que dizem respeito às operações constitutivas dos hábitos e das naturezas não são verdadeira e absolutamente prazeres, mas por acidente.

1489. E sinal disto é que, se tais coisas fossem verdadeiramente prazerosas, seriam prazerosas em todo estado, o que evidentemente é falso, porque não é do mesmo prazeroso que se alegra a natureza saturada, por exemplo, quando o homem come em excesso, e a natureza bem constituída, isto é, bem disposta; pois a natureza bem disposta se alegra com aquelas coisas que são absolutamente prazerosas, ou seja, as que são convenientes à natureza humana, mas a natureza saturada se alegra em certas coisas contrárias àquelas que são absolutamente prazerosas; com efeito, os homens saciados se alegram com certas coisas ácidas e amargas, pelo fato de fazerem digerir o alimento, embora nenhuma delas seja naturalmente prazerosa, porque não é semelhante à natureza humana, mas se comporta em excesso; do que se segue que tampouco são absolutamente prazeres os que por elas são causados, porque, assim como se comportam entre si as coisas prazerosas, assim também se comportam os prazeres que por elas são causados.

1490. Em seguida, quando diz: ***ademais, não é necessário*** etc., resolve as razões acima apresentadas.

E primeiro resolve a razão apresentada para a terceira opinião;

em segundo lugar, a razão apresentada para a segunda, em ***dizer, porém, que são maus*** etc.;

em terceiro lugar, as razões que são apresentadas para a primeira, em ***ora, impede*** etc.

Diz, pois, primeiro que não é necessário que o prazer não seja o ótimo, e sim que alguma outra coisa seja melhor do que o prazer, coisa que alguns dizem por esta razão: porque o fim é melhor do que a geração, e eles põem o prazer como geração.

1491. No que supõem algo falso, porque, como se vê pelo que precede, nem todos os prazeres são gerações ou se dão com geração, pois tais são somente aqueles que, com tristeza e concupiscência, são constitutivos dos hábitos, mas alguns são operações e por isso têm a noção de fim, porque a operação é a perfeição segunda, como se disse. E prazeres desse tipo não provêm das coisas produzidas, isto é, daquilo que se faz, mas dos que usam, isto é, dos que fazem uso; como que dizendo: tais prazeres não consistem no próprio vir-a-ser dos hábitos, mas no uso dos

que já existem. E, segundo isto, é evidente que não é preciso que o fim de todos os prazeres seja alguma outra coisa, mas somente daqueles prazeres que se seguem às operações que conduzem à perfeição da natureza, os quais se dão com concupiscência.

1492. E disto também se elimina a definição de prazer que era apresentada na primeira razão da primeira opinião; pois não está bem dizer que o prazer é uma geração sensível, o que convém aos prazeres imperfeitos, mas antes deve-se dizer, segundo o que convém aos prazeres perfeitos, que o prazer é a operação de um hábito conatural já existente,

1493. e, em lugar daquilo que puseram (sensível), ponhamos nós (não impedida), de modo que esta seja a definição de prazer: o prazer é a operação não impedida do hábito que é segundo a natureza, isto é, que convém à natureza daquele que o possui; ora, o impedimento da operação causa dificuldade no operar, a qual exclui o prazer. Por isso pareceu a alguns que o prazer era uma certa geração, porque o prazer diz respeito ao que é principalmente bom, isto é, à operação, que julgam ser o mesmo que a geração, quando, porém, não é o mesmo, mas algo posterior; pois a geração é o caminho para a natureza, ao passo que a operação é o uso da forma ou do hábito natural.

1494. Em seguida, quando diz: ***dizer, porém, que são maus*** etc., resolve a razão apresentada para a segunda opinião. E diz que aquilo que se provava, isto é, que certos prazeres são maus porque há certas coisas prazerosas que induzem à doença, é o mesmo que se concluíssemos que certas coisas saudáveis são más porque prejudicam o dinheiro que nelas se gasta; deve-se, portanto, dizer que ambos, a saber, as coisas prazerosas e as saudáveis, são maus por um lado, isto é, enquanto as coisas prazerosas prejudicam a saúde e as saudáveis o dinheiro, mas não são maus segundo isto, isto é, enquanto são saudáveis ou prazerosas, pois, pela mesma razão, poder-se-ia concluir que a especulação da verdade seria má porque às vezes prejudica a saúde.

1495. Em seguida, quando diz: ***ora, impede*** etc., resolve as razões apresentadas para a primeira opinião. Das quais a primeira já foi resolvida.

Por isso, primeiro resolve a quarta;

em segundo lugar a quinta, em ***que não haja obra da arte*** etc.;

em terceiro lugar, ao mesmo tempo a segunda, a terceira e a sexta, em ***que o temperante fuja*** etc.

Diz, pois, primeiro que o prazer próprio, que provém de cada coisa, não oferece impedimento nem à prudência nem a qualquer outro hábito, mas os prazeres alheios oferecem impedimento a cada um; ao contrário, os prazeres próprios coadjuvam cada coisa, tal como o prazer com que alguém se deleita em especular e aprender faz o homem especular e aprender mais. E assim não se segue que o prazer seja um mal absolutamente, mas que algum prazer seja mau para alguém.

