Livro 9

As Propriedades da Amizade

- Lição 1: Propriedades Proporcionais na Amizade
- Lição 2: Dúvidas sobre os Deveres da Amizade
- Lição 3: Dúvidas Menores sobre a Dissolução da Amizade
- Lição 4: Os Atos ou Efeitos da Amizade
- Lição 5: A Benevolência
- Lição 6: A Concórdia
- Lição 7: A Beneficência
- Lição 8: Dúvida acerca do Amor de Si
- Lição 9: O Amor de Si do Homem Virtuoso
- Lição 10: Uma Dúvida sobre a Necessidade de Amigos do Homem Feliz
- Lição 11: Por que o Homem Feliz Precisa de Amigos
- Lição 12: Limitação do Número de Amigos
- Lição 13: Amigos Necessários tanto na Prosperidade quanto na Adversidade
- Lição 14: O Prazer dos Amigos em Conviver

Lição 1: Propriedades Proporcionais na Amizade

> *Ora, em todas as amizades de espécies dissemelhantes, o proporcional é que iguala e preserva a amizade, conforme se disse. Por exemplo, também na vida política se faz ao curtidor, pelos calçados, uma retribuição segundo o valor, e ao tecelão e aos demais. [1757]*
>
> *Aqui, pois, foi descoberta uma medida comum, a moeda, e a ela se referem todas as coisas e por ela se medem. [1759]*
>
> *Na amizade, porém, por vezes aquele que ama acusa, porque, amando em excesso, não é retribuído no amor, nada tendo de amável, se assim acontecer. Muitas vezes, porém, aquele que é amado acusa, porque o outro, tendo antes prometido tudo, agora nada cumpre. [1760]*
>
> *Tais coisas acontecem quando um ama o amado por causa do deleite, e o outro ama o amante por causa do útil. Ora, essas coisas não existem em ambos; pois, existindo a amizade por causa dessas coisas, dá-se a dissolução quando não se realizam aquelas em vista das quais amavam; com efeito, não se amavam a si mesmos, mas as coisas existentes, que não permanecem sendo, e por isso também tais são as amizades. Mas a que é dos costumes, existindo por si mesma, permanece, conforme se disse. [1761]*
>
> *Contendem, porém, também quando lhes acontecem coisas diferentes e não as que desejam; pois é semelhante a nada receber quando não se obtém aquilo que se deseja. Por exemplo, também ao citaredo aquele que prometia, quanto melhor cantasse, tanto mais; mas, ao pedir de manhã as promessas, disse que havia retribuído deleite por deleite. Se, portanto, ambos queriam isto, ter-se-ia suficientemente; mas se um queria o deleite e o outro o lucro, e este tem, aquele porém não, não haverá o que é bom segundo a comunicação; pois a aquilo de que se encontra necessitado alguém atende, e por causa disso dará estas coisas. [1762]*
>
> *Ora, cabe determinar o valor devido a cada um: ao que dá primeiro ou ao que recebe primeiro. Pois aquele que dá primeiro parece deixar isso àquele, o que dizem que também Protágoras fazia: pois, quando ensinava quaisquer coisas, mandava o discípulo honrar tanto quanto lhe parecia digno saber, e recebia*

> *tanto. Em tais matérias, porém, a alguns basta, mas ao homem o salário. [1764]*
>
> *Ora, os que recebem primeiro o dinheiro e depois nada fazem daquilo que disseram, por causa das exageradas promessas, convenientemente se tornam alvo de acusações; pois não cumprem o que reconheceram. Isto, porém, talvez sejam os sofistas forçados a fazer, porque ninguém daria dinheiro por aquilo que eles sabem. Estes, pois, dos quais recebiam o salário sem o fazer, convenientemente estão sob acusações. [1766]*
>
> *Mas naqueles casos em que não se faz por causa de um compromisso de prestação de serviço, aqueles que dão primeiro por causa de si mesmos, disse-se que são inacusáveis. Pois tal é a amizade segundo a virtude, e a retribuição deve fazer-se segundo a escolha; pois estas coisas são próprias do amigo e da virtude. Assim parece também aos que comunicam a filosofia; pois o valor não se mede pelo dinheiro, nem se poderá fazer um preço equivalente, mas talvez o que é suficiente, como acontece para com os deuses e os pais. [1767]*
>
> *Não sendo, porém, a doação de tal natureza, mas em vista de algo, talvez, sobretudo, seja preciso que a retribuição se faça de modo que pareça a ambos ser segundo o valor. Se, porém, isto não acontecer, não só parecerá necessário que o que recebeu primeiro determine, mas também justo. [1769]*
>
> *Pois em quanto este foi ajudado ou por quanto quereria o deleite, tanto, recebendo, terá deste o valor; e, com efeito, nas compras assim parece fazer-se. [1770]*
>
> *Em alguns lugares, porém, há leis de que não há ações judiciais para as convenções voluntárias, de modo que convém que aquele em quem se confiou seja pago conforme comunicou com este. Pois àquele a quem se concedeu, julgam mais justo que ele determine, do que ao que concedeu. Muitas coisas, com efeito, não são avaliadas igualmente pelos que as têm e pelos que querem recebê-las: pois as coisas próprias e as que dão parecem a cada um muito dignas. Mas, contudo, a retribuição faz-se conforme aquilo que os que recebem determinam. [1771]*
>
> *Convém, porém, talvez avaliar não em tanto quanto parece digno ao que já tem, mas em quanto foi avaliado antes de tê-lo. [1772]*

1757. *Ora, em todas as amizades de dissemelhantes* etc. Depois que o Filósofo mostrou o que é a amizade e determinou sobre as espécies de amizade, aqui, no nono livro, determina sobre as propriedades da amizade.

E primeiro apresenta as propriedades da amizade;

em segundo lugar, levanta certas dúvidas acerca do que foi predeterminado, ali: ***duvida-se, porém, se é preciso*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro determina aquelas coisas que pertencem à conservação e à dissolução da amizade;

em segundo lugar, determina sobre os efeitos da amizade, ali: ***ora, os atos de amizade que se dirigem aos amigos*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro determina aquelas coisas que pertencem à conservação da amizade;

em segundo lugar, determina certas coisas que pertencem à sua dissolução, ali: ***há, porém, uma dúvida também acerca daquilo*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro propõe aquilo que é conservativo da amizade;

em segundo lugar, mostra de que modo, pela falta disto, a amizade se perturba, ali: ***aqui, pois, foi descoberta*** etc.;

em terceiro lugar, ensina os remédios contra tal perigo, ali: ***ora, o valor*** etc.

1758. E porque nas amizades de iguais é manifesto que a amizade se conserva por isto: que se retribui algo equivalente, torna manifesto primeiro de que modo se pode conservar a amizade que é de pessoas dissemelhantes entre si, o que parecia ser mais duvidoso. E diz que, em todas as tais amizades de pessoas dissemelhantes, por exemplo, do pai para com o filho, do rei para com o súdito, e assim por diante, iguala e conserva a amizade isto que se apresenta como proporcional, isto é, aquilo que é proporcional a cada um. E isto manifesta pelo exemplo daquilo que acontece na justiça política, segundo a qual, como se disse no quinto livro, ao curtidor, pelos calçados que deu, faz-se a retribuição segundo o valor, o que é segundo a proporção; e o mesmo se dá com o tecelão e com os demais artífices.

1759. Depois, quando diz: ***aqui, pois*** etc., mostra de que modo, por causa da falta do proporcional, a amizade se perturba.

E acerca disto faz duas coisas.

Primeiro apresenta a causa pela qual tal perturbação não pode ocorrer acerca da comutação da justiça. E diz que aqui, isto é, nas comutações políticas, foi descoberta uma certa medida comum, a saber, o dinheiro, ao qual, como a uma medida, se referem todas as coisas comutáveis, e o preço delas se mede pelo dinheiro; e por isso pode ser certo o que se deve retribuir por cada coisa. Mas aquelas coisas que se comutam segundo a amizade, por exemplo, os afetos e os obséquios dos amigos, não podem ser avaliadas em dinheiro.

1760. E por isso, em segundo lugar, ali: ***na amizade, porém*** etc., mostra de que modo, por causa da falta do proporcional, a amizade se perturba.

E primeiro mostra-o a partir do fato de que não se faz a recompensa de um amigo ao outro;

em segundo lugar, a partir do fato de que não se recompensa aquilo que se buscava, ali: ***contendem, porém*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro apresenta a causa da perturbação da amizade;

em segundo lugar, mostra em que amizades isto acontece, ali: ***tais coisas, porém, acontecem*** etc.

Acerca do primeiro deve-se considerar que a recompensa da amizade se observa segundo duas coisas.

Primeiro, quanto ao afeto interior do amor, e quanto a isto diz que por vezes na amizade acontece que aquele que ama acusa aquele a quem ama, porque, embora ele mesmo ame em excesso, não é retribuído no amor por aquele a quem ama, e por vezes sua acusação é injusta, por exemplo, se acontecer que ele não tenha em si nada pelo qual seja digno de ser amado.

Em segundo lugar, faz-se a recompensa da amizade quanto aos dons ou obséquios exteriores, e quanto a isto diz que muitas vezes aquele que é amado acusa o amante, porque, tendo-lhe antes prometido tudo, no fim nada cumpre.

1761. Depois, quando diz: ***tais coisas, porém, acontecem*** etc., mostra em que amizades estas coisas acontecem. E diz que as referidas acusações mútuas entre o amante e o amado acontecem quando o amante ama o amado por causa do deleite, mas o amado ama o amante por causa do útil. Ora, acontece por vezes que essas coisas não existem, porque, a saber, nem o amado apresenta deleite ao amante, nem o amante utilidade ao amado, e por isso dá-se a dissolução da amizade, uma vez que não permanecem aquelas coisas por causa das quais unicamente havia a amizade; pois não se amavam mutuamente por si mesmos, mas por causa das coisas referidas, a saber, a utilidade e o deleite, que não são permanentes, e por isso tampouco tais amizades são permanentes. Mas, como se disse acima, a amizade que é por causa dos bons costumes é permanente, porque segundo ela os amigos se amam mutuamente por si mesmos.

1762. Depois, quando diz ***contendem, porém*** etc., mostra de que modo a amizade se perturba por isto: que não se recompensa aquilo que se buscava, mas outra coisa. E diz que muitas vezes os amigos contendem entre si quando não lhes são recompensadas aquelas coisas que desejam, mas certas outras; pois, quando alguém não obtém aquilo que deseja, é semelhante a como se nada lhe fosse dado.

1763. E apresenta o exemplo de um certo citaredo a quem alguém prometeu que, quanto melhor cantasse, tanto mais lhe daria; mas, quando de manhã, depois do canto, pediu que as promessas lhe fossem cumpridas, respondeu o que havia prometido que ele mesmo lhe havia retribuído

deleite por deleite, porque, por sua vez, o havia deleitado em algo. E, se de fato o citaredo buscava o deleite, a recompensa feita é suficiente; mas se o que prometeu buscava o deleite, e o citaredo o lucro, a comunicação não foi bem feita, porque um deles tem aquilo que buscava, mas o outro não; pois aquele que apresenta algo atende àquilo de que necessita, e por causa disso dá aquilo que dá.

1764. Depois, quando diz: ***ora, o valor*** etc., ensina os remédios contra as referidas perturbações da amizade.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro ensina quais coisas devem ser observadas para que se conserve a paz da amizade;

segundo resolve uma certa dúvida, ali: ***têm, porém, uma dúvida*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro mostra a quem cabe avaliar a devida retribuição nas amizades;

segundo mostra de que modo se faz tal retribuição, ali: ***naquelas, porém, em que não se faz*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro mostra que a avaliação da devida retribuição cabe àquele que primeiro recebeu o benefício;

segundo mostra como, por sua falta, decorre a acusação nas amizades, ali: ***os que recebem primeiro*** etc.

1765. Diz, portanto, primeiro que ordenar o valor da retribuição cabe a ambos, isto é, àquele que antes deu e àquele que antes recebeu o benefício. Mas, contudo, aquele que antes deu parece conceder o juízo da retribuição àquele que recebeu, como se diz do filósofo Protágoras que, quando ensinava os discípulos, ordenava que o discípulo o honrasse com presentes tanto quanto lhe parecesse digno dar por aquilo que sabia mediante o seu ensino, e tanto recebia de cada um deles. Pois, em tais obséquios de amizade, basta a alguns que lhes seja retribuído segundo a avaliação dos que recebem os benefícios, e assim parecem receber suficientemente a paga, porque a paga é dada ao homem, isto é, ao benfeitor, e não à coisa prestada; e por isso parece ser suficiente a paga que basta ao homem, ainda que não iguale o benefício.

1766. Em seguida, quando diz: ***os que recebem primeiro*** etc., mostra como a perturbação da amizade provém da falta daqueles que primeiro recebem. E diz que aqueles que primeiro recebem o dinheiro, isto é, antes de servir, e depois não fazem nada daquilo que prometeram, porque talvez as promessas tenham sido excessivas, convenientemente são acusados, porque não cumprem aquilo que prometeram. E isto os sofistas são obrigados a fazer, porque por tudo o que sabem nada lhes seria dado, se o deixassem ao arbítrio dos que aprendem, como fazia Protágoras, visto que toda a sua ciência consiste em certas coisas aparentes e frívolas. Assim, pois, estes convenientemente são acusados, quando não faziam aquilo pelo que recebiam a paga.

1767. Em seguida, quando diz: ***naquelas, porém*** etc., mostra como deve ser feita a retribuição nas amizades.

E primeiro quanto às amizades que são segundo a virtude;

segundo quanto às outras amizades, ali: ***não sendo, porém, tal*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, se a concessão do benefício não é feita por causa de um acordo, isto é, da promessa de algum serviço determinado, como acontecia nos casos precedentes, acontece por vezes que aqueles que antes dão benefícios a alguns por causa dos próprios que recebem, e não em vista de alguma retribuição, é manifesto pelo que foi dito no livro oito que tais são inacusáveis. Pois isto pertence à amizade que é segundo a virtude, na qual a retribuição deve ser feita olhando para a escolha ou afeto de quem a faz; pois a escolha pertence sobretudo à amizade e à virtude, como acima foi dito.

1768. E assim como isto se observa na amizade que consiste na comunicação da virtude, assim também se deve observar na comunicação da filosofia, por exemplo, entre o mestre e o discípulo; pois a dignidade da filosofia que alguém aprende não pode ser medida segundo o dinheiro, nem pode o discípulo devolver ao mestre um preço equivalente, mas talvez se deva devolver aquilo que basta, como também a Deus e aos pais.

1769. Em seguida, quando diz: ***não sendo, porém, tal*** etc., mostra de que modo se faz a retribuição nas outras amizades.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro propõe aquilo que pretende;

segundo prova o proposto, ali: ***pois tanto quanto*** etc.;

terceiro responde a uma questão tácita, ali: ***é preciso, porém, talvez*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, se não há tal doação, isto é, que alguém dê ao amigo por causa dele mesmo, mas na doação há a intenção de receber algo, é preciso que se faça uma retribuição que pareça digna a ambos, isto é, tanto ao que dá quanto ao que recebe. E, se isto não acontecer, deve avaliar a devida retribuição aquele que primeiro teve o benefício; e isto não só é necessário, mas também justo.

1770. Em seguida, quando diz: ***pois tanto quanto*** etc., prova o proposto.

E primeiro pela razão;

segundo pela autoridade da lei, ali: ***em algum lugar, porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, tanto quanto alguém é ajudado pelo benefício do amigo na amizade útil, ou tanto quanto recebe o deleite na amizade deleitável, tanto é digno que retribua, porque assim também parece acontecer nas compras, isto é, que tanto quanto alguém avalia a coisa, por

tanto a compra. Ora, quanto alguém foi ajudado pelo benefício ou quanto recebeu de deleite, pode sabê-lo sobretudo ele mesmo, que foi ajudado ou deleitado; e por isso é necessário e justo que a retribuição seja confiada à sua avaliação.

1771. Em seguida, quando diz: ***em algum lugar, porém*** etc., mostra o mesmo pela autoridade da lei. E diz que em algumas cidades se estabelece por lei que não se faça nenhuma reparação acerca das convenções voluntárias, se depois algum deles se considerar enganado, como se fosse preciso que, se alguém voluntariamente confiou a outro o seu benefício ou obséquio, se pague segundo o juízo daquele em quem confiou, conforme o modo da comunicação inicial. Pois os legisladores julgam que aquele a quem desde o princípio se concedeu deve ordenar a retribuição de modo mais justo do que aquele que a ele concedeu. E isto porque há muitas coisas que não são igualmente apreciadas por aqueles que já as têm e por aqueles que de novo querem recebê-las; pois parece a cada um que os próprios bens que dá são dignos de grande preço. Mas, contudo, a retribuição deve ser feita tanto quanto avaliam os que recebem.

1772. Em seguida, quando diz: ***é preciso, porém*** etc., responde a uma questão tácita, dizendo que aquele que recebe o benefício deve apreciá-lo não segundo aquilo que lhe parece digno depois que já o tem, mas quanto era apreciado antes de tê-lo. Pois os homens costumam apreciar os bens temporais uma vez obtidos menos do que quando, não os tendo, os desejavam, e sobretudo estando em necessidade.

Lição 2: Dúvidas sobre os Deveres da Amizade

> *Têm, porém, uma dúvida também tais coisas. Por exemplo, se é preciso atribuir tudo ao pai e obedecer-lhe, ou se, estando doente, se deve obedecer ao médico, e ao chefe do exército, por sua vez, se deve ordenar o guerreiro? Igualmente, porém, deve-se servir mais ao amigo ou ao virtuoso? E deve-se retribuir a graça mais ao benfeitor ou dar ao amigo, se a ambos não é possível? [1773]*
>
> *Portanto, todas as coisas tais certamente não é fácil determinar; pois têm muitas e variadas diferenças, tanto na grandeza como na pequenez, e no bem e no necessário. Que, porém, nem tudo se deve retribuir ao mesmo, não é obscuro. [1774]*
>
> *E os benefícios, na maior parte das vezes, devem-se retribuir mais do que fazer doações aos amigos, e assim como o empréstimo se deve devolver àquele a quem se deve mais do que dar ao amigo. [1775]*
>
> *Talvez, porém, nem isto sempre. Por exemplo, sendo alguém libertado de ladrões, deve-se libertar em retorno aquele que o libertou, e seja quem for? Ou, não estando ele cativo, mas pedindo, deve-se retribuir-lhe? Ou deve-se libertar o pai? Pois parecerá que se deve libertar o pai mais do que a si mesmo. [1776]*
>
> *Portanto, aquilo que foi dito: universalmente se deve pagar a dívida, mas se a doação exceder pelo bem ou pelo necessário, deve-se inclinar para isto. Pois, por vezes, não é igual retribuir uma prestação anterior, quando este faz o benefício sabendo que é virtuoso, mas àquele se faz a retribuição, o qual se julga ser mau. Pois nem sempre se deve emprestar de volta àquele que emprestou; pois este emprestou julgando lucrar, sendo o outro honesto, ao passo que este não espera lucrar de um mau; portanto, seja que na verdade assim se dê, e não haja igual dignidade, seja que não se dê assim, mas o julguem, não parecerá fazer nada de inconveniente. [1777]*
>
> *Aquilo, pois, que muitas vezes foi dito acerca das paixões e das ações têm de modo semelhante a determinação daquelas coisas com que se relacionam. [1779]*

> *Portanto, que não se deve retribuir o mesmo a todos, nem tudo ao pai, assim como nem a Júpiter se sacrificam todas as coisas, não é obscuro. Que, porém, uma coisa se deve aos pais, outra aos irmãos, aos amigos e aos benfeitores, a cada um se deve atribuir o que é próprio e conveniente. E assim também parecem fazer: pois para as núpcias chamam os parentes (pois estes têm o gênero comum), e as ações que dizem respeito a isto, e nos funerais julgam sobretudo que os parentes devem comparecer, pelo mesmo motivo. [1780]*
>
> *Parecerá, porém, que se deve sobretudo prover suficientemente o sustento aos pais, como devedores, e a quem é causa do nosso existir, mais do que a nós mesmos, prover suficientemente nestas coisas. E também a honra, assim como aos deuses. Não, porém, toda honra aos pais; pois nem a mesma ao pai e à mãe, nem tampouco a que é do sábio ou a que é do chefe do exército, mas a paterna, e igualmente a materna. Mas também a todo idoso a honra que é segundo a idade, levantando-se, inclinando-se e coisas tais. Aos amigos, por sua vez, e aos irmãos, a confiança e a comunhão de todas as coisas. Mas também aos parentes, aos da mesma tribo, aos concidadãos e a todos os demais, sempre se deve procurar atribuir o que é próprio, e comparar as coisas que competem a cada um segundo a propinquidade e a virtude ou o uso. [1782]*
>
> *Nas coisas, pois, que são de um mesmo gênero, o juízo é fácil, mas nas que diferem é mais difícil. Nem por isso, contudo, se deve desistir, mas, conforme for possível, assim se deve determinar. [1784]*

1773. ***Têm, porém, uma dúvida*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que a amizade se conserva pela retribuição proporcional, aqui suscita algumas dúvidas acerca dos benefícios dos amigos e das retribuições dos mesmos.

