

ARISTÓTELES

ÉTICA

A NICÔMACO

A R I S T Ó T E L E S

ÉTICA A NICÔMACO



*Tradução integral em português
a partir da versão inglesa de D. P. Chase*

Tradução e notas

PAULO CESAR

Introdução e posfácio

ANDERSON ABREU

B A I X E L I V R O S

2026

F I C H A T É C N I C A

TÍTULO	Ética a Nicômaco
TÍTULO ORIGINAL	Ἠθικὰ Νικομάχεια (Ēthiká Nikomácheia)
AUTOR	Aristóteles
ESCRITA EM	Século IV a.C. (c. 350–330 a.C.)
TEXTO-BASE	Versão inglesa de D. P. Chase (1847)
TRADUÇÃO E NOTAS	Paulo Cesar
INTRODUÇÃO E POSFÁCIO	Anderson Abreu
PÚBLICO	Leitores gerais, estudantes de filosofia, direito, psicologia e teologia
EDIÇÃO	Baixe Livros, 2026

S O B R E E S T A E D I Ç Ã O

Tradução integral da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, escrita no século IV antes de Cristo. A obra completa está aqui — os dez livros, todos os capítulos, sem cortes e sem resumos —, em português atual, feita a partir da versão inglesa clássica de D. P. Chase (1847) e cotejada com o vocabulário técnico consagrado em nossa língua.

Os títulos dos capítulos são desta edição: o original divide-se em livros e capítulos apenas numerados. Os termos que fizeram história — *felicidade, virtude, hábito, justa medida, prudência, incontinência, magnanimidade, amizade, contemplação* — foram mantidos e explicados na primeira ocorrência e nas notas.

A introdução prepara a leitura; o posfácio, que só deve ser lido depois do livro, mostra o que São Tomás de Aquino fez com esta ética e onde a escada aristotélica para no penúltimo degrau. As Notas do tradutor esclarecem o texto-base, os termos gregos, os blocos capitais (o voluntário, a justiça, a prudência, a amizade, a contemplação) e as sombras de época.

L I C E N Ç A D E U S O

Disponibilização gratuita e integral por meio da plataforma Baixe Livros. Caso deseje compartilhá-lo fora deste ambiente, é necessário obter a devida permissão. Além disso, a licença gratuita concedida para este material poderá ser alterada futuramente a critério do tradutor.

Reforçamos o compromisso com a ética e a valorização do trabalho dos autores, tradutores e editores, oferecendo acesso responsável à leitura.

Baixe outros livros gratuitamente em baixelivros.com.br

S U M Á R I O

Introdução — o livro da vida boa

A pergunta que ninguém consegue não responder
O que o leitor encontrará
O aviso na porta
O Filósofo e o seu maior leitor
Esta edição

Livro I

Capítulo 1 — Todo agir visa a um bem
Capítulo 2 — A felicidade, nome em que todos concordam
Capítulo 3 — As vidas: o prazer, a honra, a contemplação
Capítulo 4 — O bem supremo é final e autossuficiente
Capítulo 5 — A função própria do homem
Capítulo 6 — A definição confirmada pelas opiniões
Capítulo 7 — Como se alcança a felicidade
Capítulo 8 — Sólon: "olhar o fim"
Capítulo 9 — Os mortos e as fortunas dos vivos
Capítulo 10 — A felicidade não se louva: chama-se bendita
Capítulo 11 — A alma e as duas famílias de virtudes

Livro II

Capítulo 1 — A virtude moral nasce do hábito
Capítulo 2 — O saber aqui é para agir
Capítulo 3 — Uma objeção: como praticar sem ter?
Capítulo 4 — O gênero da virtude: um estado da alma
Capítulo 5 — A justa medida
Capítulo 6 — A definição da virtude
Capítulo 7 — O quadro das virtudes
Capítulo 8 — As oposições entre os extremos e o meio
Capítulo 9 — Como acertar o meio

Livro III

- Capítulo 1 — O voluntário e o forçado
- Capítulo 2 — A ignorância
- Capítulo 3 — Definição do voluntário
- Capítulo 4 — A escolha
- Capítulo 5 — A deliberação
- Capítulo 6 — A vontade e o seu objeto
- Capítulo 7 — A virtude e o vício estão em nosso poder
- Capítulo 8 — Recapitulação: hábitos e ações
- Capítulo 9 — A coragem: o seu objeto
- Capítulo 10 — O corajoso, o temerário, o covarde
- Capítulo 11 — As cinco coragens impróprias
- Capítulo 12 — A coragem e a dor
- Capítulo 13 — A temperança
- Capítulo 14 — Devassidão e covardia; o desejo e a criança

Livro IV

- Capítulo 1 — A liberalidade
- Capítulo 2 — O pródigo e o mesquinho
- Capítulo 3 — A magnificência
- Capítulo 4 — A magnanimidade
- Capítulo 5 — O pusilânime e o presunçoso
- Capítulo 6 — A ambição da honra
- Capítulo 7 — A mansidão
- Capítulo 8 — A amabilidade no convívio
- Capítulo 9 — A veracidade
- Capítulo 10 — O espírito no divertimento
- Capítulo 11 — O pudor

Livro V

- Capítulo 1 — A justiça: primeiras distinções
- Capítulo 2 — A justiça total: a virtude para com o outro
- Capítulo 3 — A justiça particular
- Capítulo 4 — As duas espécies da justiça particular
- Capítulo 5 — A justiça distributiva

- Capítulo 6 — A justiça corretiva
- Capítulo 7 — A reciprocidade e a troca
- Capítulo 8 — A justiça como medida
- Capítulo 9 — O justo político; o natural e o legal
- Capítulo 10 — O voluntário no justo e no injusto
- Capítulo 11 — Pode alguém sofrer injustiça de bom grado?
- Capítulo 12 — Quem comete a injustiça: o distribuidor ou o recebedor?
- Capítulo 13 — Ser justo não é fácil
- Capítulo 14 — A equidade
- Capítulo 15 — Ninguém comete injustiça contra si mesmo

Livro VI

- Capítulo 1 — O que é a reta razão?
- Capítulo 2 — As duas partes racionais; verdade e ação
- Capítulo 3 — A ciência
- Capítulo 4 — A arte
- Capítulo 5 — A prudência
- Capítulo 6 — O intelecto
- Capítulo 7 — A sabedoria
- Capítulo 8 — A prudência e a política
- Capítulo 9 — A boa deliberação
- Capítulo 10 — A inteligência dos casos
- Capítulo 11 — Todas convergem para o particular
- Capítulo 12 — Para que servem a sabedoria e a prudência?