1496. Em seguida, quando diz: ***que não haja obra da arte*** etc., resolve a quinta razão. E diz que razoavelmente resulta que prazer algum seja obra da arte; pois aquilo que é verdadeira e propriamente prazer segue-se à operação, e não à geração; ora, a arte é produtora de geração, porque é a reta razão das coisas que se podem fazer, como se disse no livro sexto, mas a arte não

é produtora da operação, e sim de alguma potência da qual procede a operação. Ainda que se pudesse resolver por refutação, porque a arte da perfumaria e a da cozinha parecem ordenar-se ao prazer; contudo, não são produtoras do próprio prazer, mas das coisas prazerosas.

1497. Em seguida, quando diz: ***que o temperante, porém*** etc., resolve ao mesmo tempo a segunda, a terceira e a sexta razão. E diz que o fato de o temperante fugir dos prazeres (o que era a segunda razão), o fato de o prudente buscar uma vida sem tristeza (o que era a terceira razão) e o fato de as crianças e os animais buscarem os prazeres (o que era a sexta razão), tudo tem a mesma solução. Pois se disse que alguns prazeres são bons absolutamente e como nem todos são tais, e prazeres desse tipo, isto é, os que não são bons absolutamente, é que as crianças e os animais buscam, e é a tristeza deles que o prudente foge (falamos dos prazeres corporais, que se dão com concupiscência e tristeza, e tais são os prazeres desse tipo, a saber, os não bons absolutamente), e é segundo os excessos deles que alguém se diz intemperante. Por isso, também estes são aqueles prazeres de que o temperante foge; há, porém, alguns prazeres próprios do temperante, enquanto ele se deleita na operação própria, e destes não foge, mas os busca.

Lição 13: Um Prazer É o Bem Supremo

> *Contudo, uma vez que a tristeza é um mal, isso é reconhecido, e é algo a ser evitado; pois uma é mal absolutamente, e outra enquanto é impeditiva. Ora, ao que é de evitar, o contrário, na medida em que é de evitar e mal, é algo bom. É necessário, portanto, que o prazer seja algum bem. [1498]*
>
> *Pois a solução que Espeusipo dava não convém, a saber, que o maior é contrário ao menor e ao igual. Com efeito, ele não diria que o prazer seja verdadeiramente um mal. [1500]*
>
> *Nada impede, porém, que algum prazer seja o ótimo, ainda que alguns prazeres sejam maus, tal como também alguma ciência é o ótimo, embora algumas sejam más. [1504]*
>
> *Mas talvez seja até necessário que, se de cada hábito há operações não impedidas, quer a felicidade seja a operação de todos, quer de algum deles, quando não impedida, tal operação seja a mais elegível. E esta é o prazer. Por isso, algum prazer será o ótimo, ainda que muitos prazeres sejam maus, se assim se der, absolutamente. [1505]*
>
> *E por isso todos julgam que a vida feliz é prazerosa e razoavelmente inserem o prazer na felicidade. Pois nenhuma operação perfeita é impedida, e a felicidade é dos que são perfeitos. [1506]*
>
> *Por isso o feliz necessita dos bens que estão no corpo e dos que são exteriores e da fortuna, para que estes não impeçam. Ora, aqueles que dizem que quem é sacudido e cai em grandes infortúnios é feliz, contanto que seja bom, quer o queiram, quer não, nada dizem. [1507]*
>
> *Por causa dessa necessidade da fortuna, a alguns parece que a boa fortuna se identifica com a felicidade, o que não é verdade. Pois a própria boa fortuna, quando excessiva, é impeditiva, e talvez não seja justo chamar de boa fortuna essa superabundância; com efeito, seu limite está em referência à felicidade. [1508]*

> *E o fato de todos os seres, tanto os animais quanto os homens, buscarem o prazer é um certo sinal de que ele é de algum modo o ótimo: Não se perde de todo a fama que muitos povos difundem. [1509]*
>
> *Mas, como nem a mesma natureza nem o mesmo hábito é nem parece ser o ótimo para todos, tampouco todos buscam o mesmo prazer; contudo, todos buscam o prazer. [1510]*
>
> *Talvez até busquem não aquele que julgam nem aquele que porventura diriam, mas o mesmo. Pois todas as coisas têm por natureza algo de divino. [1511]*
>
> *Mas os prazeres corporais assumiram a herança do nome porque muitas vezes as pessoas se inclinam para eles e todos deles participam. Por isso, como somente esses são conhecidos, julgam que somente esses existem. [1512]*
>
> *É manifesto também que, se o prazer e a operação não fossem um bem, o feliz não viveria de modo prazeroso. Pois de que necessitaria ele desse prazer, se de fato não fosse um bem? [1513]*
>
> *Mas seria possível também viver de modo triste; pois a tristeza não seria nem mal nem bem, se de fato tampouco o prazer o fosse; então, por que motivo se haveria de fugir dela? [1514]*
>
> *Tampouco seria prazerosa a vida do virtuoso, se suas operações não o fossem. [1515]*

1498. ***Mas, contudo, visto que também a tristeza é um mal*** etc. Depois que o Filósofo tratou das opiniões dos que impugnam o prazer e resolveu seus argumentos, aqui mostra a verdade contrária.