E primeiro suscita as dúvidas;

segundo resolve-as, ali: ***portanto, todas as coisas tais*** etc.

Acerca do primeiro, suscita três dúvidas.

A primeira delas é se, em todas as coisas, é preciso atribuir os benefícios mais ao pai e obedecer-lhe do que a quaisquer outras pessoas, ou se em certas coisas se deve obedecer mais a outros, por exemplo, que o que trabalha, isto é, o enfermo, deve obedecer mais ao médico do que ao pai, e o homem guerreiro deve ser mais ordenado pelo preceito do chefe do exército do que pelo preceito do pai.

A segunda dúvida é se alguém deve prestar serviço mais ao seu amigo ou ao homem virtuoso.

A terceira dúvida é se o homem deve retribuir mais ao benfeitor pela graça recebida do que dar ao amigo, se acontecer que o homem não possa satisfazer a ambos.

1774. Em seguida, quando diz: ***portanto, todas as coisas tais*** etc., resolve as questões anteriores.

E primeiro resolve em geral;

segundo resolve em especial, ali: ***e os benefícios, na verdade*** etc.

Diz, portanto, primeiro que determinar todas as coisas deste tipo com certeza não é fácil, porque acerca das coisas mencionadas se pode observar diferença de muitos modos e segundo todo modo, isto é, segundo a grandeza e a pequenez, por exemplo, que alguém é virtuoso ou amigo ou benfeitor, ou muito ou pouco, e igualmente por vezes há diferença segundo o bem e o necessário, por exemplo, servir ao virtuoso ou ao amigo parece ser melhor, mas servir ao benfeitor parece ser mais necessário. Contudo, nestas coisas é manifesto que nem tudo se deve prestar ao mesmo, mas certas coisas a estes, certas coisas a outros.

1775. Em seguida, quando diz: ***e os benefícios, na verdade*** etc., resolve as questões anteriores em especial.

E primeiro resolve a terceira dúvida;

em segundo lugar, resolve a primeira, e por meio dela dá-se a entender também a solução da segunda, ali: ***já que, portanto, não são as mesmas*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz três coisas.

Primeiro, ensina o que se deve observar comumente. E diz que, na maioria dos casos, o homem deve mais retribuir ao benfeitor do que dar gratuitamente ao amigo, se não for possível fazer ambas as coisas, assim como também deve mais devolver o empréstimo do que dar gratuitamente ao amigo. Pois, do mesmo modo, o homem está obrigado, segundo a honestidade moral, a retribuir os benefícios, como está obrigado, segundo a justiça legal, a devolver o empréstimo.

1776. Em segundo lugar, ali: ***talvez, porém, nem isto*** etc., apresenta o caso em que falha aquilo que se diz. E diz que talvez aquilo que se disse nem sempre deva ser observado. Por exemplo, no caso em que alguém pode ser libertado dos ladrões, pode haver dúvida sobre qual destas três coisas deve preferentemente ser feita,

das quais a primeira é se o homem deve libertar da mão dos ladrões aquele que outrora o soltou das cadeias, seja ele quem for.

A segunda é: se o benfeitor não estiver capturado e pedir que se lhe satisfaça em alguma outra coisa, deve-se retribuir-lhe?

A terceira é: se o homem deve libertar o pai dos ladrões.

E esta terceira coisa deve ser escolhida antes de todas as outras; pois parece que o homem deve libertar o pai até mais do que a si mesmo.

1777. Em terceiro lugar, ali: ***o que, portanto, foi dito*** etc., mostra de que modo se deve observar aquilo que antes foi dito.

E primeiro mostra o que se propõe;

em segundo lugar, infere certo corolário do que foi dito, ali: ***o que, portanto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que aquilo que se disse, a saber, que o devido deve ser mais restituído do que dado gratuitamente, deve ser observado universalmente; mas, se a doação gratuita exceder no bem da virtude, por exemplo, se se deve prestar auxílio a alguém muito virtuoso, ou se exceder no necessário, por exemplo, quando urge a alguém libertar o pai, deve-se mais inclinar para isso. Pois às vezes acontece que não se pode igualar aquilo que alguém retribui pelos benefícios preexistentes a certa doação gratuita, por exemplo, quando, de um lado, alguém confere um benefício àquele que sabe ser virtuoso e, de outro, se faz a retribuição àquele que se estima ser mau.

1778. E não é de admirar se às vezes não se deve retribuir ao benfeitor, pois também nem sempre o homem deve reemprestar àquele que lhe emprestou; pois às vezes acontece que algum mau empresta a algum virtuoso, estimando adquirir dele algum lucro, ao passo que o virtuoso não espera lucro se emprestar ao mau; se, portanto, segundo a verdade, for tal que aquele seja mau, é manifesto que não é de igual dignidade que se lhe retribua e que se dê ao bom; se, porém, não for tal que o benfeitor seja mau, mas assim o estima aquele que recebeu o benefício, não parece agir inconvenientemente se der antes gratuitamente ao esforçado.

1779. Em seguida, quando diz: ***o que, portanto*** etc., infere certo corolário do que foi dito. Pois é patente, a partir daquilo que agora se disse, ser verdadeiro aquilo que muitas vezes se disse, a saber, que as razões que versam sobre as ações e paixões humanas não podem ter algo determinado segundo a certeza, assim como nem aquilo acerca do qual versam.

1780. Em seguida, quando diz: ***já que, portanto*** etc., resolve a primeira dúvida.

E primeiro mostra que nem todas as coisas devem ser prestadas ao pai;

em segundo lugar, determina quais coisas devem ser prestadas a quem, ali: ***parecerá, porém, com efeito*** etc.

Diz, portanto, primeiro que não é obscuro que não se devem restituir as mesmas coisas a todos; por isso, nem ao pai se devem restituir todas as coisas, assim como nem entre os gentios tudo se sacrifica a Júpiter, mas certas coisas a outros deuses. Porque, portanto, coisas diversas se devem aos pais, aos irmãos, aos amigos e aos benfeitores, a cada um deles devem ser atribuídas as coisas que lhes são próprias e que a eles pertencem; e a mesma razão vale para os virtuosos.

1781. E isso também os homens parecem observar, pois para as núpcias, pelas quais se dá a propagação do gênero, convidam os homens os parentes, aos quais é comum o gênero, e semelhantemente para as ações que dizem respeito às núpcias são convidados os consanguíneos, e pela mesma razão estimam os homens que os consanguíneos devem reunir-se na ***kedea***, isto é, na assembleia em que se trata da realização das núpcias.

1782. Em seguida, quando diz: ***parecerá, porém*** etc., mostra quais coisas devem ser atribuídas a quem.

E primeiro manifesta o que se propõe;

em segundo lugar, mostra em quais casos isso é fácil e em quais é difícil, ali: ***destas coisas, portanto*** etc.

Diz, portanto, que naquilo que diz respeito à sustentação que se dá pelo alimento, parece que os filhos, sobretudo, devem prover o suficiente aos pais, pois nisso são devedores a eles como às causas do existir pela geração; por isso, também acerca daquilo que diz respeito à conservação do próprio ser, devem socorrer mais os pais do que a si mesmos. Semelhantemente, também aos pais os homens devem honra como às causas do existir, assim como aos deuses.

1783. Contudo, os homens não devem toda honra aos pais, pois nem devem a mesma honra ao pai e à mãe, nem, por outro lado, deve o homem ao pai a honra que se deve ao sábio ou a que se deve ao chefe do exército, mas ao pai deve o homem a honra paterna e à mãe a materna. Semelhantemente, também a qualquer ancião se deve honra por causa da idade, levantando-se e inclinando-se diante deles e em coisas deste gênero. Aos amigos e aos irmãos, porém, deve o homem confiança e a comunicação de todas as coisas. E semelhantemente aos consanguíneos e àqueles que são de uma mesma tribo e aos concidadãos e aos demais deste gênero deve-se sempre procurar atribuir aquilo que é próprio a cada um e adaptar a cada um aquilo que lhe convém segundo a propriedade, por exemplo, da idade, e a virtude, por exemplo, a sabedoria, e o exercício do ofício, como ao chefe do exército.

1784. Em seguida, quando diz: ***destas coisas, portanto*** etc., mostra em quais casos isso é fácil e difícil. E diz que o juízo sobre tais coisas é fácil naquelas que são de um mesmo gênero, por exemplo, que entre dois consanguíneos se deve socorrer mais o mais consanguíneo, ou entre dois sábios o mais sábio; mas é mais difícil julgar acerca dos que diferem, por exemplo, se se deve socorrer mais o mais sábio ou o mais consanguíneo. E ainda que isso seja difícil de determinar, não se deve, contudo, afastar-se de tal consideração, mas determinar aquilo que se disse na medida do possível.

Lição 3: Dúvidas Menores sobre a Dissolução da Amizade

> *Há, porém, uma dúvida também acerca disto: se se devem ou não dissolver as amizades para com os que não permanecem os mesmos. [1785]*
>
> *Ou, para com aqueles que são amigos por causa do útil ou por causa do deleitável, quando já não têm mais isto, nada de inconveniente há em que se dissolva: pois eram amigos daquelas coisas, faltando as quais é razoável não amar. [1786]*
>
> *Alguém, porém, com efeito, acusará se aquele que ama por causa do útil ou por causa do deleitável simular amar por causa do caráter. Pois, como dissemos no princípio, surgem muitas divergências entre os amigos quando não são amigos do modo como julgam ser. Quando, portanto, alguém se engana e suspeita ser amado por causa do caráter, sem que o outro faça nada de tal, acuse a si mesmo; quando, porém, é enganado pela simulação daquele, é justo acusar o que engana, e mais do que aos que falsificam a moeda, quanto a malícia é acerca de algo mais honroso a má operação de outro. [1787]*
>
> *Se, porém, alguém for aceito como bom, mas se tornar mau e assim parecer, deve-se ainda amá-lo? [1789]*
>
> *Ou não é possível, se é que nem tudo é amável, mas o bom. Nem convém; pois não convém ser amante do mau nem assemelhar-se ao depravado. E foi dito que o semelhante é amigo do semelhante. [1790]*
>
> *Deve-se, portanto, dissolver imediatamente? [1791]*
>
> *Ou não para com todos, mas para com os que são incuráveis por causa da malícia. Aos que, porém, têm emenda deve-se mais ajudar quanto ao caráter do que quanto aos bens, tanto quanto isso é melhor e mais próprio da amizade. Parecerá, porém, com efeito, que aquele que dissolve nada de inconveniente faz; pois não era amigo deste ou de tal, e assim, tornado outro e não podendo salvá-lo, afasta-se. [1792]*

> *Se, porém, um permanecer o mesmo, mas o outro se tornar mais virtuoso e diferir muito em virtude, deve-se usar do amigo? [1793]*
>
> *Ou não é possível. Numa grande distância, porém, torna-se sobretudo manifesto, por exemplo, naquelas amizades que vêm da infância; pois, se um permanecer criança segundo a mente, mas o outro for varão como o melhor possível, de que modo, com efeito, serão amigos, não se agradando das mesmas coisas nem alegrando-se e entristecendo-se juntos? Pois nem essas coisas existirão entre eles um para com o outro, e, sem elas, não era possível serem amigos; pois não é possível conviver. E disto já se falou. [1794]*
>
> *Deve-se, portanto, comportar-se para com ele de modo em nada mais alheio do que se nunca tivesse sido amigo? [1795]*
>
> *Ou, se é preciso ter memória do trato havido e, assim como julgamos que se deve ser mais generoso para com os amigos do que para com os estranhos, assim também deve-se atribuir algo aos que outrora foram amigos por causa da amizade antes existente, quando a dissolução não se der por causa da superabundância da malícia. [1796]*

1785. ***Há, porém, uma dúvida*** etc. Depois de o Filósofo ter determinado acerca daquilo que diz respeito à conservação da amizade, aqui determina aquilo que concerne à sua dissolução.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, indaga quando se deve dissolver a amizade;

em segundo lugar, mostra de que modo o homem deve comportar-se para com o amigo depois da dissolução da amizade, ali: ***deve-se, portanto, em nada mais alheio*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz duas coisas:

primeiro, indaga acerca da dissolução da amizade para com aqueles que mudam da condição anterior;

em segundo lugar, acerca da dissolução da amizade para com aqueles que permanecem no mesmo estado, ali: ***se, porém, um permanecer o mesmo*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz três coisas:

primeiro, propõe a dúvida;

em segundo lugar, apresenta a solução quanto à amizade do útil e do deleitável, ali: ***ou, para com aqueles*** etc.;

em terceiro lugar, quanto à amizade que é por causa da virtude, ali: ***se, porém, alguém for aceito*** etc.

Diz, portanto, primeiro que há dúvida se se deve ou não dissolver a amizade para com aqueles que não permanecem na mesma condição segundo a qual eram amigos.

1786. Em seguida, quando diz ***ou, para com aqueles*** etc., resolve a dúvida quanto à amizade do útil ou do deleitável.

E, primeiro, mostra de que maneira as amizades desse tipo se dissolvem;

segundo, mostra como a respeito delas surgem acusações justas, em: ***mas alguém acusará*** etc.

Diz, portanto, primeiro que não é inconveniente que se dissolva a amizade em relação àqueles que são amigos por causa do útil ou por causa do agradável, quando cessa a utilidade ou o deleite; pois, segundo essas amizades, os homens amam o deleite e a utilidade, não as pessoas dos homens por si mesmas, donde, faltando a utilidade ou o deleite, é razoável que cesse a amizade.

1787. Em seguida, quando diz: ***mas alguém acusará*** etc., mostra como a respeito das amizades desse tipo surgem justamente acusações. E diz que justamente alguém acusará aquele que, amando por causa da utilidade ou do deleite, simula amar por causa da virtude moral. Pois, como se disse no princípio deste tratado, há várias diferenças de amizade, donde pode acontecer que alguns não sejam amigos e não sejam considerados sê-lo do mesmo modo, isto é, segundo uma só espécie de amizade, por exemplo, se são amigos por causa da utilidade e são considerados sê-lo por causa da virtude. E, nesse caso, se aquele que se considera amado por causa da virtude é enganado por si mesmo, de modo que aquele que o ama nada faz para tal engano, aquele que foi enganado deve queixar-se contra si mesmo;

1788. mas, quando é enganado pela simulação do outro, é justo que acuse o que engana muito mais do que os que falsificam a moeda, na medida em que a malícia daquele que simula a virtude consiste numa operação que diz respeito a coisa mais honorável; pois muito mais honorável é a virtude do que o dinheiro, donde os que falsamente simulam a virtude são mais malignos do que os que forjam moeda falsa.

1789. Em seguida, quando diz: ***se, porém, alguém acolhe*** etc., resolve a questão referida quanto à amizade que é segundo a virtude.

E, primeiro, mostra que em relação àqueles que não permanecem na virtude a amizade deve ser dissolvida;

segundo, de que modo deve ser dissolvida, em: ***por conseguinte, se acaso*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, retoma a questão. Pois, se alguém acolhe à sua amizade outrem como bom e depois este se torna mau, de modo que sua malícia apareça manifestamente, a questão é se deve depois ser amado.

1790. Segundo, em: ***ou não é possível*** etc., resolve esta questão. E diz duas coisas,

das quais uma é: que não é possível que aquele cuja malícia se manifesta seja amado pelo virtuoso, pois ao virtuoso não pode ser amável qualquer coisa, mas somente o bem honesto.

A segunda é que não convém que aquele que já se tornou mau seja amado; isto é, não é útil nem decente, pois não convém que o homem ame o mal nem se assemelhe ao homem depravado. E isso se seguiria se se conservasse a amizade em relação àquele que é mau: pois se disse acima que o semelhante é amigo do semelhante, e assim não pode acontecer que por muito tempo se conserve a amizade em relação ao mau, a não ser que haja alguma semelhança de malícia.

1791. Em seguida, quando diz: ***por conseguinte, se acaso*** etc., mostra de que modo tal amizade deve ser dissolvida.

E, primeiro, propõe a questão, a saber, se o homem deve imediatamente dissolver a amizade em relação àquele que se tornou mau.

1792. Segundo, em: ***ou não em todos*** etc., resolve a questão. E diz que isso não deve ser feito em todos, de modo que imediatamente se dissolva a amizade, mas somente naqueles que, por causa da grandeza da malícia, são incuráveis, isto é, não podem ser facilmente reconduzidos ao estado de virtude. Se, porém, há alguns que aceitem a direção, de modo que possam ser reconduzidos ao estado de retidão, deve-se prestar-lhes mais auxílio para recuperar os bons costumes do que para recuperar a substância perdida, na medida em que a virtude é melhor e mais própria da amizade do que o dinheiro. Ora, quando alguém dissolve a amizade em relação àquele que se tornou mau, não parece fazer algo inconveniente, pois não era amigo deste ou de tal, isto é, do vicioso, mas do virtuoso, e por isso, uma vez que se alterou de sua primeira disposição, o amigo que não pode reconduzi-lo à salvação convenientemente se afasta de sua amizade.

1793. Em seguida, quando diz: ***se, porém, um*** etc., trata da dissolução da amizade (em relação àqueles que permanecem no mesmo estado).

E, primeiro, levanta a questão. Pois, se um dos amigos permanece no antigo estado, mas o outro se torna mais virtuoso, de modo que se faça grande diferença de virtude entre ambos, a questão é se aquele que progrediu na virtude deve usar como amigo aquele que não progrediu.

1794. Segundo, em: ***ou não acontece*** etc., resolve a questão. E diz que isso não é possível, a saber, que aquele que progride conserve a amizade em relação ao que não progride. E isso aparece sobretudo na grande distância dos amigos, por exemplo, nas amizades que se fazem desde a infância; pois, se um permanece criança quanto à mente, mas o outro se torna ótimo varão, não poderão permanecer amigos, visto que não se comprazem nas mesmas coisas nem se alegram e se entristecem com as mesmas coisas, e sem isso não se pode conservar a amizade, para a qual se requer sobretudo que os amigos convivam; ora, não podem conviver uns com os outros a não ser que as mesmas coisas lhes agradem e com as mesmas coisas se alegrem e se entristeçam. E disso se falou acima.

1795. Em seguida, quando diz: ***por conseguinte, se acaso em nada*** etc., investiga como alguém deve comportar-se em relação ao amigo depois da dissolução da amizade.

E, primeiro, levanta a questão, a saber, se, depois da dissolução da amizade, o homem em nada deve comportar-se de modo mais alheio ou mais familiar em relação ao amigo do que se nunca no passado tivesse sido amigo.

1796. Segundo, em: ***se, porém, a memória*** etc., resolve a questão. E diz que, porque convém ter memória do trato passado, assim como julgamos que o homem deve mais oferecer algo aos amigos do que aos estranhos, assim também, em relação àqueles que no passado foram amigos, o homem deve oferecer-se mais por causa da amizade passada, exceto num caso, a saber, quando, por causa de abundante malícia, se fez a dissolução da amizade; então, com efeito, o homem em nada deve oferecer-se de modo mais familiar àquele com quem dissolveu a amizade.