Livro VII

- Capítulo 1 — Vício, incontinência, bestialidade
- Capítulo 2 — A dúvida socrática
- Capítulo 3 — Em que sentido o incontinente "sabe"
- Capítulo 4 — A matéria da incontinência
- Capítulo 5 — A bestialidade
- Capítulo 6 — A incontinência na ira é menos vergonhosa
- Capítulo 7 — Moleza e resistência; as duas incontinências
- Capítulo 8 — Firmeza e teimosia

- Capítulo 9 — O continente e o temperante
- Capítulo 10 — O prazer: as opiniões e a resposta
- Capítulo 11 — Os prazeres do corpo

Livro VIII

- Capítulo 1 — Por que ninguém escolheria viver sem amigos
- Capítulo 2 — As dúvidas
- Capítulo 3 — O amável: bom, agradável, útil
- Capítulo 4 — As três espécies de amizade
- Capítulo 5 — A amizade perfeita
- Capítulo 6 — Amizade em estado e em ato
- Capítulo 7 — A amizade dos bons, medida das outras
- Capítulo 8 — Amizade entre desiguais; amar e ser amado
- Capítulo 9 — Amizade, justiça e comunidade
- Capítulo 10 — As três formas de governo e os seus desvios
- Capítulo 11 — A amizade em cada regime
- Capítulo 12 — As amizades do parentesco
- Capítulo 13 — As queixas nas amizades de iguais
- Capítulo 14 — As queixas nas amizades de desiguais

Livro IX

- Capítulo 1 — A régua das trocas entre amigos
- Capítulo 2 — Os conflitos de deveres
- Capítulo 3 — Desfazer amizades?
- Capítulo 4 — A amizade nasce do amor de si
- Capítulo 5 — A benevolência
- Capítulo 6 — A concórdia
- Capítulo 7 — Por que os benfeitores amam mais
- Capítulo 8 — O verdadeiro amor de si
- Capítulo 9 — Precisa o feliz de amigos?
- Capítulo 10 — Quantos amigos?
- Capítulo 11 — Amigos na fortuna e na desgraça
- Capítulo 12 — O convívio, obra da amizade

Livro X

- Capítulo 1 — O prazer, de novo
- Capítulo 2 — Eudoxo e Platão
- Capítulo 3 — O prazer é um todo, não um movimento
- Capítulo 4 — O prazer aperfeiçoa a atividade
- Capítulo 5 — A felicidade não está no divertimento
- Capítulo 6 — A felicidade perfeita: a contemplação
- Capítulo 7 — O sábio, o mais amado dos deuses
- Capítulo 8 — Da ética à legislação: a passagem à Política

Posfácio — para ler depois do livro

- O que o leitor acabou de ler
- O que Tomás de Aquino fez com ele
- A escada que para no penúltimo degrau
- O degrau de baixo: a lei
- O uso do livro

Notas do tradutor

1. O texto-base
2. Os títulos dos capítulos
3. "Ética a Nicômaco"
4. Felicidade (eudaimonía)
5. Virtude (aretê) e hábito (héxis)
6. A justa medida (mesótes)
7. O voluntário e a escolha (III.1–7)
8. A magnanimidade (IV.4–5)
9. A justiça (Livro V)
10. A prudência (Livro VI)
11. A incontinência (Livro VII)
12. A amizade (Livros VIII–IX)
13. A contemplação (X.6–8)
14. As sombras do tempo
15. Escolhas desta tradução

Introdução — o livro da vida boa



Há livros que respondem a perguntas. Este inventou a pergunta.

Antes de Aristóteles, a humanidade não ignorava a moral — tinha os mandamentos dos deuses, os provérbios dos velhos, os exemplos dos heróis. O que não tinha era uma *ciência* do agir humano: um exame ordenado, começando do princípio, do que é uma vida boa e de como se chega a ela. A *Ética a Nicômaco* — assim chamada, provavelmente, porque Nicômaco, filho do filósofo, editou os cadernos de aula do pai — é o primeiro tratado completo de ética que existe. Vinte e três séculos depois, continua sendo o melhor. Isto não é entusiasmo de tradutor: é o veredito silencioso de todos os que vieram depois, que podem discordar dele, mas não podem dispensá-lo — e que, quando acertam, quase sempre estão repetindo-o sem saber.

A pergunta que ninguém consegue não responder

O livro abre com uma das frases mais famosas da filosofia: *toda arte e toda investigação, e igualmente toda ação e toda escolha, parecem visar a algum bem*. Parece pouco. É quase tudo. Repare o leitor no que a frase afirma: que o agir humano tem alvo — que ninguém levanta um dedo senão em vista de algo que lhe parece bom. O ladrão que rouba busca um bem (o dinheiro é um bem; o modo de obtê-lo é que é torto). O preguiçoso que não sai do sofá busca um bem (o descanso é um

bem; a medida é que se perdeu). Não existe ato humano sem finalidade — e, se cada ato mira um alvo, a vida inteira mira, confusamente que seja, um alvo final: algo que queremos por ele mesmo, e por causa do qual queremos todo o resto.

A esse alvo final todos dão o mesmo nome — felicidade — e definições que brigam entre si: prazer, diz a multidão; honra, dizem os ambiciosos; riqueza, dizem os que nunca a têm. Aristóteles examina cada resposta com a paciência de quem desmonta um relógio, mostra por que cada uma diz algo e nenhuma diz tudo, e chega à sua definição, que o leitor verá construir-se pedra a pedra no Livro I: a felicidade é *a atividade da alma conforme a virtude, numa vida completa*. Não um estado, não uma sensação, não um golpe de sorte: uma *atividade* — a alma inteira funcionando bem, como funciona bem um citarista que toca bem. E “numa vida completa”: *uma andorinha não faz primavera, nem um dia faz um homem feliz*.

Eis a pergunta e o método do livro. E note-se o que isso significa: ninguém pode ficar neutro diante desta pergunta, porque respondemo-la todos os dias, pelo simples fato de agir. Quem nunca leu uma linha de ética tem uma ética — a que se deduz das suas escolhas. A única alternativa real é tê-la examinada ou às cegas.



O que o leitor encontrará

O **Livro I** estabelece a pergunta e a resposta em esboço: o bem supremo, a felicidade, a função própria do homem. O **Livro II** traz a segunda grande descoberta da obra: a virtude não nasce conosco nem cai do céu — *adquire-se como se adquire um ofício, fazendo*. Tornamo-nos justos praticando a justiça,

corajosos praticando a coragem, como o pedreiro se faz pedreiro assentando tijolos. A virtude é *hábito*: uma segunda natureza, construída ato por ato. E é *medida*: o ponto certo entre dois erros opostos — a coragem entre a covardia e a temeridade, a generosidade entre a avareza e o desperdício.

Uma advertência aqui, porque este é o ponto mais caluniado do livro. A “justa medida” aristotélica não é mediocridade, não é meio-termo morno, não é o “nem tanto ao mar, nem tanto à terra” dos acomodados. Aristóteles o diz com todas as letras: a virtude é um meio *entre os vícios*, mas, quanto à excelência, é um *extremo* — o cume entre dois abismos. Não existe adultério moderado nem assassinato na dose certa. O corajoso não está “na média” entre o covarde e o temerário: está acima de ambos, no único ponto de onde os dois desvios se veem como desvios.