E primeiro por meio de razões demonstrativas;

segundo, conduzindo ao inconveniente, ali: ***é manifesto também que*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas;

primeiro mostra que o prazer é um bem;

segundo, que algum prazer é o ótimo, ali: ***ora, nada impede*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas;

primeiro apresenta o argumento;

segundo, exclui uma certa resposta, ali: ***pois, como Espeusipo*** etc.

Diz, pois, primeiro que é admitido por todos que a tristeza é, [absolutamente], algo mau e a ser evitado, mas isto de dois modos:

com efeito, uma certa tristeza é absolutamente má, como a tristeza que se tem a respeito do bem,

outra, porém, é má sob certo aspecto, na medida em que é impeditiva do bem, pois também a tristeza que se tem a respeito do mal impede o ânimo de operar o bem de modo pronto e expedito.

1499. Ora, é manifesto que àquilo que é mau e a ser evitado se encontra um duplo contrário: um que é a ser evitado e mau, outro que é bom; assim como à timidez, que é má, se contrapõe a fortaleza como bem e a audácia como mal. À tristeza, porém, se contrapõe o prazer. Donde conclui ser necessário que o prazer seja um certo bem.

1500. Em seguida, quando diz: ***pois, como Espeusipo*** etc., exclui uma certa solução do argumento anterior. Pois parecia que o referido argumento não valia, por concluir de uma disjuntiva para uma de suas partes, a saber: se ao que é a ser evitado se contrapõe um bem ou algo a ser evitado, então o prazer, que se contrapõe à tristeza a ser evitada, seria algo bom.

1501. E por isso Espeusipo, que foi sobrinho e sucessor de Platão na escola, resolvia dizendo que, assim como o maior se contrapõe ao menor e ao igual, assim a tristeza se contrapõe ao prazer não como a um igual, mas como o maior ao menor ou ao inverso, isto é, não como o mal extremo ao bem médio, mas como um mal extremo a outro, por exemplo como aquilo que está no defeito àquilo que está no excesso ou ao inverso.

1502. Mas Aristóteles diz que essa solução não é conveniente, porque se seguiria que o prazer fosse verdadeiramente mau, a saber, segundo sua própria noção, como a superabundância ou o defeito. Mas isto ninguém o diz.

1503. Pois os platônicos, dos quais era esta opinião de que o prazer não é um bem, não sustentavam que o prazer fosse mau absolutamente e por si, mas negavam que fosse algo bom, na medida em que é algo imperfeito ou impeditivo da virtude, como fica claro pelo desenrolar dos argumentos precedentes.

1504. Em seguida, quando diz: ***ora, nada impede*** etc., mostra que algum prazer é o ótimo.

E primeiro mostra o que propôs;

segundo, atribui a causa do erro, ali: ***mas os prazeres corporais*** etc.

Mostra o primeiro por dois argumentos,

dos quais o segundo começa ali: ***e o fato de todos buscarem*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro apresenta o argumento;

segundo, manifesta o que dissera por meio de certos sinais, inferindo alguns corolários do que foi dito, ali: ***e por isso todos*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro exclui um argumento contrário. Pois parece que alguns prazeres são maus, do que alguém poderia estimar que o prazer não é algo ótimo. Mas ele diz que isto de modo algum impede que o prazer seja o ótimo, assim como também vemos que alguma ciência é a ótima, a saber, a sabedoria, como se disse no sexto livro, e contudo algumas ciências são más, não porém enquanto são ciências, mas por causa de algum defeito que têm, ou por defeito dos princípios, a saber, porque procedem de princípios falsos, ou por defeito da matéria, como fica claro nas ciências operativas cujo uso conduz ao mal.

1505. Segundo, ali: ***ora, talvez seja necessário*** etc., apresenta o argumento para o que propõe. E diz que de cada hábito há algumas operações não impedidas, e a felicidade é a operação não impedida ou de todos os bons hábitos ou de algum deles, como fica claro pelas coisas que foram ditas no primeiro livro; donde é necessário que operações desse gênero, não impedidas, sejam apetecíveis por si. Ora, a operação não impedida é o prazer, como se disse acima. Donde se segue que algum prazer é o ótimo, a saber, aquele em que consiste a felicidade, ainda que muitos prazeres sejam maus, mesmo que aconteça serem maus absolutamente.

1506. Em seguida, quando diz: ***e por isso todos*** etc., manifesta o que dissera por meio de sinais, inferindo três corolários.

O primeiro deles é que, porque a operação não impedida é a felicidade e isto também causa prazer, daí vem que todos estimam que a vida feliz é prazerosa e razoavelmente juntam o prazer à felicidade. Pois nenhuma operação perfeita é impedida; ora, a felicidade é o bem perfeito, como se mostrou no primeiro livro; donde é operação não impedida, que causa prazer.