Lição 4: Os Atos ou Efeitos da Amizade

> *Ora, os atos de amizade que se dirigem aos amigos e pelos quais as amizades se determinam parecem ter vindo daqueles que se dirigem a si mesmo. [1797]*
>
> *Pois definem o amigo como aquele que quer e faz os bens, ou os aparentes, por causa dele. [1798]*
>
> *Ou como aquele que quer que o amigo exista e viva por causa dele mesmo. É o que as mães sentem em relação aos filhos, e os amigos que se ofenderam entre si. [1799]*
>
> *Outros, porém, como aquele que convive e escolhe as mesmas coisas, ou que se compadece e se congratula com o amigo. E isto também acontece sobretudo com as mães. Ora, por algum desses caracteres determinam também a amizade. [1800]*
>
> *Ora, em relação a si mesmo, cada um desses caracteres existe no homem probo, mas nos demais na medida em que se consideram tais. [1802]*
>
> *Pois parece, como se disse, que a virtude e o homem estudioso são medida para cada um. [1803]*
>
> *Pois este consente consigo mesmo e deseja as mesmas coisas segundo toda a alma, e quer para si mesmo os bens e os aparentes. E os realiza: pois é próprio do bom trabalhar pelo bem. E por causa de si mesmo: pois por causa da parte intelectiva, que cada um parece ser. [1804]*
>
> *E também quer viver e conservar-se a si mesmo, e sobretudo naquilo pelo qual é sábio. Pois o ser é um bem para o estudioso, e cada um quer para si mesmo os bens. Ora, feito outro, ninguém escolheria ter todas as coisas àquele que foi feito. Pois Deus mesmo agora possui o bem, mas sendo aquilo que em algum tempo é. Ora, parecerá que cada um é sobretudo o que é intelectivo. [1806]*
>
> *Mas também tal homem quer conviver consigo mesmo. Pois o faz deleitavelmente: com efeito, as memórias das coisas realizadas são deleitáveis, e as esperanças das coisas futuras são boas, e tais coisas são deleitáveis; e*

abunda em objetos de contemplação na mente. [1808]

E compadece-se e deleita-se sobretudo consigo mesmo; pois para ele tudo é o mesmo, triste e deleitável, e não uma coisa para uma parte e outra para outra, pois é, por assim dizer, sem arrependimento. Assim, cada um desses caracteres existe no homem probo em relação a si mesmo. [1809]

Ora, em relação ao amigo comporta-se como em relação a si mesmo; pois o amigo é outro ele mesmo. E a amizade parece ser algo desses caracteres, e amigos são aqueles em quem eles existem. [1811]

Quanto a se há ou não amizade em relação a si mesmo, deixe-se de lado por ora. Ora, parecerá que há amizade na medida em que existem dois ou mais dos caracteres mencionados, e porque a superabundância da amizade se assemelha àquela que se tem em relação a si mesmo. [1812]

Ora, parece que os caracteres mencionados existem também em muitos, ainda que sejam depravados. Portanto, na medida em que se comprazem consigo mesmos e se consideram probos, assim participam deles. Pois, dos muito depravados e nefários, em nenhum tais caracteres existem, mas nem sequer parecem existir, e quase nem nos depravados. [1813]

Diferem, porém, de si mesmos, e algumas coisas desejam, mas outras querem, como os incontinentes: pois escolhem, em lugar daquelas que lhes parecem ser boas, as coisas deleitáveis que são nocivas; estes, por sua vez, por timidez e preguiça, se afastam de fazer aquilo que julgam ser-lhes ótimo. [1814]

Ora, aqueles que praticaram muitas e duras coisas e por causa da malícia são odiados, fogem de viver e matam-se a si mesmos. [1815]

E os maus buscam com quem conviver, mas fogem de si mesmos. Pois recordam-se de muitas e difíceis coisas, e outras tais esperam, estando sozinhos consigo mesmos, mas estando com outros esquecem-se. E, nada tendo de amável, nada de amistoso experimentam em relação a si mesmos. [1816]

Tais homens nem se alegram nem se compadecem consigo mesmos. Pois a alma deles está em conflito, e uma parte, por causa da malícia, sofre ao afastar-se de certas coisas, mas outra se deleita, e uma puxa para cá, outra para lá, como que dilacerando-os. [1817]

E, se não é possível entristecer-se e deleitar-se ao mesmo tempo, contudo, pouco depois, entristece-se por ter-se deleitado e não quereria que essas coisas deleitáveis lhe tivessem acontecido; pois os depravados enchem-se de arrependimento. Portanto, não parece que o depravado esteja disposto amistosamente nem sequer em relação a si mesmo, porque nada tem de

> *amável. [1818]*
>
> *Se, pois, estar em tal estado é muito miserável, deve-se fugir intensamente da malícia e esforçar-se por ser probo. Pois assim tanto estará disposto amistosamente em relação a si mesmo quanto se tornará amigo de outro. [1819]*

1797. ***Ora, os atos de amizade*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca da conservação e da dissolução da amizade, aqui trata de seus efeitos.

E, primeiro, mostra quais são os efeitos da amizade;

segundo, determina acerca deles, em: ***ora, a benevolência*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, expõe quais são os efeitos da amizade;

segundo, mostra como em relação a eles se comportam os bons, em: ***ora, em relação a si mesmo*** etc.;

terceiro, como em relação às coisas referidas se comportam os maus, em: ***ora, parece que os caracteres mencionados*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, apresenta a origem dos efeitos ou atos da amizade;

segundo, enumera tais efeitos ou atos, ali: ***pois definem o amigo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que os atos amigáveis, isto é, as obras da amizade, das quais alguém se serve para com os amigos e segundo as quais se determina a amizade, parecem ter procedido daquilo que o homem tem para consigo mesmo; assim, com efeito, parece que um homem é amigo de outro, se faz para com o amigo as mesmas coisas que faria para consigo mesmo.

1798. Em seguida, quando diz: ***pois definem o amigo*** etc., enumera as obras da amizade. E apresenta três,

das quais a primeira consiste na exibição voluntária de benefícios. E diz que os homens consideram amigo aquele que quer e opera para o amigo o bem ou o que aparece como bem em consideração ao próprio amigo. Diz, porém: (querendo e operando), porque um sem o outro não basta para a amizade; pois não parece ser amigável a beneficência se um beneficia o outro de má vontade ou se negligencia cumprir com a obra a vontade. Diz, porém: (o bem ou o que aparece como bem), porque às vezes alguém, por amizade, oferece a outro aquilo que estima ser-lhe um bem, ainda que não o seja. Diz, porém: (em consideração a ele), porque, se o homem exibisse voluntariamente a alguém benefícios não como que intencionando o bem daquele, mas o de si

mesmo, não pareceria ser verdadeiramente amigo daquele, mas de si mesmo, assim como quando alguém nutre um cavalo por causa da própria comodidade.

1799. A segunda pertence à benevolência. Que apresenta ali: ***ou querendo que exista*** etc. E diz que o amigo quer que seu amigo exista e viva em consideração ao próprio amigo e não por causa de si mesmo, isto é, que dele busque somente a própria comodidade. E isto as mães sentem para com os filhos, a saber, que querem que existam e vivam, e igualmente os amigos quando ocorre alguma ofensa à amizade: pois, ainda que não queiram, por causa da ofensa, conviver amigavelmente com os amigos, ao menos querem que existam e vivam.

1800. A terceira pertence à concórdia. Que apresenta ali: ***e estes*** etc. A qual pode, com efeito, ser considerada quanto a três coisas:

primeiro, quanto ao convívio exterior;

segundo, quanto à escolha;

terceiro, quanto às emoções, a todas as quais segue-se a alegria e a tristeza.

Por isso diz que alguns determinam ser amigo aquele que convive, quanto ao primeiro, e que escolhe as mesmas coisas, quanto ao segundo, e que se condói e se congratula, quanto ao terceiro. E isto também se observa nas mães em relação aos filhos.

1801. Acrescenta, porém, como que a modo de epílogo, que por algum dos ditos se determina a amizade; pois os homens julgam haver amizade entre aqueles em quem se encontra algum destes traços.

1802. Em seguida, quando diz: ***para consigo mesmo, porém*** etc., mostra como o bom se comporta a respeito destas coisas.

E primeiro mostra como o bom se comporta a respeito destas coisas para consigo mesmo;

segundo, como se comporta para com outro, ali: ***para com o amigo, porém*** etc.;

terceiro, levanta uma certa questão, ali: ***para consigo mesmo, porém*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, atribui a razão de algo que dissera, ali: ***pois parece*** etc.;

terceiro, manifesta a proposição principal, ali: ***pois este*** etc.

Diz, portanto, primeiro que cada um dos traços sobreditos convém ao homem virtuoso a respeito de si mesmo, ao passo que aos outros, que não são virtuosos, os traços sobreditos convêm a respeito de si mesmos na medida em que se julgam ser virtuosos.

1803. Em seguida, quando diz: ***pois parece*** etc., atribui a razão daquilo que foi dito em segundo lugar. Pois cada um sente os atos amigáveis para consigo mesmo segundo julga-se virtuoso, porque a virtude e o virtuoso parecem ser medida para cada homem; pois em cada gênero tem-se por medida aquilo que é perfeito naquele gênero, na medida, a saber, em que todas as outras coisas são julgadas maiores ou menores segundo a proximidade ou o afastamento em relação ao mais perfeito; por isso, sendo a virtude a própria perfeição do homem e sendo o homem virtuoso perfeito na espécie humana, segue-se que a partir disto se tome a medida em todo o gênero humano.

1804. Em seguida, quando diz: ***pois este*** etc., manifesta a proposição principal.

E primeiro mostra que ao virtuoso convém a respeito de si mesmo aquilo que pertence à beneficência;

segundo, aquilo que pertence à benevolência, ali: ***e quer também viver*** etc.;

terceiro, aquilo que pertence à concórdia, mas também conviver etc.

Diz, portanto, primeiro que o virtuoso quer sumamente para si mesmo os bens verdadeiros e aparentes (pois nele são os mesmos os bens verdadeiros e os aparentes); pois quer para si os bens da virtude, que são os verdadeiros bens do homem. E tal vontade nele não é vã, mas ele também opera tais bens para consigo mesmo, porque é próprio do homem bom trabalhar para realizar o bem;

1805. pois foi dito no livro segundo que a virtude torna bom aquele que a possui e também torna boa a sua obra. E isto ele quer e opera em consideração a si mesmo, isto é, em consideração à parte intelectiva, que é a principal no homem; ora, cada coisa parece ser sumamente aquilo que é principal nela, e o virtuoso sempre tende a isto, a operar aquilo que é conveniente à razão, e assim é evidente que sempre quer para si o bem segundo si mesmo.

1806. Em seguida, quando diz: ***e quer também viver*** etc., mostra como ao virtuoso convém a respeito de si mesmo aquilo que pertence à benevolência. E diz que o virtuoso quer sumamente viver ele mesmo e conservar-se no ser e, principalmente, quanto àquela parte da alma na qual reside a sabedoria. Pois, se o homem é virtuoso, é preciso que queira aquilo que lhe é bom, porque cada um quer para si mesmo os bens; ora, é um bem para o virtuoso o seu ser, isto é, que seja virtuoso.

1807. Se, porém, sucedesse que algum homem se tornasse outro, por exemplo, se, segundo as fábulas, o homem se transformasse em pedra ou em asno, ninguém se importaria se aquilo em que se transformasse tivesse todos os bens, e por isso cada um quer existir na medida em que se conserva aquilo que ele mesmo é. Ora, aquilo que sumamente se conserva idêntico em seu ser é Deus, que, na verdade, não quer para si algum bem que agora não tenha, mas agora tem em si o bem perfeito e ele sempre é aquilo que em algum momento é, porque é imutável. Ora, a Deus somos sumamente semelhantes segundo o intelecto, que é incorruptível e imutável, e por isso o ser de cada homem considera-se sumamente segundo o intelecto. Por isso o virtuoso, que vive todo segundo o intelecto e a razão, quer sumamente existir e viver ele mesmo; pois quer existir e viver segundo aquilo que nele permanece. Quem, porém, quer existir e viver principalmente

segundo o corpo, que está sujeito à transformação, não quer verdadeiramente existir e viver.

1808. Em seguida, quando diz: ***mas também conviver*** etc., mostra como ao virtuoso compete a respeito de si mesmo aquilo que pertence à concórdia.

E primeiro quanto ao convívio. E diz que o virtuoso quer sumamente conviver consigo mesmo, isto é, voltando ao seu coração e meditando consigo.

Pois isto ele faz deleitosamente:

de um modo, quanto à memória das coisas passadas, porque a memória dos bens que operou lhe é deleitosa;

segundo, quanto à esperança das coisas futuras, pois tem a esperança de bem operar no futuro, a qual lhe é deleitosa;

terceiro, quanto ao conhecimento das coisas presentes, pois abunda segundo a mente em teoremas, isto é, em considerações verdadeiras e úteis.

1809. Segundo, ali: ***e condói-se*** etc., mostra que o virtuoso tem concórdia para consigo mesmo segundo as emoções. E diz que ele sumamente se condói e se compraz consigo mesmo, porque para todo o seu ser, isto é, quanto à parte sensitiva e à intelectiva, é o mesmo o que é triste e o que é deleitoso, e não uma coisa para uma parte e outra para a outra, porque, a saber, a parte sensitiva nele está de tal modo sujeita à razão que segue o movimento da razão ou ao menos não resiste veementemente: pois não é conduzido pelas emoções da parte sensitiva de modo que depois, cessada a emoção, se arrependa daquilo que já fez contra a razão, mas, porque sempre age segundo a razão, não se arrepende facilmente, e assim consente sumamente consigo mesmo.

1810. Por fim, a modo de epílogo, conclui que as coisas sobreditas convêm ao virtuoso a respeito de si mesmo.

1811. Em seguida, quando diz: ***para com o amigo, porém*** etc., mostra como as coisas sobreditas convêm ao virtuoso a respeito do amigo. E diz que o virtuoso se comporta para com o amigo como para consigo mesmo, porque o amigo, segundo o afeto do amigo, é como que um outro ele mesmo, porque, a saber, o homem se afeiçoa ao amigo como a si mesmo. Parece, portanto, que a amizade consiste em algum dos traços sobreditos que os homens sentem para consigo mesmos e que são verdadeiramente amigos aqueles em quem os traços sobreditos existem.

1812. Em seguida, quando diz: ***para consigo mesmo, porém*** etc., levanta uma certa dúvida, a saber, se há amizade do homem para consigo mesmo. E diz que essa questão deve ser deixada de lado no presente, porque pertence mais ao nome do que à verdade da coisa. Pois a amizade parece existir entre quaisquer pessoas segundo lhes convenham dois ou três dos traços sobreditos, e, quando para com alguns temos amizade de modo superabundante, esta se assemelha à dileção que o homem tem para consigo mesmo; por isso, quando alguém quer recomendar sua amizade para com outro, costuma dizer: "Eu o amo como a mim mesmo". Por isso não importa, quanto à verdade da coisa, se o nome de amizade é dito a respeito de si mesmo, uma vez que a própria

realidade da amizade convém de modo superabundante ao homem para consigo mesmo.

1813. Em seguida, quando diz: ***parecem, porém*** etc., mostra como os maus se comportam a respeito das sobreditas obras da amizade.

E primeiro mostra que estas não podem convir aos maus;

segundo, infere um certo corolário do que foi dito, ali: ***se, pois*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, manifesta a proposição, ali: ***diferem, porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que as sobreditas obras da amizade parecem convir a muitos a respeito de si mesmos, ainda que sejam depravados. Contudo, deve-se considerar que participam das sobreditas obras da amizade para consigo mesmos na medida em que se comprazem em si mesmos e se julgam ser virtuosos. Mas a nenhum daqueles que são muito depravados e nefandos convêm as coisas sobreditas nem parecem conviver, e a quase nenhum dos depravados parecem convir as coisas sobreditas. Pois raramente se encontram homens depravados que se julguem virtuosos, não conhecendo a própria malícia.

1814. Em seguida, quando diz: ***diferem, porém*** etc., manifesta a proposição.

E primeiro mostra que aos depravados não convém a respeito de si mesmos a obra da amizade que pertence à beneficência;

segundo, que tampouco aquilo que pertence à benevolência, ali: *àqueles, porém, em quem há muitas* etc.;

em terceiro lugar, que também não lhes convém aquilo que pertence à concórdia, ali: ***e os maus buscam*** etc.

Diz, portanto, primeiro que os maus estão em desacordo consigo mesmos, na medida em que desejam certas coisas segundo a parte sensitiva e querem outras segundo a razão, como se evidencia nos incontinentes, os quais, em lugar daquelas que segundo a razão julgam ser boas para si, apetecem os deleites que lhes são nocivos; outros, porém, por timidez e preguiça, deixam de fazer aquilo que segundo a razão julgam ser bom para si. E assim, de dois modos, carecem de beneficência para consigo mesmos:

de um modo, na medida em que fazem para si o que é nocivo;

de outro modo, na medida em que evitam para si o que é proveitoso.

1815. Em seguida, quando diz: ***mas aqueles a quem*** etc., mostra que a eles não convém, para consigo mesmos, a obra que compete à benevolência. E diz que aqueles por quem foram

cometidos muitos e graves males, de tal modo que por si mesmos são odiados pelos homens, não querem existir nem viver; antes, sua vida lhes é enfadonha, conhecendo-se pesados a todos, e assim de tal modo fogem de viver que às vezes se matam a si mesmos.

1816. Em seguida, quando diz: ***e os maus buscam*** etc., mostra que aos maus não convém a obra que pertence à concórdia.

E primeiro quanto ao convívio. Pois os maus não podem conviver consigo mesmos voltando-se ao seu coração, mas buscam outros com quem permanecer, conversando e cooperando com eles segundo palavras e ações exteriores. E isto porque, logo que pensam consigo mesmos a respeito de si, recordam-se de muitos e graves males que no passado cometeram e presumem que farão semelhantes no futuro, o que lhes é doloroso; mas, quando estão com outros homens, dispersando-se para as coisas exteriores, esquecem-se de seus males. E assim, como nada têm em si mesmos que seja digno de ser amado, nada de amigável experimentam para consigo mesmos.

1817. Em segundo lugar, ali: ***nem se alegram*** etc., manifesta que não têm consigo concórdia quanto às paixões. E diz que tais pessoas nem se regozijam nem se condoem consigo mesmas. Pois a alma deles está em certa contenda contra si mesma, na medida em que a parte sensitiva se opõe à razão, e de um lado se entristece se se afasta dos deleites, por causa da malícia que nele domina, a qual causa tristeza semelhante na parte sensitiva, mas de outro lado se deleita segundo a razão, que julga que os males devem ser evitados, e assim uma parte da alma arrasta o homem mau para um lado, enquanto a outra parte o arrasta para o lado contrário, como se a sua alma fosse despedaçada em diversas partes e discordasse contra si mesma.

1818. Em terceiro lugar, ali: ***mas se não é possível*** etc., remove certa dúvida. Pois poderia alguém dizer que não é possível que o homem depravado ao mesmo tempo se entristeça e se deleite a respeito da mesma coisa, e isto é verdade quanto à sensação de ambos, embora a causa de ambos possa estar presente ao mesmo tempo segundo diversas partes da alma. Diz, portanto, que, se não é possível que o homem depravado ao mesmo tempo se entristeça e se deleite perfeitamente, contudo, pouco depois do deleite, entristece-se pelo próprio fato de se ter deleitado e quereria não ter recebido tais deleites; pois os homens depravados enchem-se de arrependimento, porque, cessando o ímpeto da malícia ou da paixão pelo qual fazem os males, segundo a razão conhecem que agiram mal e se entristecem. E assim se evidencia que os depravados não se dispõem amigavelmente para consigo mesmos, pelo fato de não terem em si mesmos algo digno de amizade.

1819. Em seguida, quando diz: ***se, pois, estar assim*** etc., conclui do que precede que, se é muito miserável estar assim sem amizade para consigo mesmo, devemos intensamente, isto é, com veemente empenho, fugir da malícia e esforçar-nos por sermos virtuosos. Pois deste modo alguém se disporá amigavelmente para consigo mesmo e tornar-se-á também amigo dos outros.

Lição 5: A Benevolência

> *A benevolência, na verdade, assemelha-se ao amigável, contudo não é amizade. [1820]*
>
> *Pois a benevolência se dá também para com os desconhecidos e de modo oculto, mas a amizade não. E antes tais coisas já foram ditas. [1821]*
>
> *Mas tampouco é amor. Pois não tem distensão nem apetite, ao passo que ao amor estas coisas se seguem. [1822]*
>
> *E o amor, na verdade, dá-se com a convivência habitual, mas a benevolência também repentinamente, como acontece também a respeito dos atletas em competição; pois os espectadores tornam-se benevolentes para com eles e se comprazem, mas em nada cooperariam; pois, como dissemos, repentinamente se tornam benevolentes e amam superficialmente. [1823]*
>
> *Parece, pois, que a benevolência é princípio da amizade, assim como o deleite que se dá pela vista é princípio daquilo que é amar. Pois ninguém ama sem ter primeiro se deleitado com a aparência, mas quem se alegra com a aparência nem por isso ama mais, mas somente quando deseja o ausente e almeja a sua presença. Assim também não é possível que se tornem amigos aqueles que não se fizeram benevolentes, mas os benevolentes nem por isso amam mais; pois apenas querem os bens àqueles para com quem são benevolentes, mas em nada cooperariam nem se perturbariam por eles. Por isso, falando por transferência, alguém diria que a benevolência é uma amizade ociosa, mas que, prolongando-se por muito tempo e chegando à convivência habitual, se torna amizade. [1824]*
>
> *Não aquela que é por causa do útil nem aquela que é por causa do deleitável. [1826]*
>
> *Pois a benevolência não se dá nestas. O beneficiado, na verdade, retribui benevolência por aquilo que recebeu, agindo com justiça; mas quem quer que outrem prospere, tendo esperança de abundância por meio dele, não parece ser benevolente para com aquele, mas antes para consigo mesmo, assim como tampouco é amigo se cuida dele por causa de algum uso próprio. [1827]*
>
> *De modo geral, porém, a benevolência se dá por causa da virtude e de certa equidade, quando a alguém parece que outrem é bom ou valente ou algo semelhante, como também dissemos a respeito dos atletas em competição.*

> *[1829]*

1820. ***A benevolência, porém*** etc. Depois que o Filósofo mostrou quais são as obras da amizade e a quem convêm, aqui determina acerca de cada uma delas. Ora, as referidas obras da amizade reduzem-se a três, a saber, à beneficência, à benevolência e à concórdia, como acima se disse, e por isso agora determina acerca destas três.