O **Livro III** examina a raiz de tudo: o voluntário, a escolha, a deliberação — quando um ato é meu, e por que respondo por ele. É a primeira teoria da responsabilidade que se escreveu, e os tribunais vivem dela até hoje. Seguem-se os retratos das virtudes: a coragem e a temperança (Livro III), a generosidade, a magnificência, a magnanimidade, a mansidão e as virtudes do convívio (Livro IV) — uma galeria de tipos humanos observados com aquele olho que o leitor da *Retórica* já conhece. O **Livro V** é inteiro sobre a justiça, “a mais perfeita das virtudes, na qual se resumem todas as outras”. O **Livro VI** sobe às virtudes da inteligência, com a doutrina da *prudência* — a razão prática, a virtude de decidir bem — que é talvez a peça mais necessária do livro para um tempo que confunde bondade com boa intenção. O **Livro VII** examina o meio-caminho entre a virtude e o vício: o homem que sabe o bem e faz o mal — a incontinência, mistério de todos os dias. Os **Livros VIII e IX**, sobre a amizade, são as páginas mais amadas da obra: por que ninguém

escolheria viver sem amigos, mesmo tendo todos os outros bens; as três espécies de amizade — por utilidade, por prazer, por virtude — e por que só a terceira dura. O **Livro X** conclui com o prazer e com a resposta final: a felicidade mais alta está na atividade mais alta do que há de mais alto em nós — e o livro desemboca, pela última página, na *Política*, porque o homem bom precisa da boa cidade para existir.



O aviso na porta

Aristóteles põe na entrada do livro uma advertência que nenhum autor moderno teria coragem de escrever: *o jovem não é ouvinte adequado destas lições*. E apressa-se a explicar que não fala da idade dos documentos, mas da do caráter: jovem, aqui, é quem vive “ao sabor das paixões, correndo atrás de cada objeto que aparece” — e desses há de setenta anos. Para quem vive assim, diz ele, este conhecimento é inútil, *porque o fim aqui não é saber, mas praticar*.

Guarde o leitor essa frase, porque ela é a chave do livro inteiro. A ética de Aristóteles não é um espetáculo para contemplar, é um treino para fazer. Ler sobre a coragem não torna ninguém corajoso, como ler sobre natação não tira ninguém do fundo da piscina — e o autor é o primeiro a dizê-lo, zombando dos que “refugiam-se na teoria e pensam que filosofar os fará bons, como doentes que ouvem o médico com toda a atenção e não fazem nada do que ele manda”. Livro estranho, este: um tratado teórico cuja tese é que a teoria não basta.



O Filósofo e o seu maior leitor

O leitor que acompanhou a *Retórica* nesta coleção já sabe quem foi o maior leitor que Aristóteles teve: São Tomás de Aquino, o frade do século XIII que o chamava simplesmente “o Filósofo”. Pois bem — se da *Retórica* Tomás tirou pedras para o seu edifício, a *Ética a Nicômaco* ele a tomou inteira. Comentou-a linha por linha, dez livros, do primeiro parágrafo ao último, num dos seus comentários mais cuidadosos; e, quando construiu na *Suma Teológica* a sua própria ciência moral — a maior catedral ética jamais erguida —, foi a planta aristotélica que usou: a felicidade como princípio, a virtude como hábito, a prudência como reta razão do agir, a justiça com todas as divisões que o leitor verá no Livro V. Não copiou: completou. Onde Aristóteles, honesto, para na fronteira do que a razão alcança — uma felicidade proporcionada às forças do homem, frágil como tudo o que é nosso —, Tomás pergunta se a sede que o livro descreve não pede uma água que o livro não conhece. Mas essa é a história do posfácio, e não convém adiantá-la. As notas ao final mostrarão, passo a passo, o que o Aquinate fez com cada peça; o leitor que quiser ler o livro apenas como o que ele é — o mais sensato dos tratados sobre a vida — perde nada e ganha tudo.



Esta edição

Traduzi o texto integral dos dez livros, sem cortes e sem resumos, a partir da versão inglesa clássica de D. P. Chase, cotejando o vocabulário técnico com as formas consagradas em

português. A linguagem é a desta coleção: clara, atual, sem arcaísmo e sem gíria. O original divide-se em livros e capítulos numerados, sem títulos; os títulos de capítulo desta edição são meus, postos como corrimão. Os termos técnicos que fizeram história — hábito, justa medida, prudência, incontinência, magnanimidade — vêm explicados na primeira ocorrência e nas **Notas do tradutor**, ao final, junto com o posfácio sobre a fortuna da obra.¹²³¹⁵

Uma última palavra, à maneira do autor: este livro não foi escrito para ser admirado, e sim para ser usado. Quem o ler para citar, alguma coisa aprenderá; quem o ler para se corrigir, terá feito exatamente o que o velho mestre esperava de um ouvinte adequado — em qualquer idade.

Boa leitura.

LIVRO I



Capítulo 1 — Todo agir visa a um bem

Toda arte e toda ciência que se pode ensinar, e igualmente toda ação e toda escolha, parecem visar a algum bem; por isso se descreveu o Bem Supremo, com razão, como “aquilo a que todas as coisas aspiram”.

Há, porém, uma diferença evidente entre os fins: uns são a própria atividade; outros, certas obras ou resultados além e fora da atividade. E, onde há fins além das ações, as obras são por natureza melhores que as atividades. Ora, como as ações, as artes e as ciências são muitas, muitos vêm a ser também os fins: da medicina, a saúde; da construção naval, o navio; da arte militar, a vitória; da administração doméstica, a riqueza. E, em todas as que se subordinam a uma única faculdade — como a arte de fazer freios e as demais artes do arreio se subordinam à equitação, e esta, com toda ação de guerra, à arte militar, e assim outras a outras —, os fins das artes que mandam são mais desejáveis que os das que servem: pois é em vista daqueles que estes se buscam. E não faz diferença que os fins sejam as próprias atividades ou algo além delas, como nas artes mencionadas.

Se há, pois, entre as coisas que fazemos, um fim que queremos por ele mesmo, e por causa do qual queremos todo o

resto — pois, se escolhêssemos tudo em vista de outra coisa, iríamos ao infinito, e o desejo ficaria vazio e inútil —, é claro que esse fim há de ser o Bem Supremo, o melhor de todos. E não terá grande peso, para a própria vida, conhecê-lo? Como arqueiros que têm um alvo à vista, não acertaremos mais no que convém? Se assim é, cumpre tentar abarcar, ao menos em esboço, o que ele é e a qual das ciências ou faculdades pertence.

Ora, ele parece pertencer à ciência que mais manda e mais abrange: e essa é, evidentemente, a política. É ela que determina quais ciências devem existir na cidade, quais deve cada um aprender, e até que ponto; e vemos sob o seu comando as faculdades mais estimadas — a arte militar, a administração doméstica, a retórica. E, como ela se serve das demais ciências práticas e legisla sobre o que se deve fazer e evitar, o seu fim há de conter os fins das outras — de modo que esse fim será o bem do homem. Pois, ainda que o bem seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade, o da cidade parece maior e mais perfeito, tanto para alcançar quanto para conservar: alcançá-lo para um só homem já contenta; para um povo e para as cidades, é mais belo e mais divino.