1507. Disto, porém, conclui ainda, ali: ***por isso necessita*** etc., que, porque a felicidade é a operação não impedida, o feliz necessita dos bens do corpo, por exemplo a saúde e a integridade, e dos bens exteriores que se chamam bens da fortuna, para que, pela falta destes, o feliz não seja impedido em sua operação. Ora, aqueles que dizem: Se o homem é virtuoso, é feliz, ainda que seja sacudido e submetido a grandes infortúnios, nada de razoável dizem, quer o digam querendo, como que assentindo interiormente a esta afirmação, quer o digam não querendo, como que coagidos pela razão contra o que lhes parece; e alude aos estoicos, dos quais era essa opinião.

1508. Infere o terceiro corolário ali: ***ora, por causa de necessitar*** etc. E diz que, porque a felicidade necessita da boa fortuna, a alguns pareceu que a felicidade e a boa fortuna são o mesmo, o que, contudo, não é verdade. Pois a própria superexcelência dos bens da fortuna é impeditiva da felicidade, na medida em que alguns por isso são impedidos da operação da virtude, na qual consiste a felicidade, e então não é justo que tal superexcelência seja chamada boa fortuna, porque o termo, isto é, o fim ou a noção, da boa fortuna se dá por comparação à felicidade, de modo que se diga boa na medida em que ajuda à felicidade.

1509. Em seguida, quando diz: ***e o fato de todos buscarem*** etc., apresenta o segundo argumento para mostrar que a felicidade é algo ótimo; e o toma a partir de um certo sinal,

donde primeiro o apresenta. E diz que o fato de todos buscarem, isto é, procurarem, o prazer é um certo sinal de que o prazer é de algum modo o ótimo; pois aquilo em que todos ou a maioria concordam não pode ser de todo falso, donde se diz no provérbio que não se perde de todo a fama que é divulgada entre muitos povos. E a razão disto é que a natureza não falha nem em todos nem na maioria dos casos, mas somente em poucos; donde aquilo que se encontra em todos ou na maioria parece provir da inclinação da natureza, a qual não inclina nem ao mal nem ao falso. E assim parece que o prazer, no qual concorre o apetite de todos, é algo ótimo.

1510. Segundo, ali: ***mas, como nem o mesmo*** etc., exclui algo que se poderia reputar contrário, a saber, que nem todos apetecem o mesmo prazer. Mas ele mostra que por isto não se impede o que principalmente propõe,

por dupla razão.

Primeiro, porque não é a mesma a natureza e o hábito ótimo de todos, nem segundo a verdade nem segundo a aparência; pois uma é a ótima disposição do homem, outra a do cavalo, e igualmente uma é a do jovem, outra a do velho; e porque para cada um é prazeroso aquilo que lhe é conveniente, daí vem que nem todos apetecem o mesmo prazer, ainda que todos apeteçam o prazer, a saber, porque o prazer é o ótimo para todos, mas não o mesmo, assim como tampouco a mesma disposição da natureza é a ótima para todos.

1511. Apresenta o segundo argumento ali: ***ora, talvez*** etc. E pode-se dizer que todos os homens apetecem o mesmo prazer segundo o apetite natural, não porém segundo o próprio juízo; pois nem todos julgam no coração nem dizem com a boca que o mesmo prazer é o ótimo, contudo a natureza inclina todos ao mesmo prazer como ao ótimo, por exemplo à contemplação da verdade inteligível, segundo a qual todos os homens por natureza desejam saber. E isto acontece porque todas as coisas têm naturalmente em si mesmas algo de divino, a saber, a inclinação da natureza, que depende do primeiro princípio, ou também a própria forma, que é o princípio dessa inclinação.

1512. Em seguida, quando diz: ***mas os prazeres corporais*** etc., atribui a razão pela qual alguns opinaram que o prazer não é um bem ou o ótimo. E diz que a razão disto é que os prazeres corporais assumiram para si, como que por herança, o nome de prazer, pelo fato de nos inclinarmos mais frequentemente para eles, por estarem ligados às coisas necessárias à vida, e porque todos deles participam, por serem sensíveis e conhecidos de todos. E porque somente eles são conhecidos comumente por todos, por isso julgam que somente esses são prazeres. E por isso, porque tais prazeres não são os ótimos, alguns estimam que o prazer não é o ótimo.

1513. Em seguida, quando diz: ***é manifesto também que*** etc., mostra o que propõe conduzindo ao inconveniente. Ora, conduz a três inconvenientes,

dos quais o primeiro é que, se o prazer e a operação prazerosa não fossem um certo bem, seguir-se-ia que o feliz não viveria de modo prazeroso. Pois, sendo a felicidade boa por si, a vida do feliz não requereria o prazer se o prazer não fosse um certo bem.