Primeiro, na verdade, acerca da benevolência, que consiste no afeto interior a respeito da pessoa;

em segundo lugar, acerca da concórdia, que também consiste no afeto, mas a respeito daquilo que pertence às pessoas, ali: ***o amigável, porém*** etc.;

em terceiro lugar, acerca da beneficência, que consiste no efeito exterior, ali: ***os benfeitores, porém*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra que a benevolência não é amizade;

em segundo lugar mostra que é princípio da amizade, ali: ***parece, pois*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra que a benevolência não é amizade, a qual é significada ao modo de hábito;

em segundo lugar, que não é amor, o qual é significado ao modo de paixão, como se disse no oitavo livro, ali: ***mas tampouco é amor*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro propõe o que pretende. E diz que a benevolência parece ser algo semelhante à amizade, na medida em que é preciso que todos os amigos sejam benevolentes, contudo não é o mesmo que a amizade.

1821. Em segundo lugar, ali: ***pois se dá*** etc., prova o proposto por dois meios.

O primeiro dos quais é que a benevolência pode dar-se para com homens desconhecidos, dos quais alguém não teve experiência convivendo familiarmente com eles, mas isto não pode acontecer na amizade.

O segundo meio é que a benevolência pode ficar oculta àquele para com quem temos benevolência, o que não se pode dizer da amizade. E estas coisas foram ditas acima, no princípio do oitavo livro.

1822. Em seguida, quando diz: ***mas tampouco é amor*** etc., mostra que a benevolência não é amor, por dupla razão.

A primeira das quais é que a benevolência não tem distensão do ânimo nem apetite, isto é, paixão no apetite sensitivo, que distende o ânimo com o seu ímpeto, como que com certa violência, movendo-o para algo, o que acontece na paixão do amor, mas não na benevolência, que consiste num simples movimento da vontade.

1823. A segunda razão põe ali: ***e o amor, na verdade*** etc. E diz que o amor se dá com a convivência habitual; pois o amor implica, como se disse, certo veemente ímpeto do ânimo, mas o ânimo não costuma logo mover-se veementemente para algo, mas é conduzido pouco a pouco para o maior, e por isso, por certa convivência habitual, o amor cresce. Mas, como a benevolência implica um simples movimento da vontade, pode dar-se repentinamente, como acontece aos homens que veem as lutas dos atletas; pois tornam-se benevolentes para com um dos que lutam; e agradaria aos espectadores que este ou aquele vencesse, contudo não dariam nenhum esforço para isso, porque, como se disse, os homens tornam-se repentinamente benevolentes e amam superficialmente, isto é, segundo um só e débil movimento da vontade que não irrompe em obra.

1824. Em seguida, quando diz: ***parece, pois*** etc., mostra que a benevolência é princípio da amizade.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro mostra que a benevolência é princípio da amizade;

em segundo lugar mostra de qual amizade é princípio, ali: ***não aquela que é por causa do útil*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a benevolência parece ser princípio da amizade, assim como deleitar-se na vista de alguma mulher é princípio do amor a ela. Pois ninguém começa a amar alguma mulher se antes não se tiver deleitado na sua beleza, nem contudo logo, quando se alegra na vista da forma da mulher, a ama, mas é sinal de amor completo quando, se ela está ausente, a deseja, como que suportando com pesar a sua ausência e almejando a sua presença. E de modo semelhante se passa com a amizade e a benevolência; pois não é possível que alguns sejam amigos se antes não se tiverem feito benevolentes,

1825. nem contudo, pelo fato de serem benevolentes, podem ser ditos amigos, porque aos benevolentes pertence somente isto, que queiram bens àqueles para com quem são benevolentes, de tal modo, porém, que nada fariam por eles nem se perturbariam pelos seus males. Donde alguém pode, falando por transferência, dizer que a benevolência é uma espécie de amizade ociosa, a saber, porque não tem operação amigável associada; mas, quando o homem persevera por muito tempo na benevolência e se acostuma a querer o bem a alguém, firma-se o seu ânimo para querer o bem, de tal modo que a vontade não será ociosa, mas eficaz, e assim se torna amizade.

1826. Em seguida, quando diz: ***não aquela que é por causa do útil*** etc., mostra de qual amizade a benevolência é princípio.

E primeiro mostra de qual não é princípio;

em segundo lugar de qual é princípio, ali: ***de modo geral, porém*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro põe o que pretende. E diz que a benevolência, pela sua duração e pela convivência habitual, não é conduzida à verdadeira espécie de amizade que é por causa do útil ou do deleitável.

1827. Em segundo lugar, ali: ***pois não*** etc., prova o proposto. Pois a benevolência não passa àquela amizade na qual a benevolência não tem lugar; ora, a benevolência não tem lugar nas referidas amizades. E isto de fato se manifesta claramente na amizade do deleitável, na qual cada um dos amigos quer para si, a partir do outro, o deleite, o qual às vezes se dá com prejuízo do outro, e assim se elimina a benevolência. Mas na amizade útil pode haver benevolência quanto àquele que já recebeu os benefícios, o qual, se agir com justiça, retribui ao menos a benevolência pelos benefícios que recebeu;

1828. mas, se alguém quer a respeito de outrem que este esteja bem e aja bem por causa da esperança que tem de, por meio dele, abundar em bens, não parece ser benevolente para com aquele por meio de quem espera abundar, mas antes para consigo mesmo, assim como também não parece ser amigo de alguém quem aplica algum cuidado ao bem deste por causa de alguma utilidade própria, a saber, para dele se servir para algo.

1829. A seguir, quando diz: ***totaliter autem*** etc., mostra de qual amizade a benevolência é o princípio. E diz que universalmente a benevolência parece existir para com alguém por causa de alguma virtude e equidade sua, ou seja, quando a alguém parece que aquele para com quem é benevolente é bom ou forte ou algo desse gênero, pelo que os homens costumam ser louvados, como se disse a respeito dos atletas, para com os quais nos tornamos benevolentes por causa da fortaleza que neles aparece ou por causa de algo desse gênero.

Lição 6: A Concórdia

> *Ora, a concórdia também parece pertencer à amizade. Por isso, ela não é homodoxia, pois esta poderia existir mesmo entre pessoas que não se conhecem mutuamente. [1830]*
>
> *Nem dizemos que concordam aqueles que consentem a respeito de qualquer coisa, como os que concordam sobre os corpos celestes; pois concordar acerca destas coisas não pertence à amizade. [1831]*
>
> *Mas dizemos que as cidades concordam quando consentem a respeito das coisas úteis e escolhem as mesmas coisas e realizam em comum aquilo que julgam. Portanto, concordam a respeito das coisas realizáveis. E dentre estas, a respeito daquelas que têm grandeza e podem convir a ambas as partes ou a todas. Por exemplo, as cidades quando a todos parece que os cargos devem ser eletivos, ou combater com os lacedemônios, ou que Pítaco governe, quando ele próprio também o quis. Mas quando cada um quer a si mesmo, como os que estão nas Fenícias, entram em contenda. Pois não é concórdia que cada um queira bem a si mesmo em qualquer coisa, mas que o queiram para o mesmo, por exemplo, quando tanto o povo quanto os equânimes querem que os melhores governem; pois assim a todos advém aquilo que desejam. [1832-1835]*
>
> *Ora, a amizade política parece ser concórdia, como também se diz. Pois versa acerca das coisas úteis e daquelas que convêm à vida. [1836]*
>
> *Ora, tal concórdia existe naqueles que são equânimes. Pois estes concordam consigo mesmos e uns com os outros, mantendo-se, por assim dizer, nas mesmas coisas. Pois de tais homens as vontades permanecem e não fluem de um lado para outro como o Euripo. E querem as coisas justas e úteis, e as desejam também em comum. [1837]*
>
> *Mas os maus não podem concordar, a não ser em pequena medida, assim como também não podem ser amigos. Pois desejam ter demasiadamente nas coisas úteis, ao passo que ficam aquém nos trabalhos e nos serviços; e, querendo cada um estas coisas para si mesmo, examina o próximo e o impede; pois, não sendo guardado, o bem comum se perde. Acontece, então, que eles entram em contenda, forçando-se mutuamente, mas não querendo eles próprios fazer as coisas justas. [1839]*

1830. ***Amicabile autem*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca da benevolência, aqui determina acerca da concórdia.

E primeiro mostra o que é a concórdia;

segundo, mostra a quem convém, ali: ***est autem talis*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra o que é a concórdia;

segundo, como se relaciona com a amizade política, ali: ***politica autem amicitia*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro determina o gênero da concórdia;

segundo, a sua matéria, ali: ***neque circa quodcumque*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a concórdia parece pertencer ao gênero da amizade; pois se disse acima que aos amigos pertence escolher as mesmas coisas, no que consiste a noção de concórdia. E disto fica claro que a concórdia não é homodoxia, pela qual se designa a unidade de opinião; pode, com efeito, acontecer que sejam da mesma opinião até aqueles que não se conhecem mutuamente, entre os quais, contudo, não há concórdia, assim como tampouco há amizade.

1831. A seguir, quando diz: ***neque circa quodcumque*** etc., investiga a matéria da concórdia.

E primeiro mostra acerca de que coisas não há concórdia. E diz que não se dizem concordar os homens que concordam acerca de qualquer coisa, como aqueles que consentem entre si nas coisas especulativas, por exemplo, a respeito daquelas que pertencem aos corpos celestes; pois consentir mutuamente nestas coisas não pertence à noção de amizade, porque a amizade procede da escolha, ao passo que o juízo acerca das coisas especulativas provém da necessidade da conclusão, e por isso nada impede que alguns amigos sintam diversamente a respeito de tais coisas e que alguns inimigos consintam entre si nelas. Donde fica claro que a concórdia que pertence à noção de amizade não versa acerca de tais coisas.

1832. Segundo, ali: ***sed civitates*** etc., mostra acerca de que coisas há concórdia.

E primeiro mostra em geral que é acerca das coisas realizáveis. E diz que as cidades se dizem concordar mutuamente quando consentem acerca das coisas úteis, de modo que escolhem as mesmas coisas e realizam em comum aquilo que julgam ser útil. E assim fica claro que a concórdia versa acerca das coisas realizáveis.

1833. Segundo, ali: ***et horum circa quae*** etc., mostra em especial acerca de que coisas realizáveis há concórdia.

E aponta duas coisas.

Das quais uma é que a concórdia se considera acerca daquelas coisas que têm alguma grandeza; pois não se elimina a concórdia de alguns pelo fato de discordarem em algumas coisas mínimas.

A outra é que aquelas coisas acerca das quais há concórdia sejam tais que possam convir a ambos os que concordam ou também a todos, sejam homens, sejam cidadãos de uma mesma cidade; pois se alguém consentir a alguém que tenha aquilo que nenhum outro pode ter, não pertence muito à concórdia.

1834. E apresenta o exemplo das cidades, nas quais se diz haver concórdia quando a todos os cidadãos parece o mesmo, por exemplo, que os governantes sejam escolhidos por eleição, e não por sorteio ou por sucessão, ou quando aos atenienses parece que devem entrar em aliança com os lacedemônios para lutar juntos contra os inimigos, ou quando a todos os cidadãos parece que tal homem, por exemplo, Pítaco, governe, contanto que ele próprio também queira governar; pois então os que isto querem concordam com ele.

1835. Mas, quando cada qual quer governar a si mesmo, segue-se que entram em contenda, como se narra a respeito de alguns nas Fenícias, isto é, em certos poemas. Pois a concórdia não consiste em que cada um queira o bem para si mesmo, ainda que pareça haver semelhança de vontade segundo a proporção, porque cada um quer o bem para si, mas antes isto é causa de contenda; para que haja concórdia, é preciso que consintam na mesma coisa segundo o número, como quando em alguma cidade tanto o povo quanto os virtuosos concordam nisto, que os melhores governem; pois deste modo a todos advém aquilo que desejam, quando todos consentem na mesma coisa.

1836. A seguir, quando diz: ***politica autem*** etc., mostra como a concórdia se relaciona com a amizade política. E diz que a amizade política, seja entre os cidadãos de uma mesma cidade mutuamente, seja entre diversas cidades, parece ser o mesmo que a concórdia, e assim também os homens costumaram dizer, ou seja, que as cidades ou os cidadãos concordes têm amizade entre si. Pois a amizade política versa acerca das coisas úteis e daquelas que convêm à vida humana, acerca das quais dizemos haver concórdia.

1837. A seguir, quando diz: ***est autem talis*** etc., mostra em quais se encontra a concórdia.

E primeiro mostra que se encontra nos bons;

segundo, mostra que não se encontra nos maus, ali: ***pravos autem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a concórdia, tal qual foi determinada, se encontra naqueles que são virtuosos. Pois tais homens comportam-se de tal modo que cada um deles concorda consigo mesmo e também concordam mutuamente, na medida em que permanecem imóveis nas mesmas escolhas e obras, porque, como se disse acima, os bons são como que impenitentes; mas acrescenta: "por assim dizer", porque não é possível que os homens nesta vida tenham imutabilidade de todo modo.

1838. E, para explicar o que foi dito, acrescenta que por isso se dizem manter-se nas mesmas coisas, porque as vontades de tais homens permanecem fixas no bem e não fluem de um objeto a outro como o Euripo, isto é, certo lugar marítimo na Grécia no qual a água flui e reflui; e tais

homens virtuosos querem as coisas justas e úteis, e desejam tais coisas em comum.

1839. A seguir, quando diz: ***pravos autem*** etc., mostra que nos maus não há concórdia. E diz que os maus não podem concordar, a não ser talvez em pequena medida, assim como também pouco podem ser amigos. E não podem concordar porque querem ter demasiadamente nos bens úteis, mas querem ficar aquém, isto é, ter menos, nos trabalhos que em comum lhes cabe suportar, ou também nos serviços, isto é, em quaisquer tributos ou encargos; e, enquanto cada um quer para si estas coisas, ou seja, ter em excesso nos bens e ficar aquém nos males, investiga sobre o seu próximo e o impede de alcançar aquilo que ele próprio deseja; e assim, enquanto não guardam o bem comum, que é a justiça, destrói-se entre eles a comunidade da concórdia. E assim surge entre eles a contenda, enquanto um força o outro a guardar-lhe aquilo que é justo, mas ele próprio não quer fazer justiça ao outro, e sim quer ter em excesso nos bens e ficar aquém nos males, o que é contra a igualdade da justiça.

Lição 7: A Beneficência

> *Os benfeitores parecem amar mais os beneficiados do que os que são bem tratados amam os que os beneficiam. [1840]*
>
> *E procura-se por que isto se dá contra a razão. [1841]*
>
> *À maioria, então, parece que a razão é que uns são devedores e a outros é devido; assim como, portanto, nos empréstimos os que devem quereriam que não existissem aqueles a quem devem, ao passo que os que emprestam até cuidam da salvaguarda dos devedores, assim também os benfeitores querem que os beneficiados existam para receberem a gratidão, ao passo que estes não têm cuidado de retribuir. Epicarmo talvez dissesse que os que dizem isto o afirmam olhando pelo lado mau; contudo, isto se assemelha ao que é humano, pois muitos são esquecidos e desejam mais receber benefícios do que fazê-los. [1842]*
>
> *Mas parecerá que a causa é também mais natural e não semelhante àquela que se dá em relação aos que emprestam. Pois não há amor em relação àqueles, mas apenas a vontade de que sejam preservados por causa do lucro; ao passo que os benfeitores amam e estimam os beneficiados, ainda que em nada sejam úteis nem venham a sê-lo depois. [1844]*
>
> *O que também acontece aos artífices; pois cada um ama a própria obra mais do que seria amado por ela, se a obra feita fosse animada; ora, isto acontece talvez sobretudo com os poetas, pois estes amam sobremaneira os próprios poemas, estimando-os como aos filhos. A tal coisa se assemelha também o que se dá com os benfeitores; pois o beneficiado é obra deles, e a esta amam mais do que a obra ao que a faz. E a causa disto é que o ser é para todos algo eligível e amável. Ora, nós somos em ato, pois somos no viver e no operar; e o que faz a obra é, de certo modo, em ato; assim, amam a obra porque também amam o ser. E isto é natural. Pois aquilo que é em potência, a obra o manifesta em ato. [1845]*
>
> *Ao mesmo tempo, para o benfeitor o bem que existe segundo o ato é tal que ele se alegra naquele em quem este bem está; ao passo que para o que recebe não há nenhum bem no que opera, mas, se algum há, é o que é útil, e este é menos deleitável e amável. [1848]*

> *Ora, é deleitável o ato do presente, a esperança do futuro e a memória do que foi feito, mas o mais deleitável é aquilo que existe segundo o ato, e semelhantemente o mais amável. Portanto, para aquele que fez a obra, esta permanece, pois o bem é duradouro, ao passo que para o que recebe o útil passa. [1849]*
>
> *E a memória das coisas boas é deleitável, mas a das coisas úteis não o é de todo ou menos; a expectativa, porém, parece comportar-se de modo inverso. [1850]*
>
> *E o amar assemelha-se ao agir, e o ser amado ao padecer; para os que sobressaem no ato, portanto, seguem-se o amar e as coisas amáveis. [1852]*
>
> *Além disso, todos amam mais as coisas que se fazem com trabalho, por exemplo, os que adquirem dinheiro amam-no mais do que os que o recebem. Ora, parece que receber um benefício é coisa sem trabalho, ao passo que fazer um benefício é laborioso. E por estas coisas também as mães amam mais os filhos; pois a geração é mais laboriosa e sabem melhor que os filhos são seus. E parecerá que isto também é próprio dos benfeitores. [1853]*

1840. ***Benefactores autem*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca da benevolência e da concórdia, aqui determina acerca da beneficência.

E primeiro propõe aquilo que a ela concerne. E diz que os benfeitores parecem amar mais aqueles a quem beneficiam do que aqueles que são bem tratados por eles amam os que lhes fazem o bem.

1841. Segundo, ali: ***et ut praeter rationem*** etc., levanta sobre isto uma questão. E diz que o que se afirmou comporta uma questão, porque parece dar-se contra a razão. Pois os beneficiados são obrigados por dívida a amar os benfeitores, mas não o contrário.

1842. Terceiro, ali: ***pluribus quidem igitur*** etc., resolve a referida questão, atribuindo a razão do referido fato.

E primeiro apresenta a razão aparente;

segundo indica as razões verdadeiras, ali: ***mas talvez se veja*** etc.

Diz, portanto, primeiro que à maioria parece que a razão do referido fato é que os beneficiados devem algo aos benfeitores, mas aos benfeitores se deve algo, assim como também aos que emprestam; ora, vemos isto acontecer nos empréstimos: que aqueles que devem preferiam que não existissem aqueles a quem devem, para que ficassem isentos da dívida, ao passo que os que emprestam, a quem algo é devido, cuidam da conservação daqueles que lhes devem, para não perderem aquilo que lhes é devido; assim também parece que os benfeitores querem que existam e vivam aqueles que receberam benefícios deles, para que obtenham deles a gratidão; mas aqueles que receberam os benefícios não se preocupam em retribuir a gratidão, e antes preferiam

ficar livres desta dívida e, por isso, não amam muito os benfeitores.

1843. E Epicarmo, isto é, certo filósofo ou poeta, aprovando esta razão, talvez diga que aqueles que sustentam esta razão consideram a malícia dos homens; pois ela se assemelha ao costume humano que se encontra na maioria, pois muitos são esquecidos dos benefícios e desejam mais receber bem dos outros do que fazer o bem.

1844. Depois, quando diz: ***mas talvez se veja*** etc., indica quatro razões verdadeiras.

Acerca da primeira delas, faz duas coisas.

Primeiro, prefere esta razão àquela que expôs acima. E diz que a causa daquilo que foi dito parece ser mais natural do que a que agora será dita, porque, a saber, se toma da própria natureza do benefício, e não é semelhante à razão acima indicada, que foi tomada por parte dos que emprestam. Pois os que emprestam não amam aqueles a quem emprestam, mas o quererem que estes se conservem no ser não provém do amor, e sim do lucro; ao contrário, os benfeitores amam, segundo o apetite sensitivo, e estimam, segundo a eleição, aqueles que deles recebem bens, mesmo que em nada lhes sejam úteis no presente nem esperem alguma utilidade no futuro.