É a isso, pois, que visa a presente investigação, que é de natureza política. E ela estará bem exposta se tiver a clareza que a matéria comporta: pois não se deve exigir o mesmo rigor em todos os assuntos, como não se exige em todos os ofícios. O nobre e o justo, de que trata a política, comportam tanta variação e tanto erro que alguns os julgaram existentes só por convenção, e não por natureza. E os próprios bens comportam erro semelhante, pois de muitos já vieram danos: houve quem perecesse pela riqueza, e quem pela coragem. Contentemo-nos, pois, falando de tais coisas e partindo de tais premissas, com mostrar a verdade em grosso e em esboço; falando do que vale

em geral, e partindo do geral, tirar conclusões gerais. E do mesmo modo se deve receber cada coisa que dissermos: é próprio do homem instruído buscar em cada gênero a exatidão que a natureza da coisa admite — seria igualmente absurdo aceitar de um matemático raciocínios persuasivos e exigir de um orador demonstrações.

Cada um julga bem o que conhece, e disso é bom juiz: de cada matéria, quem nela foi instruído; em geral, o homem de formação geral. Por isso o jovem não é ouvinte adequado da ciência política: não tem experiência das ações da vida — e é delas que partem, e sobre elas versam, os nossos raciocínios. Além disso, seguindo as paixões, ouvirá em vão e sem proveito, pois o fim aqui não é o conhecimento, mas a prática. E não faz diferença ser jovem na idade ou jovem no caráter: a falha não vem do tempo, mas de viver ao sabor da paixão, correndo atrás de cada objeto que aparece. Para os que são assim, o conhecer torna-se inútil, como para os incontinentes; mas, para os que formam os desejos e agem conforme a razão, saber destas coisas será de muito proveito. Fique isto como preâmbulo sobre o ouvinte, sobre o modo de receber o que se diz, e sobre o que nos propomos.



Capítulo 2 — A felicidade, nome em que todos concordam

Retomando: já que todo conhecimento e toda escolha aspiram a algum bem, qual é aquele a que dissemos que visa a política — o mais alto de todos os bens realizáveis? Quanto ao nome, quase todos concordam: chamam-no felicidade, tanto a multidão quanto os mais finos, e entendem que “viver bem” e “ir

bem” é o mesmo que “ser feliz”. Mas sobre o que *é* a felicidade discordam, e a multidão não responde como os sábios. Uns dizem que é alguma coisa palpável e visível — o prazer, a riqueza, a honra; uns dizem uma coisa, outros outra, e muitas vezes o mesmo homem diz coisas diferentes: doente, diz que é a saúde; pobre, que é a riqueza. E, conscientes da própria ignorância, admiram os que falam grande e acima do seu entendimento. Outros, ainda, julgaram que, além destes muitos bens, existe um bem em si, causa de serem bons todos os outros.⁴

Examinar todas as opiniões seria talvez inútil; bastam as mais correntes, ou as que parecem ter alguma razão. E não esqueçamos a diferença entre os raciocínios que partem dos princípios e os que vão até os princípios: também Platão, com razão, punha essa dúvida e perguntava se o caminho é dos princípios ou para os princípios — como, no estádio, dos juízes até a meta, ou o inverso. Deve-se começar pelo conhecido; mas este se diz de dois modos: o conhecido para nós e o conhecido em si. Talvez devamos começar, nós, pelo conhecido para nós. Por isso é preciso que tenha sido bem formado nos hábitos quem há de ouvir com proveito as lições sobre o nobre, o justo e, em geral, a política: pois o ponto de partida é o *fato*, e, se ele está suficientemente claro, não há necessidade, além dele, do porquê. Quem foi assim educado ou já tem os princípios, ou pode recebê-los com facilidade; e quem nem os tem nem os pode receber, ouça a sentença de Hesíodo:

*O melhor de todos é quem por si mesmo entende tudo;
bom, também, quem sabe ouvir um bom conselho;
mas quem nem por si entende nem, ouvindo de outrem,
o guarda no coração — esse é homem inútil.*



Capítulo 3 — As vidas: o prazer, a honra, a contemplação

Voltemos ao ponto. Não é sem razão que os homens parecem tirar a sua noção do bem e da felicidade das próprias vidas que levam. A multidão, e os mais grosseiros, dizem que é o prazer — e por isso se contentam com a vida do gozo. Pois três são as vidas que se destacam: a que acabamos de dizer, a vida em sociedade e, terceira, a vida da contemplação. A multidão mostra-se inteiramente servil, escolhendo uma vida de gado; mas obtém audiência, porque muitos dos poderosos partilham os gostos de Sardanapalo. Os finos e ativos dizem que é a honra — pois esse é, pouco mais ou menos, o fim da vida política. Mas parece superficial demais para o que buscamos: a honra está mais em quem a presta que em quem a recebe, e o bem supremo, pressentimos, deve ser algo nosso, difícil de nos arrancar. Além disso, os homens parecem buscar a honra para se persuadirem de que são bons: buscam ser honrados pelos sensatos, e por quem os conhece, e pela virtude — é claro, pois, que, ao menos para esses, a virtude é superior. E talvez alguém suponha que ela é o fim da vida política; mas também ela parece incompleta: pois parece possível ter a virtude e passar a vida dormindo, ou inativo, e, ainda por cima, sofrer os maiores males e desgraças; e quem vivesse assim ninguém chamaria feliz, a não ser para defender uma tese. Sobre isso, basta: já se falou o suficiente nos escritos de circulação. A terceira vida é a contemplativa, que examinaremos adiante. Quanto à vida de ganhar dinheiro, é uma vida de coação, e a riqueza claramente não é o bem que buscamos: é útil, existe em vista de outra coisa.

Antes se tomariam por fins os que dissemos, pois são amados por si mesmos. Mas nem eles o são, embora muitos argumentos se tenham gasto com isso. Deixemo-los.

Quanto à noção de um Bem universal, o mesmo em todas as coisas, talvez seja melhor examiná-la e discutir o que se quer dizer com ela — embora tal investigação nos custe, porque foram amigos nossos os que introduziram as Ideias. Mas parecerá melhor, e até dever — sobretudo sendo filósofos —, sacrificar até o que é nosso pela salvação da verdade: amando a ambos, é piedade honrar primeiro a verdade. Ora, os que introduziram essa doutrina não faziam Ideias das coisas em que admitiam anterior e posterior — por isso não construíram Ideia dos números. Mas o bem se predica na substância, na qualidade e na relação; e o que é por si, a substância, é por natureza anterior ao relativo — que parece um rebento e um acidente do ser: de modo que não haveria, para eles, uma Ideia comum a ambos. Depois: o bem se diz de tantos modos quantos o ser — pois se predica na substância, como Deus e o intelecto; na qualidade, como as virtudes; na quantidade, como a medida; na relação, como o útil; no tempo, como a ocasião; no lugar, como a morada; e assim por diante —, logo não pode ser algo comum, universal e uno: pois não se predicaria em todas as categorias, mas numa só. Terceiro: como das coisas sob uma só Ideia há uma só ciência, haveria uma ciência única de todos os bens; ora, há muitas, até dos que caem numa só categoria — da ocasião, na guerra é a estratégia, na doença a medicina; da medida, no alimento a medicina, no exercício a ginástica. E alguém poderia perguntar o que querem dizer com o “em-si” de cada coisa, se em “homem-em-si” e num homem qualquer a definição de homem é uma e a mesma: pois, enquanto homem, não diferem em nada — e, se assim é, tampouco o bem-em-si e um bem

qualquer, enquanto bens. Nem valerá dizer que o bem-em-si é mais bem por ser eterno: o branco que dura muito não é mais branco que o de um dia.