1514. Em segundo lugar, em: ***mas também é triste*** etc., diz que, se o prazer não for algum bem, acontecerá que viver na tristeza não seja algum mal; pois, se o prazer não for nem bom nem mau, seguir-se-ia o mesmo quanto à tristeza, que lhe é contrária, e assim a tristeza não deveria ser

evitada.

1515. Em terceiro lugar, em: ***nem tampouco*** etc., conduz ao terceiro inconveniente. Pois se seguirá que a vida do virtuoso não é deleitável, se as suas operações não são deleitáveis; o que já seria o caso se o prazer não fosse algum bem, pois é manifesto que a virtude é operativa do bem.

Lição 14: Os Prazeres Corporais

> *Ora, quanto aos prazeres corporais, é preciso atentar nos que dizem que certos prazeres são muito preferíveis, a saber, os bons, mas não os corporais e aqueles em torno dos quais alguém é intemperante. [1516]*
>
> *Por que, então, as tristezas contrárias são más? Pois ao mal é contrário o bem. [1517]*
>
> *Ou são bons assim, como necessários, porque também o que não é mau é bom. Ou são bons até certo ponto. Pois dos hábitos e dos movimentos, sejam quantos forem, não há superabundância do melhor, nem do prazer; mas daqueles em que há, há também do prazer. Ora, dos bens corporais há superabundância, e o depravado é depravado por perseguir a superabundância; mas não os necessários, pois todos se comprazem de algum modo com os alimentos, com o vinho e com os prazeres sexuais, mas não como se deve. Ao contrário, porém, na tristeza: pois não foge da superabundância, mas totalmente. Pois a tristeza não é contrária à superabundância, mas a quem persegue a superabundância. [1518]*
>
> *Ora, porque não somente é preciso dizer o verdadeiro, mas também a causa do falso, pois isto contribui para a persuasão; pois quando aparece razoável por que o que não é verdadeiro parece verdadeiro, isto faz crer mais no verdadeiro. Por isso é preciso dizer por que os prazeres corporais parecem mais preferíveis. [1522]*
>
> *Primeiramente, com efeito, porque expele a tristeza; e por causa das superabundâncias, existindo a tristeza como que uma doença, perseguem o prazer superabundante e totalmente corporal. Ora, tornam-se veementes os que são remédios; por isso também são buscados por parecerem tais em comparação com o contrário. [1523]*
>
> *E o prazer parece não ser bom por estas duas coisas, como se disse. Porque estes são operações de natureza depravada, ou desde o nascimento, como as das bestas, ou por causa do costume, como os dos homens depravados. Ora, aqueles são remédios, porque próprios de quem está em falta; e possuir é melhor do que vir a ser, mas estes advêm àqueles que estão sendo*

> *aperfeiçoados; portanto, são bons por acidente. [1525]*
>
> *Além disso, são perseguidos por serem veementes por aqueles que não podem comprazer-se com outros. Portanto, eles preparam para si próprios uma certa sede. Ora, quando são inócuos, não é repreensível; quando, porém, são nocivos, é depravado, visto que não têm outros com que se comprazam. [1528]*
>
> *E, com efeito, para muitos há tristeza por causa da natureza. Pois o animal sempre trabalha, como também os discursos naturais testemunham, dizendo que ver e ouvir é triste, mas já nos acostumamos, como afirmam. [1529]*
>
> *De modo semelhante, na juventude, por causa do crescimento, dispõem-se como os embriagados, e a juventude é deleitável. [1531]*
>
> *Ora, os melancólicos, segundo a natureza, sempre precisam de remédio; pois também o corpo, padecendo corrosão, persiste por causa da compleição e sempre estão em apetite veemente. Ora, o prazer expele a tristeza, tanto a contrária quanto a que se apresenta, se for forte. E por causa disto tornam-se intemperantes e depravados. [1532]*
>
> *Ora, os prazeres que são sem tristeza não têm superabundância. Estes são os deleitáveis por natureza e não por acidente. Chamo de deleitáveis por acidente os que curam; pois, porque acontece que quem sara suporta, agindo em algo aquilo que está são, por isso parece ser deleitável. Deleitáveis por natureza, porém, são os que fazem a operação de alguma natureza tal. [1533]*
>
> *Ora, nem sempre nenhum deleitável é o mesmo, por não ser simples a nossa natureza, mas por haver algo e outro segundo o qual somos corruptíveis. Por isso, o que um faz é contra a natureza para a outra natureza. Quando, porém, se aproxima, não parece nem triste nem deleitável. [1534]*
>
> *Por isso, se a natureza disto for simples, sempre a mesma ação será a mais deleitável. Por causa disso, Deus sempre se compraz com um único e simples prazer. Pois a operação não é somente movimento, mas também da imobilidade. E o prazer está mais no repouso do que no movimento. [1535]*
>
> *Ora, a mudança de todas as coisas é a mais doce, segundo o poeta, por causa de certa malícia. Pois, assim como é facilmente mutável o homem que é mau, também a natureza que precisa de mudança: pois não é simples nem virtuosa. Portanto, sobre a continência e a incontinência, e sobre o prazer e a tristeza, já se disse, e o que cada uma é e de que modo umas destas são um bem e outras são um mal. Agora, porém, falaremos também da amizade. [1536]*