1845. Segundo, ali: ***o que também nos artífices*** etc., apresenta a primeira razão. E diz que acontece o mesmo com os benfeitores em relação aos beneficiados que acontece com os artífices em relação às suas obras; pois todo artífice estima a própria obra mais do que seria estimado por ela, ainda que fosse possível que aquela obra se tornasse animada; e isto parece acontecer sobretudo com os poetas, que amam excessivamente os próprios poemas, assim como os pais amam os filhos; pois os poemas pertencem mais à razão, segundo a qual o homem é homem, do que as outras obras mecânicas. E a isto se assemelha o que acontece com os benfeitores que estimam aqueles a quem fazem o bem, porque aquele que recebe o bem de alguém é como que sua obra e, por isso, os benfeitores estimam mais a sua obra, isto é, os beneficiados, do que ao contrário.

1846. Postos os exemplos, acrescenta a razão de tudo. E diz que a causa do que foi dito é que para todos os homens o seu próprio ser é elegível e amável, pois cada coisa, na medida em que é, é boa, e o bem é elegível e amável. Ora, o nosso ser consiste em certo ato, pois o nosso ser é viver e, por conseguinte, operar (pois não há vida sem alguma operação da vida), donde para cada um é amável operar as obras da vida; ademais, o que produz, em ato, é de certo modo a própria obra do que produz, pois o ato do que move e do que age está no movido e no que padece; por isso, pois, estimam a sua obra tanto os artífices como os poetas e os benfeitores, porque estimam o seu ser. Ora, isto é natural, a saber, que cada coisa ame o seu ser.

1847. E manifesta a razão desta consequência, a saber, que estimem a obra porque estimam o ser, acrescentando: ***o que se é em potência, a obra em ato o anuncia***. Pois o homem é homem enquanto tem alma racional; ora, "a alma é o ato primeiro de um corpo físico que tem a vida em potência", isto é, que está em potência às obras da vida; assim, pois, o primeiro ser do homem consiste em ter a potência para as obras da vida. E a redução ao ato desta potência é anunciada pela própria obra que o homem faz ao exercer em ato as obras da vida.

1848. Apresenta a segunda razão ali: ***ao mesmo tempo, porém*** etc. Acerca disto, faz duas coisas.

Primeiro propõe a razão, dizendo que cada um estima o próprio bem, ora o bem do benfeitor consiste no seu ato, com o qual, a saber, concede os benefícios (pois é um ato de virtude), e por isso o benfeitor se deleita no beneficiado como naquele em que se encontra o seu bem; mas o que recebe o bem, isto é, o que recebe o benefício, não tem nenhum bem honesto no que opera, isto é, no benfeitor (pois não é ato de virtude receber benefícios de outrem), mas, se tem algum bem, este é um bem útil, que é menos deleitável e amável do que o bem honesto. E assim é patente que o benfeitor é menos amável ao beneficiado do que ao contrário.

1849. Segundo, ali: ***ora, o deleitável*** etc., prova de dois modos o que havia suposto.

Primeiro, porque o deleitável acerca do presente é o próprio ato ou operação, acerca do futuro é a esperança e acerca do que já foi feito ou passado é a memória; entre estas três coisas, a mais deleitável é o ato, e igualmente mais amável do que a esperança ou a memória. Ora, ao benfeitor permanece a honestidade da própria obra, porque o bem honesto não passa depressa, mas é duradouro, e assim se deleita naquele a quem fez o bem como no seu bem presente; mas a utilidade que o que padece recebeu passa facilmente, e assim o beneficiado se deleita no benfeitor segundo a memória do passado. Logo, é mais deleitável e amável ao benfeitor o bem honesto que tem no beneficiado do que ao beneficiado o bem útil que tem no benfeitor.

1850. Segundo, ali: ***e a memória*** etc., prova o mesmo, dizendo que a memória dos bens, isto é, dos honestos, que alguém fez no passado é deleitável, mas a memória dos bens úteis que alguém teve em algum momento ou não é de modo algum deleitável, por exemplo quando alguém se entristece com a perda deles, ou é menos deleitável do que a memória dos honestos, por exemplo quando algo deles permanece; mas quanto à expectativa das coisas futuras parece dar-se o contrário, a saber, que é mais deleitável esperar as coisas úteis do que esperar as honestas.

1851. Ora, a razão desta diversidade é que o bem desconhecido não deleita, mas somente o bem conhecido; ora, ninguém conhece as coisas honestas senão quem as tem, donde são conhecidas se são passadas, mas não se são apenas futuras; ao passo que os bens úteis são conhecidos tanto passados quanto futuros, mas o auxílio dos passados já se foi, ao passo que o auxílio que deles se espera no futuro deleita como certo remédio contra as necessidades futuras; donde o homem se deleita mais na esperança das coisas úteis do que na memória delas, ou também do que na esperança das honestas, mas na memória das honestas o homem se deleita mais do que na memória das úteis. Ora, o benfeitor tem no beneficiado a memória de um bem honesto, ao passo que o beneficiado tem no benfeitor a memória de um bem útil. Logo, o beneficiado é mais deleitável e amável ao benfeitor do que ao contrário.

1852. Apresenta a terceira razão ali: ***e o amar, com efeito*** etc. E diz que amar se assemelha ao fazer, pois pertence ao que ama querer e operar o bem àquele que ama, mas ser amado se assemelha ao padecer; ora, o que faz sobrepuja o que padece; e por isso, com razão, àqueles que sobrepujam no agir, a saber, aos benfeitores, aos artífices e aos poetas, cabe que amem e tenham aquilo que decorre do amor.

1853. Apresenta a quarta razão ali: ***ademais, porém*** etc. Pois aquelas coisas que são feitas com trabalho são mais estimadas por todos, assim como aqueles que possuem riquezas pelo próprio empenho e trabalho as amam mais do que aqueles que as recebem por sucessão dos pais ou por dádiva gratuita de alguém, donde os que assim recebem são mais liberais, como foi dito no livro quarto. Ora, que alguém receba um benefício de outrem é sem trabalho seu, mas que alguém faça o bem a outrem é laborioso, isto é, requer esforço e trabalho. Donde é razoável que os benfeitores amem mais os beneficiados do que ao contrário.

1854. E confirma esta razão pelo exemplo das mães, que amam os filhos mais do que os pais, tanto porque trabalham mais na geração deles, carregando-os e dando-os à luz, do que os pais, como também porque as mães podem saber melhor que sejam seus os filhos do que os pais. E isto também parece ser próprio dos benfeitores, a saber, que amem os beneficiados na medida em que trabalham por eles.

Lição 8: Dúvida acerca do Amor de Si

> *Pergunta-se, porém, se é preciso amar a si mesmo ao máximo ou a algum outro. [1855]*
>
> *Pois censuram aqueles que amam ao máximo a si mesmos e, como coisa torpe, chamam-nos amadores de si. [1856]*
>
> *E parece que o mau faz tudo por causa de si mesmo, e tanto mais quanto pior for; acusam-no, pois, como quem nada faz por si mesmo. Já o virtuoso age por causa do bem, e quanto melhor for, mais age por causa do bem e por amor do amigo, e negligencia o que é seu. [1857]*
>
> *Mas com estas razões as obras dissoam, o que não é sem razão. Pois dizem que é preciso amar ao máximo o amigo, e amigo ao máximo é aquele que quer o bem àquele a quem o quer ao máximo por amor dele, mesmo que ninguém venha a saber; ora, estas coisas existem ao máximo no próprio homem para consigo mesmo. E igualmente todas as demais coisas pelas quais se determina o amigo; pois foi dito que dele procedem todas as coisas amigáveis que se dirigem aos outros. [1858-1859]*
>
> *Mas também todos os provérbios estão de acordo, por exemplo este: Uma só alma, e Comuns são as coisas dos amigos, e A amizade é igualdade, e O joelho está próximo da canela. Pois todas estas coisas existem ao máximo para consigo mesmo; pois cada um é ao máximo amigo de si mesmo. E, portanto, deve-se amar ao máximo a si mesmo. [1860]*
>
> *Pergunta-se, porém, convenientemente, a qual das duas opiniões se deve seguir, tendo ambas credibilidade. [1861]*
>
> *Talvez, pois, seja preciso dividir tais argumentos e determinar em que medida e em que sentido cada um diz a verdade. Se, pois, tomarmos como cada um usa a expressão "amador de si", talvez se torne manifesto. [1862]*
>
> *Assim, os que o tomam por opróbrio chamam amadores de si àqueles que atribuem a si mesmos mais em dinheiro, em honras e em prazeres corporais; pois estas coisas a maioria deseja e por elas se esforça como pelos entes*

> *ótimos, razão pela qual são também objeto de disputa. Ora, os que abundam nestas coisas dão-se às concupiscências e, em geral, às paixões e à parte irracional da alma. E tais são a maioria, razão pela qual a denominação foi tomada da maioria, que é má. Assim, com justiça, é censurado o amador de si nesse sentido. [1863]*
>
> *Ora, não é obscuro que a maioria costuma chamar amadores de si os que atribuem a si mesmos tais coisas; pois, se alguém se esforça sempre por praticar as coisas justas mais do que todos, ou as temperantes, ou quaisquer outras das que são segundo as virtudes e, em geral, adquire sempre para si mesmo o bem, ninguém o chamará amador de si nem o vituperará. [1865]*

1855. ***Pergunta-se, porém*** etc. Depois que o Filósofo tratou da conservação e da dissolução da amizade e, de novo, das obras da amizade, aqui suscita algumas dúvidas acerca da amizade.

E primeiro por parte do que ama;

segundo por parte dos que são amados, ali: ***se, pois, os mais numerosos*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro resolve a dúvida sobre o amor do que ama para consigo mesmo;

segundo sobre o amor do que ama para com outrem, ali: ***pergunta-se, porém, também acerca do feliz*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas:

primeiro propõe a dúvida;

segundo mostra que ela é razoável, ali: ***pois censuram*** etc.;

terceiro resolve, ali: ***talvez, pois, tais*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a dúvida é se é preciso que alguém ame a si mesmo ao máximo ou a algum outro mais do que a si.

1856. Depois, quando diz: ***pois censuram*** etc., mostra que a dúvida é razoável.

E primeiro objeta por uma parte;

segundo pela outra, ali: *mas com estas razões* etc.;

terceiro conclui a duvidabilidade da questão, ali: *pergunta-se, porém* etc.

E acerca do primeiro faz duas coisas.

Acerca do primeiro, primeiro aduz o fato de que os homens censuram aqueles que amam ao máximo a si mesmos, e de que o serem alguns amadores de si é reputado como algo mau.

1857. Segundo, ali: ***e parece*** etc., aduz que o homem mau faz tudo por causa da sua utilidade e tanto mais observa isto quanto pior é, e quanto mais faz isto, mais é acusado pelos homens como quem nada faz fora de si mesmo, isto é, que seja por causa do bem dos outros, mas somente por causa do seu. Mas os homens virtuosos não agem apenas por causa de si mesmos, e antes agem por causa do bem honesto e por causa dos amigos, por causa dos quais muitas vezes negligenciam as suas próprias utilidades.

1858. Depois, quando diz: ***mas com estas razões*** etc., objeta pela parte contrária. E diz que das razões precedentes dissoam as obras, segundo as quais os homens se mostram amar ao máximo a si mesmos, e isto não sem razão.

Primeiro, porque, como os homens comumente dizem, é preciso que o homem ame ao máximo aquele que nos é ao máximo amigo; ora, aquele é ao máximo amigo de alguém que ao máximo lhe quer o bem por amor dele, ainda que nenhum outro o soubesse, coisas que existem ao máximo no homem para consigo mesmo (pois cada um quer ao máximo os bens para si); assim, pois, é patente que o homem deve amar ao máximo a si mesmo.

1859. Segundo, ali: ***e as demais coisas*** etc., aduz em favor desta parte o que foi dito. E diz que todas as demais coisas pelas quais se determina e se define quem é amigo existem ao máximo no homem para consigo mesmo; donde acima foi dito que todas as coisas amigáveis que se consideram em comparação aos outros procedem das coisas amigáveis que o homem experimenta para consigo mesmo.

1860. Em terceiro lugar, em ***mas também os provérbios*** etc., conduz ao mesmo ponto por meio de alguns provérbios. E diz que todos os provérbios que se dizem vulgarmente concordam nesta parte, a saber, que o homem ame a si mesmo ao máximo, como aquilo que se diz: que dois amigos são uma só alma, e que as coisas dos amigos são comuns, e que a amizade é uma certa igualdade, e que o amigo se relaciona com o amigo como o joelho com a canela, que têm máxima proximidade. Ora, por meio de tudo isso dá-se a entender que a amizade consiste em uma certa unidade, a qual pertence sobretudo a alguém em relação a si mesmo, e assim todos os provérbios mencionados verificam-se ao máximo de alguém em relação a si mesmo, e isso porque o homem é ao máximo amigo de si mesmo. E assim o homem deve amar a si mesmo ao máximo.

1861. Em seguida, quando diz: ***mas põe-se em dúvida*** etc., conclui a dubitabilidade da questão. E diz que convenientemente se põe em dúvida qual dessas razões mencionadas se deve seguir, uma vez que ambas têm algo de crível.

1862. Em seguida, quando diz: ***talvez, pois*** etc., resolve a dúvida proposta.

E primeiro determina o modo de resolver;

segundo, resolve, em: ***com efeito, para o opróbrio*** etc.

Diz, pois, primeiro que tais discursos que têm razões prováveis para uma e outra parte é preciso distinguir e determinar em que medida de uma e outra parte se diz algo de verdadeiro e em quê. E assim, se considerarmos de que modo alguém se diz amante de si segundo uma e outra parte das objeções, tornar-se-á manifesto aquilo que se busca.

1863. Em seguida, quando diz: ***com efeito, para o opróbrio*** etc., resolve a dúvida mencionada distinguindo.

E primeiro mostra de que modo se diz amante de si segundo aquilo pelo qual é censurado;

segundo, de que modo se diz segundo aquilo pelo qual é louvado, em: ***mas certamente parecerá*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, manifesta o propósito;

segundo, prova o que tinha dito, em: ***ora, uma vez que tais coisas*** etc.

Diz, pois, primeiro que aqueles que reputam ser motivo de opróbrio o amante de si chamam amantes de si àqueles que atribuem a si mesmos mais nos bens corporais, a saber, em riquezas e honras e nos deleites corporais, quais são os dos alimentos e dos prazeres venéreos; pois a multidão dos homens deseja bens dessa espécie e os homens atentam a eles como se fossem os melhores

1864. e, porque muitos buscam nessas coisas uma superabundância que nem todos podem ter ao mesmo tempo, segue-se que a respeito de bens dessa espécie surgem lutas e contendas. Ora, aqueles que abundam mais em tais coisas convertem essa abundância para satisfazer as concupiscências e, de modo geral, as demais paixões, e por consequência a parte irracional da alma, à qual pertencem as paixões, e assim aqueles que desejam tais bens amam a si mesmos segundo a parte irracional da alma, isto é, a sensitiva. Ora, a multidão dos homens é tal que segue mais o sentido do que o intelecto, e por isso a própria denominação de amante de si tomou-se daquilo que é depravado, o que convém a muitos. E assim é claro que o *philautos*, isto é, o amante de si mesmo, segundo essa acepção enquanto se encontra na maioria, é justamente censurado.

1865. Em seguida, quando diz: ***ora, uma vez que*** etc., prova o que tinha dito. E diz ser manifesto que muitos costumam chamar *philautoi*, isto é, amantes de si mesmos, àqueles que atribuem mais a si dos bens mencionados que pertencem à parte irracional, pois, se alguém quisesse superabundar nos bens da razão, que são as obras das virtudes, por exemplo, se quisesse entre os demais praticar ao máximo as obras da justiça ou da temperança ou quaisquer outras obras de virtude, de modo que sempre quisesse adquirir para si o bem honesto, ninguém da multidão mencionada o chamaria *philautos*, isto é, amante de si, ou, se algum sábio o chamasse *philautos*, não o diria em sua censura.

Lição 9: O Amor de Si do Homem Virtuoso

> *Mas certamente parecerá que tal homem é mais amante de si. Pois atribui a si mesmo as coisas ótimas e os máximos bens. [1866-1867]*
>
> *E favorece o que há de mais principal em si mesmo, e todas as coisas obedecem a isto. [1868]*
>
> *Ora, assim como a cidade parece ser sobretudo o que há de mais principal nela, e assim toda outra constituição, assim também o homem; e será amante de si ao máximo aquele que ama isto e a isto favorece. [1869]*
>
> *E diz-se continente e incontinente conforme retém o intelecto ou não, como sendo isto cada um. [1870]*
>
> *E as coisas que se fazem com a razão parecem ter sido feitas pelos próprios homens e voluntariamente, sobretudo. [1871]*
>
> *Que, portanto, cada um é isto, ou o é ao máximo, não é obscuro, e que o virtuoso ama isto ao máximo; por isso será amante de si ao máximo. Segundo a outra espécie do censurado, e diferindo tanto quanto o viver segundo a razão difere do viver segundo a paixão, e o desejar ou o bem absolutamente ou o que parece conveniente. [1872-1873]*
>
> *A respeito das boas ações, pois, todos os que se empenham de modo diferente recebem-nas e as louvam. [1874]*
>
> *Ora, esforçando-se todos para o bem e empenhando-se em fazer as coisas ótimas, também comumente haverá para todos aquilo de que se carece, e para cada um os máximos bens que lhe são próprios, se de fato a virtude é algo tal. [1875]*
>
> *Por isso, é preciso que o bom seja amante de si, pois ele mesmo será ajudado ao fazer o bem e ajudará os outros; mas o mau não deve sê-lo, pois prejudicará tanto a si mesmo quanto os próximos ao seguir as paixões depravadas. [1876]*

> *Para o mau, com efeito, dissoam as coisas que deve fazer e as que faz; <...> pois todo intelecto escolhe o ótimo para si mesmo, ao passo que o virtuoso obedece ao intelecto. [1877]*
>
> *Pois é verdade acerca do zeloso que faz muitas coisas por causa dos amigos, e as faz de modo eminente, ainda que seja preciso morrer; pois lançará fora tanto as riquezas quanto as honras e, em suma, os bens pelos quais se combate, procurando para si mesmo o bem. [1878]*
>
> *Pois preferirá deleitar-se intensamente por um breve tempo a fazê-lo por muito tempo de modo tranquilo, e viver bem um ano a viver muitos anos de qualquer modo, e uma só ação boa e grande a muitas e pequenas. Ora, isto talvez aconteça àqueles que morrem: escolhem para si mesmos um grande bem. [1879]*
>
> *E lançam fora as riquezas, para que os amigos recebam mais; pois ao amigo cabem as riquezas, mas a ele mesmo o bem; assim atribui a si mesmo o maior bem. [1881]*
>
> *E a respeito das honras e dos principados vale o mesmo modo; pois lançará todas essas coisas ao amigo, pois isso é para ele um bem e algo louvável. Convenientemente, pois, parece ser zeloso quem escolhe o bem em detrimento de tudo. [1882]*
>
> *Ora, acontece também que ceda as ações ao amigo. E é melhor tornar-se a causa da ação do amigo do que operar isso ele mesmo. Em todas as coisas louváveis, portanto, o zeloso parece atribuir mais do bem a si mesmo. [1883]*
>
> *Assim, pois, é preciso ser amante de si, como se disse, mas não como o são muitos. [1884]*

1866. ***Mas certamente parecerá que tal homem*** etc. Depois que o Filósofo mostrou de que modo alguém se diz amante de si segundo aquilo que é censurável, aqui mostra de que modo alguém se diz amante de si segundo aquilo que é louvável.

E quanto a isso faz duas coisas:

primeiro, mostra haver um certo modo pelo qual alguém é amante de si diverso do mencionado;

segundo, mostra que, segundo esse modo, ser amante de si é louvável, em: ***a respeito das boas ações, pois*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro, mostra que é amante de si aquele que atribui a si a abundância dos bens da razão;

segundo, mostra que o virtuoso é tal, em: *que, portanto* etc.;

terceiro, mostra que esse modo de amar a si mesmo é diferente do mencionado antes, em: ***segundo a outra espécie*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas.

Primeiro, propõe o que pretende. E diz que tal homem, a saber, o que se empenha por sobressair nas obras de virtude, parece ser mais *philautos*, isto é, amante de si, do que aquele que atribui a si a superabundância dos bens sensíveis.

1867. Segundo, em: ***pois atribui*** etc., prova o propósito com duas razões. A primeira delas é que alguém tanto mais ama a si mesmo quanto maiores bens atribui a si; ora, aquele que se empenha por sobressair nas obras de virtude atribui a si as coisas ótimas, que são os máximos bens, a saber, os bens honestos; logo, tal homem ama a si mesmo ao máximo.