Mais crível é o que dizem os pitagóricos, que põem o Um na coluna dos bens — e Speusipo parece tê-los seguido. Mas disso se fale noutro lugar. Ao que dissemos levanta-se uma objeção: que a doutrina não se aplica a todo bem, mas que se dizem sob uma só Ideia os bens buscados e amados por si mesmos, enquanto os que os produzem ou conservam de algum modo, ou impedem os seus contrários, se dizem bens por causa daqueles, de outro modo. É claro, então, que os bens se dizem em dois sentidos: uns por si mesmos, outros por causa deles. Separando os bens por si dos úteis, examinemos se aqueles se dizem sob uma só Ideia. Que bens se hão de pôr entre os por si? Os que se buscam mesmo sozinhos — pensar, ver, certos prazeres e honras? Pois esses, ainda que os busquemos por causa de outra coisa, contá-los-íamos entre os bens por si. Ou nada é bem por si além da Ideia — e então a espécie ficará vazia? Mas, se aqueles são bens por si, a definição do bem terá de aparecer a mesma em todos, como a da brancura na neve e no alvaiade. Ora, da honra, da sabedoria e do prazer as definições, enquanto bens, são distintas e diferentes. Logo, o bem não é algo comum sob uma só Ideia.

Mas então como se diz? Não parece caso de homonímia casual. Será por virem de um só, ou por concorrerem todos a um só? Ou antes por analogia: como a vista no corpo, o intelecto na alma, e assim outro em outro? Mas talvez devamos deixar isso agora: o exame exato pertence a outra filosofia. E igualmente sobre a Ideia: ainda que exista um bem uno, predicado em comum, ou separado e por si, é claro que não seria praticável nem alcançável pelo homem — e é de um assim que agora se

busca. Talvez pareça a alguém melhor conhecê-lo em vista dos bens alcançáveis e práticos: tendo-o como modelo, conheceremos melhor os bens para nós, e, conhecendo-os, os alcançaremos. O argumento tem alguma plausibilidade, mas parece desmentido pelas ciências: todas visam a algum bem e buscam o que lhes falta, mas deixam de lado o conhecimento do bem-em-si — e não é provável que todos os artífices ignorem tamanho socorro e nem o procurem. Nem se vê que proveito tirará o tecelão ou o carpinteiro, para a sua arte, de conhecer o bem-em-si, ou como será melhor médico ou melhor general quem tiver contemplado a própria Ideia: pois o médico nem sequer examina a saúde desse modo, mas a saúde do homem — ou antes, deste homem: pois é a indivíduos que ele cura. Sobre isso, baste o dito.



Capítulo 4 — O bem supremo é final e autossuficiente

Voltemos ao bem que buscamos: o que pode ser? Pois aparece diferente em cada ação e em cada arte: um na medicina, outro na estratégia, e assim nas demais. Qual é, então, o bem de cada uma? Não é aquilo em vista do qual se faz todo o resto? Na medicina, a saúde; na estratégia, a vitória; na construção, a casa; em outra, outra coisa; em toda ação e escolha, o *fim* — pois é em vista dele que todos fazem o mais. De modo que, se há um fim de todas as coisas realizáveis, esse será o bem realizável; se vários, esses. A discussão, dando voltas, chegou ao mesmo ponto; tentemos esclarecê-lo mais.

Como os fins parecem ser vários, e escolhemos alguns em vista de outros — a riqueza, as flautas e, em geral, os

instrumentos —, é claro que nem todos são finais; e o melhor parece algo final. Se há um só final, será esse o que buscamos; se vários, o mais final deles. Ora, chamamos mais final o que se busca por si do que o que se busca por outro; e o que nunca se escolhe em vista de outra coisa, mais final que os que se escolhem por si e também em vista dele; e final em absoluto, o que se escolhe sempre por si e nunca por outra coisa. Tal parece ser, acima de tudo, a felicidade: escolhemo-la sempre por ela mesma e nunca em vista de outra coisa; a honra, o prazer, o intelecto e toda excelência, escolhemo-los por si (pois os escolheríamos ainda que nada resultasse deles), mas escolhemo-los também em vista da felicidade, supondo que por eles seremos felizes; e a felicidade ninguém a escolhe em vista dessas coisas, nem, em geral, de coisa alguma.

O mesmo resulta da autossuficiência: pois o bem final parece autossuficiente. E por autossuficiente entendemos não o que basta a um só, vivendo vida solitária, mas também aos pais, filhos, mulher e, em geral, aos amigos e concidadãos — pois o homem é por natureza um ser social. (Disso, porém, há de haver limite: estendendo aos antepassados, aos descendentes e aos amigos dos amigos, vai-se ao infinito. Fique para depois.) Definimos o autossuficiente como *o que, tomado sozinho, torna a vida desejável e falta de nada*; e tal julgamos ser a felicidade. E ainda: a mais desejável de todas as coisas, sem entrar em soma com as outras — pois, somada, seria mais desejável com o acréscimo do menor dos bens: o acréscimo faz excesso de bens, e, entre bens, o maior é sempre mais desejável. Algo final e autossuficiente, portanto, aparece a felicidade, sendo o fim de tudo o que se faz.



Capítulo 5 — A função própria do homem

Mas dizer que a felicidade é o melhor talvez pareça truísmo; deseja-se que se diga com mais clareza o que ela é. Isso talvez se consiga tomando a *função* do homem. Pois, como para o flautista, o escultor e todo artífice — e, em geral, para tudo o que tem uma função e uma atividade — o bem e a perfeição parecem estar na função, assim também pareceria para o homem, se ele tem uma função. Terão carpinteiro e sapateiro funções e atividades, e o homem nenhuma — nasceu desocupado? Ou, como o olho, a mão, o pé e cada um dos membros mostram ter uma função, assim também se há de pôr, para o homem, uma função além de todas essas? Qual seria? Viver, evidentemente, ele o partilha até com as plantas — e busca-se o que é próprio. Separemos, pois, a vida de nutrição e crescimento. Viria em seguida a vida da sensação; mas também essa é comum ao cavalo, ao boi e a todo animal. Resta uma vida ativa da parte racional — e desta, uma parte é racional como obediente à razão, outra como possuidora da razão e pensante. E, como também esta vida se diz de dois modos, tome-se a que está em atividade: pois parece dizer-se com mais propriedade. Se, pois, a função do homem é atividade da alma conforme a razão, ou não sem razão, e dizemos que a função de um tal e a de um tal *bom* são a mesma em gênero — a do citarista e a do bom citarista, e assim em tudo, acrescentando-se à função a superioridade da excelência: pois é do citarista tocar cítara, e do bom, tocá-la bem —; se assim é, e pomos como função do homem certa vida — atividade da alma e ações com razão —, e do homem bom, fazê-las bem e belamente, e cada coisa se realiza bem conforme a excelência própria; se assim é, o bem do

homem vem a ser *atividade da alma conforme a excelência* — e, se as excelências são várias, conforme a melhor e mais perfeita.