1516. ***Ora, quanto aos prazeres corporais*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca do prazer e da tristeza em geral, aqui determina especialmente acerca dos prazeres corporais em

torno dos quais se dá a continência e a incontinência.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, propõe o intento;

segundo, suscita uma dúvida, em: ***por que, então*** etc.;

terceiro, atribui a causa de certas coisas que acontecem acerca dos prazeres, em: ***ora, nem sempre*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, depois daquilo que se disse acerca do prazer em comum, é preciso que atentemos nos prazeres corporais, para dizer que certos prazeres são muito preferíveis, a saber, aqueles que são naturalmente bons, mas os prazeres corporais, em torno dos quais alguém se torna intemperante, não são tais.

1517. Em seguida, quando diz: ***por que, então*** etc., suscita uma dúvida contra o que foi dito.

E primeiro propõe a dúvida;

segundo, resolve-a, em: ***ou são bons assim*** etc.;

terceiro, atribui a causa do que foi dito, em: ***ora, porque não somente é preciso*** etc.

Ora, quanto ao primeiro, deve-se considerar que o Filósofo, acima, para provar que o prazer é um bem, tomou um argumento a partir da malícia da tristeza; e porque então dissera que os prazeres corporais não são bons, retoma o mesmo meio termo para a objeção. Pois, se ao mal é contrário o bem, permanece a dúvida, a partir do fato de que os prazeres corporais são ditos não bons, por que as tristezas contrárias são más.

1518. Em seguida, quando diz: ***ou são bons assim*** etc., resolve a objeção de duas maneiras.

Pois primeiro diz que os prazeres corporais são de algum modo bons, na medida em que são necessários para repelir as tristezas contrárias, porque também deste modo tudo aquilo que não é mau em sua natureza pode ser dito bom.

1519. Põe a segunda solução em: ***ou são bons até certo ponto*** etc. E diz que os prazeres corporais são certamente bons, não, porém, absolutamente, mas ***até isto***, isto é, até certo limite. E atribui a razão disto: pois, visto que todo prazer segue algum hábito e movimento ou operação,

é preciso que, se dos hábitos e movimentos ou operações não pode haver superabundância do melhor, isto é, um excesso além do bem, tampouco possa haver excesso do prazer consequente; assim como daquela operação que é a contemplação da verdade não pode haver excesso do melhor, porque quanto mais alguém contempla a verdade, tanto melhor é, donde também o prazer consequente é bom absolutamente e não somente até certa medida; mas, se dos hábitos e movimentos ou operações houver excesso do melhor, assim também se dará acerca do prazer consequente. Ora, é manifesto que acerca dos bens corporais pode haver superabundância do

melhor.

1520. E sinal disto é que alguém é dito depravado por buscar a superabundância destes bens, ainda que a ninguém prejudique; não, porém, pelo próprio fato de buscar os bens corporais e deleitar-se neles é depravado, porque todos os homens de algum modo se comprazem com o alimento, com o vinho e com os prazeres sexuais, mas alguns são censurados por se comprazerem neles não como se deve; donde fica patente que o prazer corporal é bom até certa medida, mas a sua superabundância é má.

1521. Ao contrário, porém, dá-se na tristeza, porque o virtuoso foge não somente da sua superabundância, mas totalmente de toda tristeza. Pois a tristeza não é contrária à superabundância do prazer corporal, porque então alguém não se entristeceria senão pelo máximo afastamento da superabundância dos prazeres, tristeza esta que não seria muito censurável, mas de algum modo suportável; mas antes a tristeza está inerente àquele que persegue a superabundância dos prazeres, pois disto acontece que ele se entristece por uma pequena falta de deleitáveis. E daí é que, assim como a superabundância dos prazeres corporais é má, assim também a tristeza.

1522. Em seguida, quando diz: ***ora, porque*** etc., atribui a razão do que foi dito.

E primeiro diz sobre o que é a intenção;

segundo, executa o proposto, em: ***primeiramente, com efeito*** etc.

Diz, portanto, primeiro que não somente é preciso dizer a solução da objeção, mas atribuir a causa da falsidade que havia na objeção, pois isto muito contribui para que se dê crédito à verdade; pois, quando aparece a razão pela qual parece ser verdadeiro aquilo que não é verdadeiro, isto faz crer mais na verdade. E por isso é preciso dizer por que os prazeres corporais parecem a muitos ser mais preferíveis do que outros prazeres, embora contudo aqueles sejam bons absolutamente, mas os corporais somente até certa medida.

1523. Em seguida, quando diz: ***primeiramente, portanto*** etc., executa o proposto.

E primeiro atribui a razão pela qual os prazeres corporais parecem mais apetecíveis;

segundo, atribui a razão pela qual os outros são mais apetecíveis segundo a verdade da coisa, em: ***ora, os que são sem tristeza*** etc.