1868. Põe a segunda razão em: ***e favorece*** etc. A saber, porque tal homem favorece com bens aquilo que há de mais principal nele mesmo, isto é, o intelecto, e faz com que todas as partes da alma obedeçam ao intelecto; ora, alguém tanto mais ama a si mesmo quanto mais ama aquilo que é mais principal nele; e assim é claro que aquele que quer sobressair nas obras de virtude ama a si mesmo ao máximo.

1869. Terceiro, em: ***ora, assim como*** etc., prova o que tinha suposto, a saber, que aquele que ama o que há de mais principal nele mesmo, isto é, o intelecto ou a razão, ama a si mesmo ao máximo.

E isso mostra com três razões.

A primeira delas é que a cidade parece ser sobretudo aquilo que há de mais principal nela, donde aquilo que nela fazem os governantes da cidade se diz ser feito por toda a cidade, e a mesma razão vale para toda outra coisa constituída de muitas partes; donde também o homem é sobretudo aquilo que é principal nele, a saber, a razão ou o intelecto; e assim aquele que ama o intelecto ou a razão e a favorece com bens parece ser *philautos*, isto é, amante de si, ao máximo.

1870. Põe a segunda razão em: ***e continente*** etc. Pois alguém se diz continente por assim dizer contendo-se, e incontinente por assim dizer não se contendo, e isso enquanto o homem retém o intelecto submetendo-se ao seu juízo por meio da continência, ou não o retém por meio da incontinência, como se cada homem fosse isto, isto é, o seu intelecto; e assim parece que verdadeiramente ama a si mesmo o homem que ama o intelecto.

1871. Põe a terceira razão em: ***e as coisas que se fazem parecem*** etc. E diz que aquelas coisas que os homens fazem pela razão parecem sobretudo ter sido feitas por eles mesmos e feitas voluntariamente, ao passo que as que o homem faz por concupiscência ou por ira parece não as ter feito ele mesmo por vontade própria, mas conduzido por um movimento estranho; e assim é claro que o homem é principalmente aquilo que é segundo o intelecto e a razão, donde ama a si mesmo ao máximo quando ama o intelecto e a razão.

1872. Em seguida, quando diz: ***que, portanto*** etc., mostra a quem convém ser amante de si segundo o modo mencionado. E diz ser manifesto pelo que foi dito que cada um é isto, a saber, o intelecto ou a razão, ou, porque algumas outras coisas concorrem para o ser do homem, pode-se dizer que o homem é sobretudo isto, a saber, o intelecto ou a razão, porque isso é o formal e o que completa a espécie humana; é também manifesto que o virtuoso ama isto ao máximo, a saber, o intelecto e a razão, porque o conserva totalmente e em todas as coisas lhe obedece; donde é manifesto que o virtuoso é ao máximo *philautos*, isto é, amante de si.

1873. Em seguida, quando diz: ***segundo outra espécie*** etc., mostra que este modo de amar a si mesmo difere em espécie do anteriormente mencionado. E diz que o virtuoso é amante de si mesmo segundo outra espécie de amor a si diferente daquela que é reprovada, como se disse acima,

e aponta duas diferenças,

das quais uma está da parte da ação: pois o virtuoso ama a si mesmo enquanto vive segundo a razão, mas aquele que é censurado vive segundo a paixão (pois segue as paixões da alma irracional, como se disse acima);

a outra diferença, porém, está da parte do fim: pois o virtuoso ama a si mesmo enquanto deseja para si aquilo que é absolutamente bom, ao passo que aquele que é censurado ama a si mesmo enquanto deseja para si aquilo que aparece como bem útil, quando, no entanto, é nocivo.

1874. Em seguida, quando diz: ***quanto às boas ações*** etc., mostra que amar a si mesmo deste segundo modo é louvável.

E primeiro mostra a proposição;

segundo, exclui daquele que ama a si mesmo do segundo modo aquilo pelo qual o amante de si é censurado, ali: ***pois é verdadeiro o que se diz do virtuoso*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz três coisas.

Primeiro, mostra que aquele que ama a si mesmo segundo a razão é digno de louvor. Pois tal pessoa, como se disse, se empenha em sobreexcelir nas obras das virtudes; ora, é manifesto que todos aceitam e louvam aqueles que se empenham nas boas ações de modo diferente dos outros, isto é, mais abundantemente que os outros; e assim é evidente que aquele que ama a si mesmo segundo a virtude é louvável.

1875. Segundo, ali: ***ora, para todos*** etc., mostra que ele é também útil tanto a si mesmo quanto aos outros. Pois se disse que aquele que ama a si mesmo segundo a virtude se empenha em agir bem de modo sobreexcelente. Ora, se todos se esforçassem pelo bem, de tal modo que cada um procurasse superar o outro em bondade agindo do melhor modo, seguir-se-ia que todos teriam em comum aquilo de que necessitam, porque um socorreria o outro e se tornariam próprios de cada um aqueles que são os maiores dos bens, isto é, as virtudes.

1876. Terceiro, ali: ***portanto o bem*** etc., infere dois corolários do que foi dito.

O primeiro dos quais é que convém que o bom ame a si mesmo, porque, agindo bem, ajudará tanto a si quanto aos outros; mas não convém que o mau ame a si mesmo, porque, seguindo paixões depravadas, prejudicará tanto a si mesmo, privando-se das virtudes, quanto aos próximos, privando-os dos bens sensíveis.

1877. Segundo, expõe ali: ***portanto, para o mau*** etc. Diz que no homem mau são contrárias as coisas que faz e as que convém que ele faça; pois age contra o intelecto e a razão, ora, todo intelecto escolhe aquilo que é o melhor para si mesmo, e assim o mau não faz as coisas que convém que ele faça, mas isto compete ao virtuoso, que em tudo obedece ao intelecto.

1878. Em seguida, quando diz: ***pois é verdadeiro o que se diz do virtuoso*** etc., exclui daquele que ama a si segundo a virtude aquilo que acima foi posto como acusação contra o amante de si mesmo, a saber, que nada faz por outrem.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, propõe aquilo que pretende;

segundo, manifesta a proposição, ali: *pois por pouco tempo* etc.;

terceiro, concluindo em epílogo, conclui a verdade da questão, ali: ***assim, pois*** etc.

Diz, pois, primeiro que é verdadeiro o que se diz do virtuoso, que fará muitas coisas por causa dos amigos e primariamente, isto é, sobretudo entre todos os outros, e, mesmo que seja preciso morrer, não abandonará o amigo; já as riquezas e as honras e todos os bens exteriores em torno dos quais os homens lutam, como que os lançará fora e os desprezará por causa do amigo, e por meio de tudo isto procura para si mesmo o bem, a saber, o honesto, que é mais eminente, donde também nisto ama mais a si mesmo, por procurar para si um bem maior.

1879. Em seguida, quando diz: ***pois por pouco tempo*** etc., manifesta o que havia dito.

E primeiro quanto à morte que o virtuoso suporta pelo amigo;

segundo, quanto ao fato de que por causa do amigo despreza os bens exteriores, ali: ***e as riquezas*** etc.;

terceiro, quanto às ações virtuosas que às vezes o virtuoso concede ao amigo, ali: ***acontece, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que por isso, morrendo pelo amigo, procura para si mesmo o bem, porque prefere deleitar-se muito por pouco tempo numa grande obra de virtude a deleitar-se por muito tempo tranquilamente, isto é, medianamente, em obras medíocres de virtude,

1880. e preferirá viver bem de modo excelente por um ano a viver medianamente por muitos anos, e, do mesmo modo, também preferirá uma só ação boa e grande a muitas boas e pequenas. Ora, isto acontece àqueles que morrem por causa da virtude, porque, embora vivam menos, contudo numa só ação, pela qual se expõem pelo amigo, fazem um bem maior do que em muitas

outras ações, e assim, ao se exporem à morte pelos amigos, agindo virtuosamente escolhem um grande bem para si mesmos. E nisto é manifesto que amam a si mesmos ao máximo.

1881. Em seguida, quando diz: ***e as riquezas*** etc., manifesta o mesmo quanto ao desprezo dos bens exteriores.

E primeiro quanto à riqueza. E diz que os virtuosos, por causa dos amigos, lançam fora, isto é, desprezam ou dispersam, as riquezas, de tal modo que seus amigos recebam mais em riquezas, e também nisto amam mais a si mesmos segundo a verdade; pois enquanto alguém concede riqueza ao amigo e adquire para si mesmo o bem honesto, é manifesto que atribui a si mesmo o bem maior, e assim ama mais a si mesmo.

1882. Segundo, ali: ***e quanto às honras*** etc., mostra o mesmo acerca das honras e dignidades. E diz que do mesmo modo se comporta acerca das honras e dos principados: pois todas estas coisas o virtuoso facilmente cederá ao amigo, porque isto mesmo é um certo bem, isto é, obra de virtude e louvável. E assim é evidente que o virtuoso age convenientemente em vez de todos, isto é, em lugar de todos os bens exteriores, escolhendo o bem da virtude, que é o máximo, e assim amará ao máximo a si mesmo.

1883. Em seguida, quando diz: ***acontece, porém*** etc., mostra o mesmo quanto às próprias ações da virtude. E diz que às vezes acontece que o virtuoso conceda também ações virtuosas ao seu amigo: por exemplo, se houver alguma obra de virtude a ser feita por ele ou por outro, concede que seja feita pelo amigo, para que este com isto aproveite e seja louvado. E, contudo, também nisto toma para si aquilo que é melhor, pois é melhor e mais virtuoso que ele seja causa de o seu amigo fazer tais coisas do que se ele próprio o fizesse, sobretudo permanecendo-lhe a oportunidade de fazer outras vezes tais coisas ou maiores. Assim, pois, é evidente que o virtuoso atribui a si mesmo mais do bem quanto a todas as coisas louváveis e assim ama ao máximo a si mesmo.

1884. Por último, concluindo em epílogo, conclui que é preciso ser amante de si assim, como se disse do virtuoso, e não como muitos homens, isto é, os que não são virtuosos, amam a si mesmos.

Lição 10: Uma Dúvida sobre a Necessidade de Amigos do Homem Feliz

> *Duvida-se, porém, também acerca do feliz, se necessitará de amigos ou não. [1885]*
>
> *Pois dizem que os bem-aventurados e autossuficientes de nada necessitam de amigos. Com efeito, os bens já lhes existem, logo, sendo autossuficientes, de nada necessitam; ora, o amigo, sendo um outro eu mesmo, proporciona aquilo que por si mesmo não se pode. [1886]*
>
> *Donde: Quando a sorte favorece bem, que necessidade há de amigos? [1887]*
>
> *Ora, parece inconveniente que, atribuindo-se ao feliz todos os bens, não se lhe atribuam os amigos, que parecem ser o maior dos bens exteriores. [1888]*
>
> *E se é mais próprio do amigo fazer o bem do que recebê-lo, e é próprio do bom e da virtude fazer o bem, e é melhor fazer o bem aos amigos do que aos estranhos, então o virtuoso necessitará de amigos a quem beneficiar. [1889]*
>
> *Por isso também se pergunta se nas boas fortunas há mais necessidade de amigos do que nos infortúnios, uma vez que também o infortunado, estando necessitado, precisa dos que hão de beneficiá-lo, e os bem-afortunados precisam daqueles a quem farão o bem. [1890]*
>
> *Ora, é inconveniente talvez também isto: tornar o bem-aventurado solitário. Pois ninguém escolheria por si só ter todos os bens; com efeito, o homem é político e naturalmente apto a viver em comum. E isto vale, portanto, também para o feliz; pois ele tem os bens que são por natureza. Ora, é manifesto que é melhor conviver com amigos e com aqueles que são virtuosos do que com estranhos e com quaisquer pessoas. É preciso, pois, ao feliz, amigos. [1891]*
>
> *Que dizem, portanto, os primeiros, e em que sentido dizem a verdade? Ou será que, como muitos, julgam que os amigos são úteis? De tais amigos, pois, o bem-aventurado não necessitará, porque os bens já lhe existem. Nem tampouco*

> *daqueles que se escolhem por causa do agradável, ou senão em pequena medida; pois, sendo a sua vida agradável, de nenhum deleite acrescentado de fora necessita. Ora, não necessitando de tais amigos, parece não necessitar de amigos. [1892]*
>
> *Isto, porém, talvez não seja verdadeiro. Pois no princípio se disse que a felicidade é uma certa operação, e a operação, é manifesto, ocorre e não existe como uma certa posse. Ora, se ser feliz está no viver e no operar, e a operação do bom é virtuosa e deleitável por si mesma, como se disse no princípio, e é também próprio das coisas deleitáveis. Ora, podemos contemplar melhor os próximos do que a nós mesmos, e as ações deles do que as próprias, e assim as ações dos amigos virtuosos são deleitáveis aos bons, pois ambas têm aquilo que por natureza é deleitável. O bem-aventurado, pois, necessitará de tais amigos, uma vez que escolhe contemplar ações virtuosas e próprias, e tais são as ações do amigo bom. [1894]*
>
> *Julgam, porém, que o feliz deve viver deleitavelmente. Ora, para o solitário a vida é difícil, pois não é fácil operar continuamente por si mesmo, mas com outros e em relação aos outros é fácil. Será, portanto, a operação mais contínua, sendo deleitável por si mesma, o que convém que exista em torno do bem-aventurado; pois o virtuoso, enquanto virtuoso, alegra-se com as ações que são segundo a virtude, e entristece-se com aquelas que provêm da malícia, assim como o músico se deleita com as boas melodias e se entristece com as más. [1897]*
>
> *Resultará, porém, também um certo exercício de virtude do conviver com os bons, como também diz Teógnis. [1899]*

1885. ***Duvida-se, porém, também acerca do feliz*** etc. Depois que o Filósofo resolveu a questão que se levantava da parte do amante em relação a si mesmo, aqui resolve a dúvida que se levanta da parte do amante em relação a outrem.

E primeiro propõe a dúvida;

segundo, mostra que a dúvida é razoável, ali: ***pois dizem que de nada*** etc.;

terceiro, resolve-a, ali: ***que dizem, portanto*** etc.

Diz, pois, primeiro que há dúvida acerca do feliz, se necessita de amigos ou não.

1886. Em seguida, quando diz: ***pois dizem que de nada*** etc., mostra que a dúvida é razoável, objetando a ambas as partes.

E primeiro objeta à parte negativa;

segundo, à parte afirmativa, ali: ***ora, parece*** etc.

Quanto ao primeiro, ele objeta de dois modos.

Primeiro, com efeito, por meio de uma razão. Pois alguns dizem que os felizes, sendo por si mesmos autossuficientes, não necessitam de amigos. De fato, tendo todos os bens à sua disposição e possuindo por si mesmos a suficiência dos bens, não parecem necessitar de nenhuma outra coisa; ora, o amigo parece ser necessário porque, sendo outro eu mesmo, proporciona aquilo que o homem não pode ter por si próprio; e assim parece que o feliz, ou o bem-aventurado, não necessita de amigos.

1887. Em segundo lugar, em: ***donde: quando o gênio*** etc., aduz para o mesmo fim um certo provérbio que se dizia no tempo dos gentios, a saber, que quando o gênio dá algum bem, não há necessidade de amigos. Pois os gentios, e sobretudo os platônicos, sustentavam que esta era a ordem da providência: que as coisas humanas fossem governadas pela divina providência por meio dos gênios; diziam, contudo, que alguns dos gênios eram bons e outros maus. É, portanto, o sentido do provérbio que, quando pela divina providência sobrevêm ao homem bens, como parece acontecer aos felizes, o homem não necessita do auxílio humano dos amigos.

1888. Depois, quando diz: ***parece, porém*** etc., objeta em favor da parte contrária com três razões.

Pois parece ser inconveniente que todos os bens exteriores sejam dados ao feliz e que os amigos não lhe sejam dados, sendo, no entanto, o amigo algo máximo entre os bens exteriores.

1889. Estabelece a segunda razão em: ***e se, aos amigos*** etc. E a respeito disto faz duas coisas.

Primeiro, estabelece a razão. Pois, como se disse acima, pertence mais ao amigo fazer o bem do que recebê-lo; ora, é próprio da virtude fazer o bem; e a felicidade consiste na operação da virtude, como se disse no primeiro livro, e assim é necessário que o feliz seja virtuoso e, por consequência, que faça o bem; ora, é melhor que o homem faça o bem aos amigos do que aos estranhos, mantidas iguais as demais circunstâncias, porque isso o homem faz com mais deleite e mais prontidão; logo, o feliz, sendo virtuoso, necessita de amigos a quem faça o bem.

1890. Em segundo lugar, em: ***por isso também se pergunta*** etc., conclui das premissas uma certa dúvida, a saber, se o homem necessita mais de amigos na boa fortuna do que nos infortúnios; pois em uma e outra fortuna parece o homem necessitar de amigos, pois o infortunado necessita de amigos que lhe façam o bem, mas o bem-afortunado necessita de amigos a quem ele próprio faça o bem. Esta dúvida, porém, ele prosseguirá adiante.

1891. Estabelece a terceira razão em: ***é inconveniente, porém*** etc. E diz que parece ser inconveniente que o bem-aventurado seja solitário. Pois isto é contra a comum escolha de todos: com efeito, ninguém escolheria viver sempre segundo si mesmo, isto é, sozinho, ainda que tivesse todos os demais bens, porque o homem é naturalmente um animal político e apto por natureza a conviver com os outros. Portanto, visto que o feliz tem aquilo que é naturalmente bom para o homem, convém que tenha aqueles com quem conviver. Ora, é manifesto que é melhor conviver com amigos e virtuosos do que com estranhos e quaisquer pessoas. Assim, pois, é manifesto que o

feliz necessita de amigos.

1892. Depois, quando diz: ***que dizem, então*** etc., resolve a sobredita dúvida.

E, primeiro, mostra como dizem a verdade aqueles que negam que o feliz necessite de amigos;

segundo, como dizem o falso, em: ***isto, porém, não é*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, tendo-se provado que o feliz necessita de amigos, é preciso considerar o que dizem os primeiros, que negam que o feliz necessite de amigos, e em que medida dizem a verdade.

1893. A respeito disto deve-se considerar que muitos julgam serem amigos aqueles que lhes são úteis na obtenção dos bens exteriores, os únicos que os homens comuns conhecem; de tais amigos, portanto, não necessita o bem-aventurado, porque lhe basta a si mesmo nos bens que possui. Semelhantemente, também não necessita de amigos por causa do deleitável, senão em pouco, isto é, enquanto no convívio humano é preciso às vezes usar de divertimentos para o descanso, como se disse no quarto livro; pois a vida do feliz, sendo deleitável em si mesma, como se disse no primeiro livro, não necessita de deleite acrescentado por causa do qual lhe sejam necessários os amigos. E, como não necessita de tais amigos, isto é, dos úteis e dos deleitáveis, parece não necessitar de amigos.

1894. Depois, quando diz: ***isto, porém, talvez não seja verdadeiro*** etc., mostra que não é de todo verdadeiro o que dizem.

E, primeiro, mostra isto com certas razões morais;

segundo, por meio de uma razão mais natural, em: ***aos que consideram mais naturalmente*** etc.

Quanto ao primeiro, estabelece três razões,

dizendo primeiro que não é verdadeiro o que se disse, a saber, que, se o feliz não necessita de amigos úteis e deleitáveis, por isso não necessite de amigos; pois há certos amigos por causa da virtude, dos quais ele necessita. A primeira razão disto é que, como se disse no primeiro livro, a felicidade é uma certa operação,

1895. ora, é manifesto que a operação consiste em vir a ser e não é algo que exista ao modo das coisas permanentes, como se fosse alguma posse que, uma vez possuída, tornasse o homem feliz de tal maneira que não fosse necessário que operasse algo. Mas ser feliz consiste em viver e operar continuamente; é preciso, porém, que a operação do homem bom seja boa e deleitável em si mesma, porque é boa por si, como se disse no primeiro livro; ora, a operação boa está, entre os deleitáveis, como o deleitável próprio do virtuoso (pois não seria virtuoso aquele que não se deleitasse na operação da virtude, como se disse no primeiro livro);

1896. requer-se, portanto, para a felicidade que o feliz se deleite na obra da virtude. Ora, não podemos deleitar-nos senão naquilo que conhecemos; mas podemos contemplar mais os próximos

do que a nós mesmos e as ações deles do que as nossas, porque o juízo de cada um falha mais nas próprias coisas por causa da afeição privada que tem para consigo mesmo; assim, pois, é claro que aos homens bons são deleitáveis as ações daqueles que são bons e amigos, nos quais se encontram ambas as coisas que são por natureza deleitáveis, a saber, o bom e o amado. Assim, pois, o bem-aventurado necessitará de tais amigos, isto é, virtuosos, enquanto busca considerar as boas ações apropriadas a si, quais são as ações do homem bom que é amigo: pois, como o amigo do homem é quase outro ele mesmo, as ações do amigo são para ele quase próprias.