E acrescente-se: *numa vida completa*. Pois uma andorinha não faz primavera, nem um dia só; e assim um dia, ou pouco tempo, não faz ninguém venturoso e feliz.

Fique esboçado assim o bem: pois convém talvez primeiro traçar o contorno, e depois preencher. Quando o esboço está bem feito, parece que qualquer um pode levá-lo adiante e completá-lo, e o tempo é bom descobridor e colaborador nessas coisas: daí vieram os progressos das artes — a cada um cabe suprir o que falta. E lembre-se o que já se disse: não buscar a exatidão igualmente em tudo, mas, em cada coisa, conforme a matéria e o quanto é próprio da investigação. O carpinteiro e o geômetra buscam o ângulo reto de modos diferentes: um, enquanto serve à obra; o outro, o que ele é e como é — pois é contemplador da verdade. Assim se deve fazer nas demais coisas, para que o acessório não exceda o principal. Nem se deve exigir a causa igualmente em tudo: em algumas coisas basta que o fato esteja bem mostrado — como nos princípios: o fato é primeiro e princípio. Dos princípios, uns se contemplam por indução, outros pela percepção, outros por certa habituação, e outros de outros modos. E cumpre tentar alcançá-los, cada um, pelo caminho da sua natureza, e esmerar-se em defini-los bem: têm grande peso no que segue. O princípio parece ser mais da metade do todo, e por ele se esclarecem muitas das coisas que se buscam.



Capítulo 6 — A definição confirmada pelas opiniões

Examinemos agora a felicidade não só a partir da nossa conclusão e das premissas do raciocínio, mas também do que comumente se diz dela: pois com o verdadeiro concordam todos os fatos, e com o falso a verdade logo desafina.

Há uma velha divisão dos bens em três classes: os externos, os da alma e os do corpo — e aos da alma chamamos bens no sentido mais próprio e mais pleno. Ora, na nossa definição, pomos como felicidade as ações e atividades da alma — e essas pertencem à alma. A nossa conta está certa, pois, ao menos segundo essa opinião, que é antiga e aceita pelos que filosofam. E também acertamos ao dizer que o fim são certas ações e atividades: assim ele fica entre os bens da alma, e não entre os externos. E concorda com a definição a noção comum de que o feliz vive bem e vai bem: pois dissemos que a felicidade é, pouco mais ou menos, um bem-viver e um bem-agir.

Além disso, tudo o que se costuma exigir da felicidade aparece reunido na nossa conta. Para uns, ela é virtude; para outros, prudência; para outros, uma espécie de sabedoria; para outros, essas coisas, ou uma delas, com prazer, ou não sem prazer; outros ainda incluem a prosperidade externa. Dessas opiniões, umas têm por si os muitos e os antigos; outras, poucos homens, mas ilustres — e não é razoável que uns e outros errem em tudo: ao menos nalgum ponto, ou na maior parte, hão de acertar.

Com os que dizem que ela é virtude, ou certa virtude, a nossa conta concorda: pois a atividade conforme a virtude pertence à

virtude. Mas não é pequena a diferença entre pôr o bem supremo na posse ou no uso — no estado ou na atividade. Pois o estado pode existir sem realizar bem nenhum — como em quem dorme, ou está inativo de qualquer outro modo; a atividade, não: agirá necessariamente, e agirá bem. E, como em Olímpia não são coroados os mais belos e os mais fortes, mas os que competem — pois é dentre esses que saem os vencedores —, assim também, na vida, dos belos e bons são os que *agem* que alcançam, com razão, os prêmios.

E a vida deles é agradável por si mesma. Pois sentir prazer é coisa da alma, e a cada um é agradável aquilo de que se diz amante: o cavalo, ao amante de cavalos; o espetáculo, ao amante de espetáculos — e, do mesmo modo, as ações justas ao amante da justiça, e, em geral, as ações virtuosas ao amante da virtude. Ora, na multidão, os prazeres brigam entre si, porque não são prazeres por natureza; mas, para os amantes do nobre, é agradável o que é agradável por natureza — e assim são as ações conforme a virtude: agradáveis para eles e agradáveis em si. A vida deles não precisa, pois, do prazer como enfeite pendurado: tem o prazer dentro de si. E acrescente-se: nem sequer é bom quem não se alegra com as belas ações — ninguém chamaria justo quem não se alegra em agir com justiça, nem liberal quem não se alegra com as ações liberais; e igualmente nas demais. Se assim é, as ações conforme a virtude são agradáveis em si mesmas. E são também boas e nobres — e cada uma dessas coisas no mais alto grau, se o homem bom julga bem delas: e julga como dissemos.

A felicidade é, portanto, o melhor, o mais nobre e o mais agradável — e esses atributos não se separam, como na inscrição de Delos:

*O mais nobre é o mais justo; o melhor é a saúde;
o mais doce é alcançar o que se ama —*

pois tudo isso coexiste nas melhores atividades; e é a elas, ou à melhor delas, que chamamos felicidade.

Ainda assim, é evidente que ela precisa também dos bens externos, como dissemos: pois é impossível, ou não é fácil, praticar belas ações sem meios. Muitas se fazem por instrumentos, por assim dizer — pelos amigos, pela riqueza, pelo poder político; e a falta de algumas coisas mancha a ventura: a boa linhagem, os bons filhos, a beleza — pois não é inteiramente capaz de felicidade quem é de aspecto repugnante, ou malnascido, ou solitário e sem filhos; e menos ainda, talvez, quem tem filhos ou amigos de todo maus, ou os teve bons e os perdeu pela morte. Como dissemos, a felicidade parece exigir também essa prosperidade — e daí alguns identificarem com ela a boa fortuna, como outros a virtude.



Capítulo 7 — Como se alcança a felicidade

Daí também se pergunta se a felicidade é coisa que se aprende, ou se adquire pelo hábito ou por alguma outra disciplina, ou se vem por sorte divina, ou mesmo por acaso.

Ora, se alguma coisa os deuses dão aos homens, é razoável que a felicidade seja dádiva deles — tanto mais quanto é o melhor dos bens humanos. Mas isso talvez pertença mais propriamente a outra investigação. É claro, porém, que, mesmo que não venha enviada pelos deuses, mas pela virtude e por certo aprendizado ou exercício, ela está entre as coisas mais divinas: pois o prêmio e o fim da virtude aparecem como o melhor que há — algo divino e venturoso. E será também

amplamente partilhada: pois pode existir, por certo aprendizado e diligência, em todos os que não estão mutilados para a virtude. E, se é melhor ser feliz assim do que por acaso, é razoável que assim seja: pois as coisas conforme a natureza são, por natureza, do melhor modo possível — e igualmente as conforme a arte e toda causa, sobretudo a melhor causa; entregar ao acaso o que há de maior e mais belo destoaria demais de tudo isso.

A resposta está clara também pela definição: dissemos que a felicidade é certa atividade da alma conforme a virtude. Dos demais bens, uns devem estar presentes de antemão; outros são auxiliares e úteis à maneira de instrumentos. E isso concorda com o que dissemos no começo: pusemos o fim da política como o melhor, e ela põe o maior cuidado em fazer os cidadãos de certa qualidade — bons e capazes de belas ações.