Acerca do primeiro, atribui duas razões,

das quais a segunda é posta em: ***além disso, são perseguidos*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, atribui a razão pela qual os prazeres corporais parecem mais apetecíveis;

segundo, atribui a razão pela qual os prazeres não parecem bons universalmente, em: ***e o prazer parece não ser bom*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a primeira razão pela qual os prazeres corporais parecem ser mais preferíveis é que expelem a tristeza; e porque o prazer corporal, por causa da sua superabundância, é remédio contra a tristeza (pois a tristeza não é removida por qualquer prazer, mas por um veemente), daí é que os homens buscam o prazer superabundante e corporal, ao qual a tristeza é contrária; mas ao prazer intelectual, por exemplo o que está no considerar, não é contrária alguma tristeza, porque não está no vir a ser, mas no ser já realizado, como se disse acima.

1524. Ora, pelo próprio fato de que os prazeres corporais são remédios contra as tristezas, parecem ser veementes, porque são medidos não somente por sua natureza, mas também pelo contrário que expelem; e daí é que são muito buscados, por isto que aparecem mais quando postos ao lado do seu contrário, assim como o prazer da bebida aparece mais se estiver presente a sede. E por isso aqueles que buscam o prazer da bebida preparam para si a sede comendo coisas salgadas, para que se deleitem mais na bebida.

1525. Em seguida, quando diz: ***e o prazer parece não ser bom*** etc., atribui a razão pela qual os prazeres não parecem bons universalmente. E diz que, por causa dos prazeres corporais, como também se disse acima, pareceu a alguns que o prazer não fosse algum bem; pois nos prazeres corporais encontram-se duas coisas. Pois certos deles são naturalmente depravados, como consequentes a operações depravadas; os quais são apetecíveis a alguns desde o próprio nascimento, como às bestas e aos homens bestiais, mas a alguns são apetecíveis por causa do costume, como os prazeres dos homens depravados. Ora, certos prazeres corporais são remédios contra algum defeito,

1526. e sinal disto é que não pertencem senão a quem está em falta, pois alguém não se deleita com o alimento de que não precisa, e assim o prazer do alimento é remédio contra a tristeza da fome; e é manifesto que é melhor que alguém já esteja aperfeiçoado do que esteja vindo a ser, ora, tais prazeres, que dizemos ser medicinais, advêm àqueles que estão sendo aperfeiçoados, mas não àqueles que já são perfeitos, pois são causados pelo fato de que, por meio daquilo que se toma, é removida a indigência da natureza; assim, portanto, fica patente que não são bons por si, mas por acidente, na medida em que são necessários para algo.

1527. E essas duas razões já tocou acima nas duas soluções: pois aquelas delícias que resultam de operações perversas excedem a medida devida. Portanto, como as delícias corporais não são boas por si mesmas, embora pareçam mais apetecíveis, alguns julgaram que universalmente as delícias não são boas.

1528. Em seguida, quando diz: ***além disso, perseguem*** etc., apresenta a segunda razão.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro apresenta a razão;

segundo esclarece algo que havia pressuposto, ali: ***com efeito, para muitos*** etc.

Diz, pois, primeiro que, como as delícias corporais são veementes, são buscadas por aqueles que não podem gozar de outras delícias, isto é, pelos homens que aderem somente às coisas sensíveis e não percebem as delícias intelectuais. E daí vem que tais homens preparam para si mesmos uma espécie de sede de tais delícias, enquanto espontaneamente se incitam ao desejo delas, como se disse daqueles que comem coisas salgadas para desejarem a bebida. E por isso, como os homens mencionados não têm outras coisas deleitáveis nas quais se recreiem, não é repreensível que tomem as delícias corporais, contanto que tais delícias não prejudiquem nem a eles nem a outros; mas, se forem nocivas, isso é perverso e repreensível, como é evidente na delícia do adultério ou de um alimento nocivo.

1529. Em seguida, quando diz: ***com efeito, para muitos*** etc., indica a razão de algo que havia pressuposto, a saber, que todos os homens necessitam de alguma delícia para se recrearem.

E primeiro indica tal razão de modo comum quanto a todos;

segundo quanto aos jovens, ali: ***semelhantemente, porém*** etc.;

terceiro quanto aos melancólicos, ali: ***os melancólicos, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que por isso não é repreensível que alguns usem das delícias corporais quando não têm outras, porque delas necessitam como de um remédio contra as tristezas; pois em muitas coisas a tristeza sobrevém aos homens por causa dos movimentos e operações naturais. Com efeito, o animal desperto está sempre em esforço, e o esforço é causador de tristeza, como testemunham os discursos dos naturalistas,

1530. os quais dizem que ver e ouvir produzem tristeza enquanto são laboriosos; por causa disso, o animal necessita do repouso do sono, como se diz no livro *Do sono e da vigília*; mas não percebemos tal tristeza porque já estamos acostumados a padecê-la continuamente. Todavia, ver e ouvir, ainda que tenham esforço e tristeza natural da parte dos órgãos corporais, têm contudo delícia animal por razão do conhecimento das coisas sensíveis.