1897. Estabelece a segunda razão em: ***julgam, porém*** etc. Diz que comumente se julga que o feliz deve viver deleitavelmente; pois o deleite é uma das coisas que se requerem para a felicidade, como se disse no primeiro livro. Ora, aquele que vive solitário padece uma vida difícil, isto é, penosa; pois é preciso que se interrompa o seu deleite, que segue a operação, porquanto não é fácil que o homem opere continuamente segundo si mesmo, isto é, existindo solitário; mas isto é fácil se existir com outros, pois se dá uma certa alternância de operações enquanto mutuamente fazem boas ações uns aos outros, e assim se continua o deleite.

1898. Se, portanto, o homem convive com amigos, a sua operação, que é deleitável em si mesma, isto é, a virtuosa, será mais contínua, e isto deve existir a respeito do bem-aventurado, a saber, que continuamente se deleite nas obras da virtude; pois o virtuoso, enquanto tal, se alegra nas ações virtuosas, quer feitas por si, quer por outros, e se entristece nas obras contrárias que procedem da malícia de alguém, assim como o músico se deleita nas boas melodias e se ofende nas más.

1899. Estabelece a terceira razão em: ***far-se-á, porém*** etc. E diz que, do fato de o virtuoso conviver amigavelmente com os homens bons, se fará a áskesis, isto é, a associação na virtude, como disse Teógnis, certo poeta. E tal sociedade é oportuna a qualquer virtuoso, assim como também as demais obras humanas se realizam melhor em sociedade.

Lição 11: Por que o Homem Feliz Precisa de Amigos

> *Aos que consideram, porém, mais naturalmente, parece que o amigo virtuoso é por natureza escolhível para o virtuoso. [1900]*
>
> *Pois, como se disse, o naturalmente bom é bom e deleitável em si mesmo para o virtuoso. [1901]*
>
> *Ora, o viver define-se nos animais pela potência do sentido, e nos homens pelo sentido ou pelo intelecto. Mas a potência reduz-se à operação; e o principal está na operação. Parece, pois, que o viver é principalmente sentir ou entender. [1902]*
>
> *Ora, o viver está entre as coisas que são boas e deleitáveis em si mesmas, pois é algo determinado; e o que é determinado pertence à natureza do bem. Ora, o naturalmente bom também é epieikes. Por isso, parece a todos ser deleitável. [1903]*
>
> *Não se deve, porém, tomar a vida má e corrompida, nem a que está nas tristezas; pois tal vida é indeterminada, assim como as coisas que lhe são inerentes. Nas coisas que se dirão acerca da tristeza, isto ficará mais manifesto. [1906]*
>
> *Se, porém, o próprio viver é bom e deleitável (e parece sê-lo também pelo fato de que todos o desejam), sê-lo-á sobretudo para os virtuosos e bem-aventurados; pois para estes a vida é mais escolhível, e destes a vida é a mais bem-aventurada. [1907]*
>
> *Ora, quem vê sente que vê, e quem ouve, que ouve, e quem caminha, que caminha, e semelhantemente nas outras coisas há algo que sente que operamos. Ora, sentimos que sentimos e entendemos que entendemos; e isto, que sentimos ou entendemos, é que somos; pois ser era sentir ou entender. Ora, sentir que se vive está entre as coisas deleitáveis em si mesmas; pois a vida é por natureza um bem, e sentir o bem existente em si mesmo é deleitável. E o viver é escolhível, e sobretudo para os bons, porque o ser é bom para eles e deleitável; pois, sentindo simultaneamente aquilo que é bom em si mesmo, deleitam-se. [1908]*

> *Ora, como o virtuoso se comporta para consigo mesmo, assim também para com o amigo, pois o amigo é outro ele mesmo; portanto, assim como o próprio ser é escolhível para cada um, assim também o do amigo, ou quase. Ora, o ser era escolhível por causa de sentir a si mesmo como sendo bom, e tal sentir é deleitável em si mesmo. É preciso, portanto, sentir simultaneamente também que o amigo existe; e isto se dará, sem dúvida, no conviver e comunicar-se por palavras e pela mente; pois assim, com efeito, se dirá que há um conviver entre os homens, e não como entre os animais, o pastar no mesmo lugar. Se, portanto, para o bem-aventurado o ser é escolhível em si mesmo, sendo por natureza bom e deleitável, e se o do próximo, que é do amigo, é semelhante, então também o amigo estará entre as coisas escolhíveis. [1909]*
>
> *Ora, aquilo que é escolhível para ele, isto deve existir para ele, ou de outro modo será necessitado. Haverá, portanto, necessidade, para quem há de ser feliz, de amigos virtuosos. [1912]*

1900. ***Aos que consideram, porém, mais naturalmente*** etc. Depois que o Filósofo apresentou certas razões morais das quais se mostra que o feliz necessita de amigos, agora mostra o mesmo por meio de uma razão mais natural.

E, primeiro, mostra que é escolhível para o feliz ter um amigo;

segundo, conclui, além disso, que o feliz necessita de amigo, em: ***ora, aquilo que é escolhível para ele*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, propõe o que pretende. E diz que, se alguém quiser considerar por meio de uma razão mais natural, aparecerá manifestamente que, para o virtuoso e feliz, o amigo virtuoso é naturalmente escolhível, ainda mais do que os outros bens exteriores.

1901. Em segundo lugar, em: ***pois por natureza*** etc., prova o proposto.

E, primeiro, mostra o que é naturalmente escolhível e deleitável para o virtuoso a respeito de si mesmo;

segundo, mostra o que lhe é escolhível e deleitável a respeito do amigo, em: ***ora, como para consigo mesmo*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra que ao virtuoso é naturalmente escolhível ser e viver;

segundo, mostra que lhe é deleitável e escolhível sentir isto, em: ***ora, quem vê que vê*** etc.

A respeito do primeiro, estabelece tal razão: tudo o que é naturalmente bom é para o virtuoso bom e deleitável em si mesmo, como fica claro naquelas coisas que se disseram acima no sétimo livro; mas o ser e o viver é naturalmente bom e deleitável para os viventes; logo, o ser e o viver é bom e deleitável para o virtuoso.

1902. A premissa maior é por si clara no texto. Estabelece a menor em: ***ora, o viver*** etc. A respeito da qual faz três coisas.

Pois, primeiro, manifesta em que consiste o viver. E diz que em todos os animais comumente se define o viver segundo a potência do sentido; nos homens, porém, define-se segundo a potência do sentido, quanto àquilo que tem em comum com os demais animais, ou segundo a potência do intelecto, quanto àquilo que lhe é próprio. Ora, toda potência reduz-se à operação como à própria perfeição; donde aquilo que é principal consiste na operação e não na potência nua, pois o ato é mais poderoso do que a potência, como se prova no nono livro da Metafísica. E disto fica claro que principalmente o viver do animal ou do homem é sentir ou entender; pois quem dorme, porque não sente nem entende em ato, não vive perfeitamente, mas tem a metade da vida, como se disse no primeiro livro.

1903. Em segundo lugar, em: ***ora, o viver*** etc., mostra que o viver é naturalmente bom e deleitável. E diz que o próprio viver está entre o número daquelas coisas que são boas e deleitáveis por si, e prova isto pelo fato de ser determinado; ora, aquilo que é determinado pertence à natureza do bem.

1904. Para evidência disto deve-se considerar que a potência, quanto é de si, é indeterminada, porque se comporta em relação a muitas coisas, mas determina-se pelo ato, como fica claro na matéria e na forma; ora, a potência sem ato é potência com privação, a qual faz a noção de mal, assim como a perfeição que se dá pelo ato faz a noção de bem; e por isso, assim como algo, quando é indeterminado, é mau, assim o determinado, enquanto tal, é bom;

1905. Ora, o viver é determinado, sobretudo na medida em que consiste principalmente na operação, como foi dito; por isso é evidente que o viver é naturalmente bom. Mas aquilo que é naturalmente bom é também bom para o virtuoso, como foi dito, pois o virtuoso é a medida no gênero humano, como foi dito. E por isso, porque o viver é naturalmente bom, vemos que é deleitável para todos.

1906. Em seguida, quando diz: ***não é preciso, porém*** etc., remove uma dúvida, dizendo que, naquilo que foi dito, isto é, que o viver é naturalmente bom e deleitável, não se deve tomar a vida má, ou seja, viciosa e corrompida, isto é, que se afasta da ordem da natureza, nem tampouco a vida que está nas tristezas; pois tal vida não é naturalmente boa, porque é indeterminada, isto é, carente da devida perfeição, assim como o são também as coisas que existem em torno dela. Pois, uma vez que cada coisa é determinada por aquilo que nela existe, se isso for indeterminado também ela será indeterminada; por exemplo, se a doença é indeterminada, também o corpo doente será indeterminado; e assim a vida que está com a malícia ou a tristeza é indeterminada e má, assim como a própria malícia e corrupção ou tristeza. E isto ficará mais manifesto no que se segue, isto é, nas questões consequentes, nas quais se tratará da tristeza.

1907. Em seguida, quando diz: ***se, porém, o próprio viver*** etc., infere a conclusão da razão precedente. E diz que, se o próprio viver é naturalmente bom e deleitável (o que se manifesta não só pela razão precedente, mas também por isto, que todos o desejam), seguir-se-á que aos sumamente virtuosos e bem-aventurados o viver é bom e deleitável; pois, uma vez que a vida destes é a mais perfeita e a mais bem-aventurada, por isso deve ser por eles mais escolhida.

1908. Em seguida, quando diz: ***ora, aquele que vê*** etc., mostra que sentir-se viver é digno de ser escolhido e deleitável para o virtuoso. Pois aquele que vê que vê sente a sua visão, e do mesmo modo se dá com aquele que ouve que ouve; e semelhantemente acontece nas outras coisas, que alguém sente que opera. Ora, nisto, que sentimos que sentimos e entendemos que entendemos, sentimos e entendemos que somos: pois foi dito acima que o ser e o viver do homem consistem principalmente em sentir ou entender. Mas o fato de alguém sentir que vive está entre aquelas coisas que são deleitáveis por si mesmas, porque, como foi provado acima, o viver é naturalmente bom; e o fato de alguém sentir que o bem está em si mesmo é deleitável. E assim é evidente que, sendo o viver digno de ser escolhido e sumamente bom para os bons, para os quais o ser é bom e deleitável, também o perceber que sentem e entendem lhes é deleitável, porque, juntamente com isso, sentem aquilo que lhes é por si mesmo bom, a saber, o ser e o viver, e nisso se deleitam.

1909. Em seguida, quando diz: ***ora, como para consigo mesmo*** etc., mostra a partir do que precede o que é para o virtuoso e feliz digno de ser escolhido e deleitável em relação ao amigo. E diz que o virtuoso se comporta em relação ao amigo assim como para consigo mesmo, porque o amigo é de certo modo um outro ele mesmo; assim, portanto, como para cada virtuoso é digno de ser escolhido e deleitável que ele mesmo seja, assim lhe é digno de ser escolhido e deleitável que o amigo seja; e se não igualmente, ao menos de modo próximo; pois maior é a unidade natural que alguém tem consigo mesmo do que a unidade de afeto que se tem em relação ao amigo. Ora, foi dito acima que ao virtuoso é digno de ser escolhido e deleitável o seu ser e viver por causa disto, que ele sente que o seu ser e viver é bom; e tal sentido é deleitável por si mesmo, aquele pelo qual alguém sente que o bem lhe está presente. Assim, portanto, como alguém se deleita no seu ser e viver ao senti-lo, assim, para que se deleite no amigo, é preciso que sinta ao mesmo tempo que ele é,

1910. o que sucede, com efeito, convivendo com ele segundo a comunicação de palavras e de considerações da mente; pois deste modo se diz que os homens propriamente convivem entre si, isto é, segundo a vida que é própria do homem, e não segundo o fato de se alimentarem juntos, como acontece com os animais.

1911. Assim, portanto, a partir de tudo o que precede, conclui aquilo que se propusera, dizendo que, se para o bem-aventurado é por si mesmo digno de ser escolhido o seu ser, enquanto é naturalmente bom e deleitável; visto que o ser e a vida do amigo estão, quanto ao afeto dele, próximos da própria vida, segue-se que também o amigo é digno de ser escolhido pelo virtuoso e feliz.

1912. Em seguida, quando diz: ***ora, aquilo que é*** etc., mostra ainda que ao feliz são necessários os amigos. Pois aquilo que é para o feliz digno de ser escolhido é preciso que lhe esteja presente, de outro modo permanecerá na indigência, o que é contra a noção de felicidade, que requer suficiência. Requer-se, portanto, que aquele que está no estado de felicidade tenha necessidade de

amigos virtuosos. Ora, fala aqui da felicidade tal como pode ser nesta vida, como foi dito no primeiro livro.

Lição 12: Limitação do Número de Amigos

> *Deve-se, então, fazer o maior número possível de amigos, ou, assim como parece ter sido prudentemente dito acerca da peregrinação: Que eu não seja chamado nem muito peregrino nem não peregrino, também na amizade convirá não ser sem amigo nem, por outro lado, ser amigo de muitos por superabundância? [1913]*
>
> *Para aqueles, com efeito, que são para a oportunidade e de modo geral, parecerá convir o que foi dito; pois retribuir a muitos é laborioso e a vida não é suficiente a alguém para fazer isso. Mais amigos, na verdade, do que os que bastam para a própria vida, são demasiadamente distrativos e impeditivos do bem viver. Portanto, não há necessidade deles. [1914]*
>
> *Mas também para aqueles que são para o deleite, bastam poucos, assim como o tempero no alimento. [1916]*
>
> *Ora, quanto aos virtuosos, deve-se ter maior número, ou há certa medida também da multidão de amigos, assim como da cidade? Pois nem de dez homens se faz uma cidade, nem de dez miríades já é uma cidade. Ora, o quanto talvez não seja algo único, mas todo o intermediário determinado entre certos limites. [1917]*
>
> *E dos amigos, certamente, há também certa multidão determinada. E talvez sejam tantos quantos aqueles com os quais alguém poderá conviver; pois isto parecia ser mais próprio da amizade. Que não seja possível conviver com muitos e distribuir-se a si mesmo, não é obscuro. [1918]*
>
> *Além disso, é preciso também que aqueles sejam amigos uns dos outros, se todos devem passar o tempo juntos; ora, isto é trabalhoso de existir entre muitos. [1919]*
>
> *Ora, torna-se difícil também alegrar-se e condoer-se familiarmente com muitos, pois é verossímil que coincida ao mesmo tempo deleitar-se com este e entristecer-se com aquele. [1920]*

> *Talvez, portanto, seja bom não procurar ser sumamente amigo de muitos, mas de tantos quantos bastam para o conviver; pois nem parecerá possível ser amigo muito íntimo de muitos (por isso tampouco amar a muitos). Pois a amizade quer ser certa superabundância, e isto se dirige a um só e, na verdade, a muito poucos. [1921]*
>
> *Assim, porém, parece dar-se também nas coisas; pois não se fazem muitos amigos segundo a amizade de camaradagem. Diz-se que cantam em dois. Ora, os que amam a muitos e a todos tratam com familiaridade não parecem ser amigos de ninguém, exceto de modo político, aos quais também chamam obsequiosos. [1922]*
>
> *De modo político, portanto, é possível ser amigo de muitos e não sendo obsequioso, mas sendo verdadeiramente honesto. Por causa da virtude, porém, e por si mesmos, não é possível a muitos; e é amável encontrar mesmo poucos tais amigos. [1924]*

1913. ***Deve-se, então, fazer o maior número possível de amigos*** etc. Depois que o Filósofo tratou de certas dúvidas acerca da amizade da parte dos que amam, aqui trata das dúvidas da parte daqueles que são amados.

Ora, coloca a este respeito três dúvidas,

das quais a primeira é sobre o número de amigos;

a segunda, sobre a necessidade deles, ali: *ora, se nas boas fortunas* etc.;

a terceira, sobre o convívio deles, ali: ***deve-se, então, assim como*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas.

Primeiro propõe a dúvida, a saber, se alguém deve fazer para si o maior número possível de amigos ou não, mas como parece ter sido prudentemente dito acerca da peregrinação no provérbio de alguém que diz: *que eu não seja chamado muito peregrino, nem não peregrino*, isto é, que não se diga de mim que eu percorro demasiadamente diversas terras inutilmente, nem tampouco que nunca saio de casa por causa da peregrinação, assim também convém que seja acerca da amizade, a saber, que alguém não seja amigo de ninguém nem tampouco seja amigo de muitos por superabundância.

1914. Segundo, ali: ***para aqueles, portanto*** etc., resolve a mencionada questão.

E primeiro quanto à amizade do útil. E diz que aquilo que foi dito acerca de evitar a multidão supérflua de amigos parece convir totalmente aos amigos que são para a oportunidade, isto é, para a utilidade, porque, se o homem tem muitos amigos tais, dos quais recebe favores, é preciso também que, inversamente, preste favores a muitos, e isto é muito laborioso, de modo que não

basta o tempo da vida aos que querem fazer isso.

1915. Se, portanto, houver mais amigos úteis do que são necessários à própria vida, distraem demasiadamente o homem e o impedem da boa vida, que consiste na operação da virtude, porque, enquanto o homem se ocupa em excesso dos negócios dos outros, segue-se que não pode ter o devido cuidado de si mesmo. E assim é evidente que não há necessidade de o homem ter muitíssimos amigos úteis.

1916. Segundo, mostra o mesmo na amizade do deleitável. E diz que também para o deleite bastam poucos amigos. Pois o deleite exterior, que é proporcionado por tais amigos, é buscado na vida humana como o tempero no alimento, o qual, ainda que seja pouco, basta; por isso também poucos amigos bastam ao homem para o deleite, para que com eles se recreie por algum tempo.

1917. Terceiro, ali: ***ora, quanto aos virtuosos*** etc., resolve a questão quanto aos amigos segundo a virtude.

E primeiro mostra o proposto por meio de uma razão;

segundo, por meio da experiência, ali: ***assim, porém, parece dar-se*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas.

Primeiro retoma a questão. E diz que resta considerar se alguém deve fazer para si amigos virtuosos em maior número, de modo que quanto mais tiver melhor seja, ou se é preciso aplicar certa medida acerca da multidão de amigos, como se vê a respeito da multidão da cidade, que nem consta de apenas dez homens e, se consta de dez miríades, isto é, cem mil (pois miríade é o mesmo que dez mil), já pela multidão não será cidade, mas certa região. Mas quão grande multidão é necessária para a cidade não está determinado segundo algo único, porque a cidade pode ser maior e menor, mas podem tomar-se dois extremos entre os quais tudo o que é intermediário pode ser determinado como conveniente à multidão da cidade.

1918. Segundo, ali: ***e dos amigos*** etc., resolve a questão dizendo que também não é preciso que haja uma multidão imensa de amigos, mas deve haver certa multidão determinada deles.

E prova isto por três razões.

A primeira das quais é que os amigos podem ser tantos quantos aqueles com os quais, contudo, o homem pode conviver; pois isto, entre as demais coisas, parece ser mais próprio da amizade, isto é, conveniente à amizade que é segundo a virtude. Ora, é manifesto que não é possível que o homem conviva com uma multidão imoderada de homens e que de certo modo se distribua entre muitos. E assim é evidente que não podem ser muitos os amigos segundo a virtude.

1919. A segunda razão coloca ali: ***além disso*** etc. Pois é manifesto que os amigos devem conviver uns com os outros e, assim, se alguém tem muitos amigos, é preciso que também todos aqueles sejam amigos uns dos outros, pois de outro modo não podem passar o tempo juntos e, por consequência, tampouco conviver com o amigo; ora, isto é difícil de se conservar entre muitos, a saber, que sejam amigos uns dos outros; e assim não parece possível que um só homem tenha

muitos amigos.

1920. A terceira razão coloca ali: ***ora, é difícil*** etc. Pois foi dito acima que o amigo se alegra com o amigo; ora, é difícil que alguém familiarmente se alegre e se condoa com muitos, pois é verossímil que coincida ao mesmo tempo que seja preciso deleitar-se com um e entristecer-se com outro, o que é impossível; e assim não é possível ter muitos amigos.

1921. Terceiro, ali: ***talvez, portanto, seja bom*** etc., conclui o proposto a partir do que foi dito: a saber, que não é bom que o homem procure tornar-se sumamente amigo de muitos, mas de tantos quantos podem bastar para o convívio: porque também isto não parece ser possível, que o homem seja muito amigo de muitos (por isso também, segundo o amor libidinoso, um só homem não ama muitas mulheres com amor intenso). Por isso a amizade perfeita consiste em certa superabundância de amor, que não pode observar-se senão em relação a um só ou a muito poucos; pois sempre aquilo que é abundante compete a poucos, porque não pode acontecer em muitos que se chegue à suma perfeição, por causa dos múltiplos defeitos e impedimentos.