Com razão, pois, não chamamos feliz nem o boi, nem o cavalo, nem nenhum outro animal: nenhum deles pode participar de tal atividade. Pela mesma causa, tampouco a criança é feliz: pela idade, ainda não pratica tais ações — e as que se dizem felizes, dizem-se pela esperança. Pois é preciso, como dissemos, virtude completa e vida completa: muitas mudanças e acasos de toda espécie acontecem na vida, e pode o mais próspero cair em grandes desgraças na velhice, como se conta de Príamo nos poemas heroicos; e quem provou tal fortuna e morreu miseravelmente, ninguém o chama feliz.



Capítulo 8 — Sólon: “olhar o fim”

Não chamaremos, então, feliz nenhum homem enquanto vive — e será preciso, como quer Sólon, olhar o fim? E, se

admitirmos isso, será o homem feliz quando morre? Ou isso não é de todo absurdo, sobretudo para nós, que dizemos que a felicidade é uma atividade? Se, porém, não dizemos feliz o morto — e nem Sólon quer dizer isso, mas que só então se poderia com segurança declarar um homem venturoso, por estar enfim fora do alcance dos males e infortúnios —, também isso admite disputa: pois parece que ao morto ainda toca algum bem e algum mal (se é que tocam ao vivo que não os percebe) — honras e desonras, e as fortunas dos filhos e dos descendentes em geral. Mas também aqui há dificuldade: pois, a quem viveu venturoso até a velhice e morreu de acordo, muitas mudanças podem sobrevir nos descendentes — uns bons, com a vida que merecem; outros o contrário; e é claro que os descendentes podem estar, em todos os graus de distância, nas mais variadas relações com os antepassados. Absurdo seria que o morto mudasse com eles, fazendo-se ora feliz, ora miserável; mas absurdo também que as coisas dos descendentes não tocassem em nada os pais, nem por tempo algum.

Voltemos, porém, à primeira dúvida: dela talvez se veja também a presente. Se é preciso olhar o fim e só então declarar cada um venturoso — não como sendo, mas como tendo sido —, como não é absurdo que, quando ele *é* feliz, não se possa dizer dele com verdade o que ele é, só porque não queremos chamar felizes os vivos, por causa das mudanças, e porque concebemos a felicidade como algo firme e nada fácil de mudar, enquanto as fortunas giram e regiram em torno dos mesmos? Pois é evidente que, se seguirmos as fortunas, chamaremos o mesmo homem muitas vezes feliz e outra vez miserável, mostrando o feliz como um *camaleão*, *casa mal alicerçada*. Ou seguir as fortunas não é de modo algum certo? Não está nelas o bem ou o mal — a vida

humana precisa delas como acessórios, como dissemos; mas soberanas da felicidade são as atividades conforme a virtude, e do contrário as contrárias.

E a dúvida que discutimos dá testemunho, de passagem, à nossa definição. Pois a nenhuma das obras humanas pertence tanta firmeza quanto às atividades conforme a virtude: parecem mais estáveis até que as ciências; e, dentre elas mesmas, as mais altas são as mais estáveis, porque é nelas que os venturosos mais vivem, e mais continuamente — e essa parece ser a causa de não virem a esquecê-las. O que se busca, pois, estará presente no feliz, e ele será tal pela vida afora: sempre, ou mais que tudo, praticará e contemplará as coisas conforme a virtude; e as fortunas, ele as levará do modo mais belo, e com harmonia em tudo e sempre, o verdadeiramente bom — *quadrado sem defeito*, como diz o provérbio.

E, como os acasos são muitos e diferem em grandeza, os pequenos golpes de boa ou má sorte claramente não pesam na balança da vida; mas os grandes e numerosos, se bons, farão a vida mais venturosa (pois é da sua natureza acrescentar ornamento, e o uso deles vem a ser belo e digno); se maus, esmagam e mutilam a ventura: trazem dores, e estorvam muitas atividades. Mesmo neles, porém, transluz a nobreza, quando um homem suporta serenamente muitas e grandes desgraças — não por insensibilidade, mas por ser nobre e magnânimo. E, se as atividades são soberanas da vida, como dissemos, nenhum venturoso pode tornar-se miserável: pois jamais fará as coisas odiosas e vis. O verdadeiramente bom e sensato, pensamos, leva com decoro todas as fortunas, e faz sempre, do que lhe é dado, o mais belo — como o bom general usa do exército que tem do modo mais eficaz para a guerra, e o bom sapateiro faz, do couro que lhe deram, o mais belo sapato possível, e assim todos os

demais artífices. Se assim é, o feliz jamais se fará miserável — embora tampouco venturoso, se cair nas fortunas de Príamo. Nem será, por certo, variegado e mutável: não se moverá da felicidade com facilidade, nem por quaisquer infortúnios, mas por muitos e grandes; e, depois deles, não voltará a ser feliz em pouco tempo, mas, se voltar, num tempo longo e completo, em que se tenha feito senhor de coisas grandes e belas.

Que impede, então, de chamar feliz aquele que age conforme a virtude completa e está suficientemente provido dos bens externos, não por um tempo qualquer, mas por uma vida completa? Ou é preciso acrescentar que assim há de viver e morrer de acordo — já que o futuro nos é escuro, e pomos a felicidade como fim e como completa de todo modo? Se assim é, chamaremos venturosos, dentre os vivos, os que têm e terão o que dissemos — venturosos, porém, *como homens*. Fique assim delimitado.



Capítulo 9 — Os mortos e as fortunas dos vivos

Que as fortunas dos descendentes e de todos os amigos em nada contribuam para os mortos parece noção dura demais, e contrária às opiniões correntes. Mas, como o que acontece é muito e de todas as diferenças, e umas coisas tocam mais perto, outras menos, distinguir caso por caso seria longo e sem fim; talvez baste falar em geral e em esboço. Se, pois, das desgraças próprias, umas têm peso e inclinam a vida, e outras parecem mais leves, assim também as que tocam a todos os amigos; e se, para cada sofrimento, faz muito mais diferença ocorrer a vivos ou a mortos do que, na tragédia, os crimes e horrores estarem supostos de antemão ou serem praticados em cena — então

também essa diferença se deve levar em conta, e mais ainda, talvez, a dúvida sobre se os que se foram participam de algum bem ou mal. Pois parece, por tudo isso, que, se algo lhes chega — bem ou mal —, é coisa tênue e pequena, em si ou para eles; ou, ao menos, de tal tamanho e qualidade que não faça felizes os que não são, nem tire dos que são a ventura. Algo, pois, parecem contribuir para os mortos as boas fortunas dos amigos, e igualmente as desgraças — mas de tal natureza e grandeza que nem fazem infelizes os felizes, nem coisa que o valha.