1531. Em seguida, quando diz: ***semelhantemente, porém*** etc., indica a razão pela qual os jovens necessitam ao máximo de delícia. E diz que nos jovens, por causa do crescimento, há muitas comoções dos espíritos e dos humores, como também acontece aos embriagados, e por isso, por causa de tal esforço, a juventude busca ao máximo a delícia.

1532. Em seguida, quando diz: ***os melancólicos, porém*** etc., indica a razão da parte dos melancólicos. E diz que os melancólicos, segundo a disposição natural, sempre necessitam de um remédio contra as tristezas, porque o seu corpo padece uma certa corrosão por causa da secura da complexão, e por isso têm um apetite veemente de delícia pela qual tal tristeza seja repelida. Com efeito, a delícia expele a tristeza, não só a contrária, por exemplo a delícia do alimento expele a tristeza da fome, mas, se a delícia for forte, expele qualquer outra tristeza, porque é contrária a todas as tristezas segundo o gênero, embora não segundo a espécie. E porque os melancólicos apetecem veementemente as delícias, daí vem que na maioria das vezes se tornam intemperantes e perversos.

1533. Em seguida, quando diz: ***as que, porém, sem tristeza*** etc., indica a razão pela qual as delícias intelectuais são, segundo a verdade da coisa, melhores. E diz que, como tais delícias não têm uma tristeza contrária que expulsem, daí vem que não têm superabundância pela qual se tornem viciosas. Com efeito, tais delícias versam sobre aquelas coisas que são deleitáveis segundo a sua natureza e não por acidente.

E expõe estas duas coisas.

Primeiro, o que seja deleitável por acidente. E diz que são deleitáveis por acidente aquelas coisas que deleitam enquanto são medicinais; pois, como, enquanto alguém padece uma cura, acontece que algo saudável ali opere, por causa disso a operação parece ser deleitável; e daí vem que, quando tais coisas deleitáveis são buscadas além da necessidade do remédio, são delícias desordenadas.

Em seguida, expõe que são deleitáveis segundo a natureza aquelas coisas que produzem a operação de tal natureza; pois a cada natureza é deleitável a operação própria, uma vez que é a sua perfeição, e por isso ao homem é deleitável a operação da razão.

1534. Em seguida, quando diz: ***nem sempre, porém*** etc., indica a razão de duas coisas que acontecem a respeito das delícias humanas.

Uma delas é que nada é sempre deleitável ao homem de modo idêntico. E diz que a razão disso é que a nossa natureza não é simples, mas composta de muitas coisas e transmutável de uma coisa em outra, enquanto está sujeita à corrupção. E por isso, se o homem, segundo alguma disposição sua, faz alguma ação para ele deleitável, essa delícia é preternatural ao homem segundo outra disposição sua; assim como contemplar é natural ao homem por razão do intelecto, mas é preternatural ao homem por razão dos órgãos da imaginação, que se esforçam ao contemplar, e por isso a contemplação nem sempre é deleitável ao homem; e é semelhante quanto à tomada do alimento, que é natural ao corpo que necessita, mas preternatural ao corpo já saciado. Ora, quando o homem se aproxima da disposição contrária, então aquilo que antes era deleitável segundo a disposição precedente já não parece triste, porque a disposição contrária ainda não sobreveio totalmente, nem parece deleitável, porque a outra disposição já quase se retirou.

1535. E disto conclui um certo corolário, ali: ***por isso, se de tal*** etc. E diz que, se a natureza de alguma coisa que deleita fosse simples e imutável, sempre a mesma ação lhe seria deleitabilíssima; por exemplo, se o homem fosse somente intelecto, sempre se deleitaria em contemplar. E daí vem que, como Deus é simples e imutável, sempre goza de uma única e simples delícia, a saber, a que tem na contemplação de si mesmo. Pois não há operação que cause delícia consistindo somente no movimento, mas também na imobilidade, como é evidente na operação do intelecto. E aquela delícia que é sem movimento é maior do que a que é no movimento, porque a que é no movimento está no vir-a-ser, ao passo que a que é no repouso está no ser perfeito, como é evidente pelo que foi dito acima.

1536. Em seguida, quando diz ***a mudança, porém*** etc., indica a causa da segunda coisa que acontece a respeito das delícias, a saber, que a mudança, segundo o dito de um certo poeta, é sumamente deleitável aos homens. E diz que isso acontece por causa de uma certa malícia, isto é,

defeito da natureza, que não pode sempre permanecer na mesma disposição. Pois, assim como é próprio do homem mau ser facilmente transmutado e não ter a mente fixa em uma só coisa, assim é da natureza que necessita de mudança, porque não é simples nem perfeitamente boa; com efeito, o movimento é ato do imperfeito, como se diz no terceiro livro da *Física*.

1537. Por fim, concluindo em epílogo, afirma que neste sétimo livro se tratou da continência e da incontinência, da delícia e da tristeza, do que cada uma dessas coisas é e como sejam boas ou más. Donde já se deve falar da amizade. E assim termina a exposição do sétimo livro.