1922. Em seguida, quando diz: ***assim, porém, parece*** etc., mostra o proposto por meio da experiência. Pois assim vemos acontecer nas coisas, que um só tem amizade em relação a poucos. Pois não se encontram muitos amigos de um só segundo a amizade de camaradagem, isto é, de companheiros ou de criados juntos. O que prova por certo provérbio pelo qual se diz que alguns cantam em dois;

1923. pois é costume, na maior parte das vezes, que os jovens avancem socialmente de dois em dois cantando. Mas os que amam a muitos, isto é, os amantes de muitos, que a todos tratam com familiaridade, não parecem ser verdadeiramente amigos de ninguém, porque com ninguém convivem por muito tempo, mas de passagem se comportam familiarmente com cada um; contudo, tais são chamados amigos de modo político, isto é, segundo o que é costume nas cidades, nas quais a amizade se julga por tais aplausos e familiaridades. Ora, a estes que assim são amigos de muitos os homens chamam obsequiosos, o que redunda no vício da superabundância no deleitar, como foi dito acima no quarto livro.

1924. Em seguida, quando diz: ***de modo político, portanto*** etc., mostra segundo qual amizade se diz que alguns são amigos de muitos. E diz que isto acontece segundo a amizade política, não só do modo pelo qual alguém obsequioso é amigo de muitos, mas também isto pode competir a alguém verdadeiramente virtuoso; pois foi dito acima que a amizade política parece ser o mesmo que a concórdia, e o virtuoso concorda com muitos naquilo que pertence à vida política. Não acontece, contudo, que o virtuoso tenha amizade com muitos por causa da virtude, de modo que os ame por si mesmos e não só pelo útil ou deleitável; antes, pelo contrário, deve ser muito amável e caro ao homem se puder encontrar poucos tais amigos, a saber, por causa da virtude e por si mesmos.

Lição 13: Amigos Necessários tanto na Prosperidade quanto na Adversidade

> *Ora, é nas boas fortunas que há mais necessidade de amigos, ou nos infortúnios? Pois em ambos são requeridos; com efeito, os infortunados necessitam de auxílio, e os afortunados de conviventes e daqueles a quem beneficiar; pois querem operar o bem. [1925]*
>
> *É certamente mais necessário nos infortúnios; por isso aqui há necessidade de amigos úteis. Mas é melhor nas boas fortunas; por isso também procuram os honestos, pois é mais digno de escolha beneficiar a estes e conversar com eles. [1926]*
>
> *Pois é deleitável também a própria presença dos amigos, tanto nas boas fortunas quanto nos infortúnios. [1927-1928]*
>
> *Pois os que estão tristes são aliviados pelos amigos que se condoem. Por isso, ainda que alguém duvide se, por assim dizer, assumem o peso do sofrimento. Ou, não sendo isso o caso, a presença deles, sendo deleitável, e a consciência de que se condoem tornam menor a tristeza. Se, portanto, por causa disto ou por causa de alguma outra coisa são aliviados, deixe-se de lado; parece, contudo, acontecer o que foi dito. [1929]*
>
> *Ora, a presença deles parece ser algo misto. Pois o próprio ver os amigos é deleitável, e de outro modo também para o infortunado, e torna-se certo auxílio para não se entristecer; pois o amigo é consolador tanto pela visão quanto pela palavra, se for hábil: pois conhece o caráter e aquilo em que se deleita e se entristece. Mas sentir que ele se entristece nos próprios infortúnios é triste; pois todos fogem de ser causa de tristeza para os amigos. [1933]*

> *Por isso os homens de índole viril naturalmente receiam que seus amigos se entristeçam por causa deles e, a não ser que sejam excessivamente insensíveis à dor, não suportam a tristeza que a sua própria tristeza causa aos amigos; e de modo algum lhes agrada ter companheiros de pranto, porque eles mesmos não são dados a lamentar-se. As mulheres, porém, e os homens de tal índole, alegram-se em ter outros angustiados junto com eles e amam como amigos os que se condoem deles. Mas é preciso imitar em tudo o melhor, isto é, o de índole viril. [1934]*
>
> *Nas boas venturas, porém, a presença dos amigos proporciona tanto uma convivência deleitável quanto a consciência de que eles se deleitam com os nossos bens. [1936]*
>
> *Por isso parecerá que se deve chamar prontamente os amigos para as boas venturas, pois é preciso que o bom seja benfazejo; mas, para os infortúnios, com relutância, pois é preciso transmitir o mínimo possível dos males, donde aquele dito: Basta que eu esteja em desventura. E deve-se convocá-los sobretudo quando, com pouca perturbação sua, possam ajudar muito a quem os chama. [1937]*
>
> *Ir, porém, ao contrário, talvez convenha. Aos que estão em desventura, ir mesmo sem ser chamado e prontamente, pois é próprio do amigo fazer o bem, e sobretudo àqueles que estão em necessidade e não julgam digno pedir; pois isso é melhor e mais deleitável para ambos. Às boas venturas, porém, ir prontamente para cooperar, pois também para isso há necessidade de amigos. Mas, para receber um benefício, deve-se ir sem pressa, pois não é bom mostrar-se pronto a ser ajudado. Contudo, talvez se deva evitar a opinião de que se é desagradável por ser incômodo, pois às vezes isso acontece. Assim, a presença dos amigos parece, em todas as circunstâncias, digna de ser escolhida. [1940]*

1925. ***Se, porém, nas boas*** etc. Depois que o Filósofo resolveu a dúvida sobre o número dos amigos, aqui propõe uma dúvida sobre a necessidade deles.

E a respeito disso faz três coisas:

primeiro, propõe a dúvida;

segundo, resolve-a, ali: ***é mais necessário*** etc.;

terceiro, prova algo que havia suposto, ali: ***pois também a presença*** etc.

Diz, portanto, primeiro, que se pode duvidar se o homem tem mais necessidade de amigos nas boas venturas ou nos infortúnios. É manifesto, com efeito, que em ambas as fortunas os amigos são requeridos; pois nos infortúnios o homem tem necessidade de amigos que lhe tragam auxílio contra as adversidades, ao passo que nas boas venturas os homens têm necessidade de amigos

com quem conviver e a quem fazer o bem; pois, se são virtuosos, querem agir bem.

1926. Em seguida, quando diz: ***é mais necessário*** etc., apresenta a solução da questão, concluindo do que foi dito que ter amigos é mais necessário ao homem nos infortúnios, nos quais ele carece do auxílio que se dá por meio dos amigos, como foi dito; e por isso, em tal estado, o homem tem necessidade de amigos úteis que lhe tragam auxílio. Mas, nas boas venturas, é melhor, isto é, mais honesto, ter amigos; e por isso, nesse estado, os homens buscam amigos virtuosos, porque é mais digno de escolha fazer o bem a tais pessoas e conviver com elas.

1927. Em seguida, quando diz: ***pois também a presença*** etc., prova o que havia suposto, a saber, que há necessidade de amigos em ambas as fortunas.

E primeiro propõe o que pretende. E diz que a própria presença dos amigos é deleitável tanto nas boas venturas quanto nos infortúnios.

1928. Segundo, ali: ***pois são aliviados*** etc., prova o proposto.

E primeiro quanto aos infortúnios;

segundo, quanto às boas venturas, ali: ***nas boas venturas*** etc.;

terceiro, infere um corolário do que foi dito.

A respeito do primeiro faz três coisas.

Primeiro, manifesta o proposto. E diz que os homens que estão na tristeza sentem um certo alívio pela presença dos amigos que se condoem deles.

1929. Segundo, ali: ***por isso*** etc., investiga qual seja a causa disso que foi dito. E apresenta duas causas, com a dúvida sobre qual delas seja a mais forte.

A primeira delas se toma do exemplo dos que carregam algum peso pesado, dos quais um é aliviado pela companhia do outro que toma consigo aquele fardo; e semelhantemente parece que um dos amigos suporta melhor o fardo da tristeza se o outro carrega consigo o mesmo fardo de tristeza.

1930. Mas essa semelhança não parece convir quanto à própria tristeza: pois o outro não toma para si parte da mesma tristeza numérica que alguém padece, de modo que por isso a tristeza do primeiro seja diminuída; pode, contudo, convir quanto à causa da tristeza: por exemplo, se alguém se entristece pelo dano que sofreu, enquanto o amigo assume parte do dano, diminui-se o dano do primeiro e, por consequência, a tristeza.

1931. A segunda causa é melhor e compete quanto à própria tristeza: pois é manifesto que qualquer deleite superveniente diminui a tristeza; ora, o amigo presente e que se condoi produz deleite de dois modos,

de um modo, porque a própria presença do amigo é deleitável,

de outro modo, porque, ao perceber que ele se condoi de si, deleita-se em sua amizade; e assim a sua tristeza é diminuída.

1932. E porque isso está fora do propósito principal, acrescenta que, por ora, deve-se deixar de investigar se, por causa do que foi dito ou por causa de algo mais, os homens entristecidos são aliviados pela presença dos amigos que se condoem deles; manifestamente, porém, aparece acontecer isso que foi dito.

1933. Terceiro, ali: ***parece, porém*** etc., mostra que a presença do amigo que se condoi tem uma certa tristeza mesclada.

E primeiro mostra o proposto;

segundo, infere um corolário do que foi dito, ali: ***por isso os homens de índole viril*** etc.

Diz, portanto, primeiro, que a presença dos amigos que se condoem parece ter uma certa mistura de deleitável e de tristonho. Pois a própria visão dos amigos é deleitável, tanto por outra razão comum quanto especialmente para o homem em desventura, que é ajudado pelo amigo a não se entristecer, na medida em que o amigo consola o seu amigo, tanto pela visão quanto também pela palavra, se for epidéxio, isto é, apto a consolar: pois um amigo conhece o modo de ser do outro e aquilo em que o seu amigo se deleita e se entristece, e assim pode aplicar-lhe o remédio conveniente contra a tristeza. Desse modo, portanto, a presença do amigo que se condoi é deleitável, mas, por outro lado, é tristonha, na medida em que o homem sente que o seu amigo se entristece em seus infortúnios; pois todo homem bem disposto foge, quanto pode, de ser causa de tristeza aos seus amigos.

1934. Em seguida, quando diz: ***por isso os homens de índole viril*** etc., conclui do que foi dito que os homens de ânimo viril naturalmente receiam e evitam que os seus amigos se entristeçam por causa deles (pois é da natureza da amizade que o amigo queira fazer o bem ao amigo, e não ser-lhe causa de algum mal), e de modo algum os homens viris suportam que os seus amigos se entristeçam por causa deles, a não ser que sobreexceda o auxílio que lhes é prestado pelos amigos, em relação à tristeza dos amigos, para não se entristecerem; pois suportam que a sua tristeza seja aliviada por uma pequena tristeza dos amigos, e, universalmente, aos homens viris não agrada ter companheiros de pranto, porque os próprios homens viris não são dados a chorar.

1935. Há, porém, alguns homens de índole afeminada que se deleitam em ter alguns angustiados junto consigo e amam como amigos os que se condoem deles. Mas, nessa diversidade de homens, é preciso imitar em tudo os melhores, isto é, os viris.

1936. Em seguida, quando diz: ***nas boas venturas, porém*** etc., mostra a segunda parte do proposto, a saber, que a presença dos amigos nas boas venturas é louvável.

E diz que, nas boas venturas, a presença dos amigos tem dois deleites:

primeiro, a convivência com os amigos, porque é deleitável conviver com os amigos;

segundo, o fato de o homem perceber que os seus amigos se deleitam com os seus próprios bens, pois cada um busca ser para os seus amigos causa de deleite.

1937. Em seguida, quando diz: ***por isso parecerá*** etc., infere um corolário do que foi dito, que contém em si alguns ensinamentos morais.

E primeiro quanto aos que convocam os amigos;

segundo, quanto aos que espontaneamente se dirigem aos amigos, ali: ***ir, porém, ao contrário*** etc.

A respeito do primeiro, apresenta três ensinamentos morais.

Primeiro, concluindo do que foi dito que, porque é deleitável que o homem perceba os amigos deleitarem-se com os seus próprios bens, é preciso que o homem chame prontamente os amigos às suas boas venturas, para com eles as comunicar; pois é preciso que o bom homem faça o bem ao amigo.

1938. O segundo ensinamento é que o homem chame o amigo aos seus infortúnios tardiamente e com certa relutância; pois o homem deve transmitir ao amigo o mínimo possível dos seus males, e a isso reduz o provérbio de alguém que dizia: ***basta que eu esteja em desventura***, como se dissesse: *é suficiente que eu padeça o infortúnio, não é preciso que também os meus amigos o padeçam*.

1939. O terceiro ensinamento é que os amigos devem ser chamados aos infortúnios sobretudo quando, com pouca perturbação sua, podem prestar ao amigo grande ajuda.

1940. Em seguida, quando diz: ***ir, porém, ao contrário*** etc., apresenta três ensinamentos da parte dos que vão espontaneamente aos amigos.

O primeiro deles é que aos amigos que estão em infortúnios é preciso que alguém vá prontamente, mesmo sem ser chamado, porque é próprio do amigo fazer o bem aos amigos, e sobretudo àqueles que estão em necessidade e que não julgam digno, isto é, que não consideram digno pedir isso ao amigo; pois assim, ao prestar-se auxílio a quem não o pede, para ambos, a saber, para o que presta e para o que recebe, o resultado é melhor, isto é, mais honesto, porque tanto aquele que dá realiza maior obra de virtude quanto também aquele que recebe: pois aquele que dá parece dar mais espontaneamente, e aquele que recebe age virtuosamente ao não querer sobrecarregar o amigo; e é também mais deleitável para ambos, porque ao que recebe se poupa da vergonha que se padece ao pedir ao amigo, e o que dá se deleita mais, por assim dizer, ao realizar a obra de virtude por si mesmo, sem ser provocado.

1941. O segundo ensinamento é que, para as boas venturas do amigo, o homem deve oferecer-se prontamente a cooperar com ele quando for necessário, porque para isso o homem precisa de amigos, a saber, para que cooperem com ele.

1942. O terceiro ensinamento é que, para que o homem seja bem tratado por um amigo bem-aventurado, deve dirigir-se a ele com calma, isto é, sem pressa, e não facilmente; pois não é bom

que o homem se mostre pronto a receber ajuda do amigo. Mas o homem deve receiar e evitar a opinião de desagrado, isto é, que não incorra nessa fama de não ser agradável ao amigo por ser incômodo, isto é, por se tornar oneroso ao amigo; o que é manifesto que às vezes acontece: pois, quando alguns demasiadamente se intrometem em receber benefícios, tornam-se onerosos e desagradáveis aos seus amigos. Ou, segundo outra lição, o homem deve receiar, isto é, evitar, a opinião de deleite em demorar-se, isto é, que o seu amigo não julgue a respeito dele que se deleita em demorar-se junto dele por causa dos benefícios.

1943. Por fim, do que foi dito conclui que a presença dos amigos, em todas as circunstâncias, parece ser digna de escolha.

Lição 14: O Prazer dos Amigos em Conviver

> *Acaso, então, assim como nos que amam ver a pessoa mais querida é o que há de mais deleitável, e preferem esse sentido aos outros, porque por ele sobretudo o amor existe e se produz, assim também para os amigos conviver é o que há de mais digno de escolha? [1944]*
>
> *Pois a amizade é uma comunicação. [1946]*
>
> *E tal como cada um se comporta em relação a si mesmo, assim também em relação ao amigo; ora, o sentir que existe é para si algo desejável, e do mesmo modo o é a respeito do amigo. Mas essa operação se realiza no conviver. Por isso, com razão desejam isto. [1947]*
>
> *E aquilo que às vezes é para cada um o seu ser, ou por causa do qual escolhem viver, nisso querem conversar com os amigos. Por isso, uns bebem juntos, outros jogam juntos aos dados, outros ainda se exercitam juntos e caçam juntos e filosofam juntos, permanecendo cada um naquilo que mais ama entre as coisas da vida. Pois, querendo conviver com os amigos, fazem estas coisas e comunicam com aqueles com quem julgam conviver. [1948]*
>
> *Torna-se, pois, má a amizade dos maus. Pois comunicam em coisas más, sendo instáveis, e tornam-se maus, assemelhando-se uns aos outros. [1950]*
>
> *Mas a dos que são virtuosos é virtuosa, aumentada pelos colóquios. E parece que se tornam também melhores ao operar e ao amar-se mutuamente; pois recebem uns dos outros aquilo em que se comprazem, donde: Coisas boas, com efeito, dos bons. Sobre a amizade, pois, seja dito até aqui; a seguir, porém, cumprirá tratar da deleitação. [1951]*

1944. ***Se, pois, tal como*** etc. Tratadas as questões sobre a multidão e a necessidade dos amigos, indaga aqui sobre o convívio deles.

E acerca disto faz três coisas;

primeiro propõe a questão;

segundo manifesta a verdade, ali: ***pois a comunicação*** etc.;

terceiro infere um corolário do que foi dito, ali: ***torna-se, pois*** etc.

A primeira questão funda-se, pois, numa certa semelhança da amizade com o amor libidinoso, no qual, com efeito, vemos que para os que amam é sumamente desejável ver aquelas que amam e escolhem mais este sentido, a saber, a visão, do que os outros sentidos exteriores, porque, como acima se disse, é pela visão que sobretudo começa a nascer a paixão do amor e é segundo este sentido que se conserva; pois tal amor é provocado principalmente pela beleza que a visão percebe.

1945. É, pois, a questão o que seja proporcional à visão na amizade, isto é, se o próprio conviver, de modo que, assim como os que amam se deleitam sumamente na mútua contemplação, assim os amigos se deleitem sumamente no mútuo convívio. Segundo outra versão do texto, porém, isto não é introduzido a modo de questão, mas a modo de conclusão; e essa versão diz assim: ***já, pois, tal como*** etc.; e isto pode concluir-se daquilo que acima se provou, que a presença dos amigos é deleitável em todas as circunstâncias.

1946. Depois, quando diz: ***pois a comunicação*** etc., manifesta a verdade da premissa, seja da questão, seja da conclusão, por tríplice razão.

A primeira delas é que a amizade consiste na comunicação, como fica claro daquilo que se disse no oitavo livro; ora, os homens comunicam-se sumamente a si mesmos uns aos outros no convívio; donde o conviver parece ser o que há de mais próprio e deleitável na amizade.

1947. Apresenta a segunda razão ali: ***e tal como em relação a si mesmo*** etc. Pois, assim como o homem se comporta em relação a si mesmo, assim se comporta em relação ao amigo, como fica claro do que acima se disse; ora, em relação a si mesmo comporta-se de tal modo que lhe é desejável e deleitável sentir que ele mesmo existe; logo, isto também lhe é deleitável a respeito do amigo. Mas isto se realiza no conviver, porque, pelas mútuas operações que veem, sentem que existem um para o outro. Convenientemente, portanto, os amigos desejam conviver uns com os outros.

1948. Apresenta a terceira razão ali: ***e aquilo que às vezes é*** etc. A qual se toma da experiência. Pois vemos que os homens querem conversar com seus amigos segundo a ação em que principalmente se deleitam, a qual reputam ser o seu ser e por causa da qual escolhem o seu viver, ordenando a isto, por assim dizer, toda a sua vida.

1949. E daí vem que alguns querem beber juntamente com os amigos. Outros, porém, jogar juntos aos dados, outros ainda exercitar-se juntos, por exemplo em torneios, lutas e outras coisas deste gênero, ou também caçar juntos ou filosofar juntos, de modo que cada um quer permanecer com os amigos naquela ação que ama mais que tudo nesta vida. Pois, como que querendo conviver com os amigos, realizam ações deste gênero nas quais sumamente se deleitam e nas quais reputam consistir toda a sua vida, e em tais ações comunicam com os amigos, cuja comunicação julgam ser o conviver. E assim fica claro que o conviver é o que há de mais desejável na amizade.

1950. Depois, quando diz: ***torna-se, pois, dos maus*** etc., conclui das premissas

primeiro, quanto aos maus, que a amizade deles é má. Pois deleitam-se sumamente nas obras más e nelas comunicam uns com os outros e, sendo instáveis, avançam sempre de mal a pior, porque um se torna mau ao receber a semelhança da malícia do outro.

1951. Segundo, ali: ***mas a dos que*** etc., conclui quanto aos bons que a amizade dos virtuosos é boa e sempre se acrescenta na virtude com bons colóquios. E os próprios amigos tornam-se melhores no fato de operarem juntos e se amarem mutuamente; pois um recebe do outro o exemplo da obra virtuosa, na qual se compraz, donde se diz no provérbio que o homem recebe coisas boas dos bons.

1952. Finalmente, a modo de epílogo, conclui que sobre a amizade já se disse o suficiente e que, por consequência, se deve tratar da deleitação. E assim termina a doutrina do nono livro.