Capítulo 10 — A felicidade não se louva: chama-se bendita

Determinadas essas coisas, examinemos se a felicidade está entre os bens louváveis ou antes entre os preciosos — pois entre as meras faculdades, evidentemente, não está. Ora, tudo o que se louva parece louvar-se por ser de certa qualidade e por estar em certa relação com algo: louvamos o justo, o corajoso e, em geral, o bom e a virtude, pelas ações e obras; e o forte, o veloz e os demais, por serem de certa natureza e estarem em certa relação com algo bom e excelente. Isso fica claro nos louvores aos deuses: pois eles resultam ridículos referidos à nossa medida — e isso acontece porque o louvor se faz, como dissemos, por referência. Ora, se o louvor é dessas coisas, é claro que ao que há de melhor não cabe louvor, mas algo maior e melhor — como de fato se mostra: aos deuses chamamos benditos e venturosos, e benditos chamamos os homens mais semelhantes aos deuses. E igualmente com os bens: ninguém louva a felicidade como louva a justiça, mas a proclama bendita, como algo mais divino e melhor. E Eudoxo parece ter advogado

bem a primazia do prazer: o não ser louvado, sendo um dos bens, ele o tomava por sinal de que é superior aos louváveis — como o são deus e o bem: pois é a eles que tudo o mais se refere. O louvor cabe à virtude, pois dela vêm as belas ações; os encômios, às obras — do corpo e da alma. Mas ser exato nisso talvez seja mais próprio dos que trabalham sobre encômios; para nós, é claro, pelo que se disse, que a felicidade está entre as coisas preciosas e completas. E parece ser assim também por ser princípio: é em vista dela que todos fazemos tudo o mais; e o princípio e a causa dos bens, temo-lo por algo precioso e divino.



Capítulo 11 — A alma e as duas famílias de virtudes

E, como a felicidade é certa atividade da alma conforme a virtude completa, cumpre examinar a virtude: assim talvez vejamos melhor a felicidade. E o verdadeiro político parece ser quem mais se esforçou nela: quer fazer os cidadãos bons e obedientes às leis — como exemplo temos os legisladores de Creta e da Lacedemônia, e outros que tais tenha havido. E, se este exame pertence à política, é claro que a investigação segue o propósito inicial. Sobre a virtude, evidentemente, cumpre examinar a virtude *humana*: pois era o bem humano e a felicidade humana que buscávamos. E por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e à felicidade chamamos atividade da alma. Se assim é, é claro que o político deve conhecer de algum modo o que toca à alma — como quem vai curar os olhos deve conhecer o corpo inteiro; e tanto mais quanto a política é mais preciosa e melhor que a medicina. Ora,

os médicos de fino trato ocupam-se muito do conhecimento do corpo. Também o político, pois, deve estudar a alma — mas estudá-la em vista destas coisas, e na medida que baste ao que se busca: ir a maior exatidão é talvez mais trabalhoso do que pede o propósito.

Sobre a alma, algumas coisas se dizem suficientemente também nos escritos de circulação, e delas nos sirvamos: que uma parte dela é irracional, outra tem razão. (Se essas partes estão separadas como as partes do corpo e tudo o que é divisível, ou se são duas só na definição, sendo por natureza inseparáveis como o convexo e o côncavo na circunferência, não importa para o presente.) Do irracional, uma parte parece comum, e vegetativa — digo a causa da nutrição e do crescimento: pois tal faculdade da alma se há de supor em tudo o que se nutre, até nos embriões, e a mesma nos seres completos — é mais razoável que supor outra. Ora, a excelência dessa parte aparece comum, e não humana: pois essa parte e essa faculdade parecem atuar sobretudo no sono, e o bom e o mau são indistinguíveis dormindo — donde o dito de que, por meia vida, os felizes não diferem dos miseráveis. E é natural: o sono é inatividade da alma naquilo por que ela se diz boa ou má — a não ser que, um pouco, alguns movimentos atravessem o véu, e assim os sonhos dos homens de bem sejam melhores que os de um homem qualquer. Mas basta disso: deixemos a parte nutritiva, pois não tem parte, por natureza, na excelência humana.

Mas parece haver na alma outra natureza irracional que, de algum modo, participa da razão. Pois no continente, e no que resolve dominar-se e fracassa, louvamos a razão e a parte da alma que tem razão — ela exorta ao melhor, e retamente; mas mostra-se neles algo mais, por natureza contrário à razão, que

luta com ela e lhe resiste. Exatamente como os membros paralisados do corpo, que, quando o dono os quer mover para a direita, se desviam ao contrário, para a esquerda — assim também na alma: os impulsos dos incontinentes vão para os contrários. Nos corpos, vemos o que se desvia; na alma, não vemos — mas talvez nem por isso se deva menos supor que há na alma algo além da razão, que se lhe opõe e a contraria. Como é diferente, não importa aqui. Mas também esse algo parece participar da razão, como dissemos: no continente, ao menos, obedece à razão — e no temperante e no corajoso é talvez ainda mais dócil: neles tudo concorda com a razão.

O irracional, portanto, mostra-se duplo: a parte vegetativa em nada participa da razão; a parte do apetite — e, em geral, do desejo — participa dela de certo modo, enquanto lhe é dócil e obediente. É o modo em que dizemos “ter razão” do pai e dos amigos, e não como se “tem razão” das matemáticas. E que o irracional se deixa, de algum modo, persuadir pela razão, mostram-no a admoestação e toda censura e exortação. E, se é preciso dizer que também essa parte tem razão, o que tem razão será duplo: um, propriamente e em si mesmo; outro, como quem ouve o pai.

A virtude também se divide segundo essa diferença: chamamos umas virtudes intelectuais, outras morais — a sabedoria, a inteligência e a prudência, intelectuais; a liberalidade e a temperança, morais. Pois, falando do caráter de um homem, não dizemos que é sábio ou inteligente, mas que é manso ou temperante; e louvamos também o sábio pelo seu estado — e, dos estados, aos louváveis chamamos virtudes.

LIVRO II



Capítulo 1 — A virtude moral nasce do hábito

A excelência humana é, pois, de duas espécies: intelectual e moral. A intelectual deve à instrução, em grande parte, a origem e o crescimento — e por isso precisa de experiência e de tempo; a moral nasce do costume, e daí lhe vem até o nome: *ética* é palavra que se desvia apenas de leve de *éthos*, costume.⁵

Disso fica claro que nenhuma das virtudes morais nasce em nós por natureza: nada do que é por natureza se acostuma a ser de outro modo. A pedra, que por natureza desce, não se acostumaria a subir, nem que alguém a treinasse jogando-a para cima dez mil vezes; nem o fogo a descer; nem coisa alguma que é de um modo se acostumaria a ser de outro. Nem por natureza, portanto, nem contra a natureza nascem as virtudes em nós: nascemos aptos a recebê-las, e aperfeiçoamo-nos nelas pelo costume.

Além disso, em tudo o que nos vem por natureza, recebemos primeiro as faculdades e exercemos depois as atividades — como se vê nos sentidos: não foi de ver muitas vezes ou de ouvir muitas vezes que ganhamos os sentidos; ao contrário, tínhamos-os e usamo-los, e não os ganhamos por usá-los. As virtudes, porém, ganhamo-las exercendo-as primeiro, como acontece também nas artes: o que é preciso aprender para fazer,

aprendemo-lo fazendo — os homens fazem-se construtores construindo, e citaristas tocando cítara. Assim também: praticando a justiça fazemo-nos justos; a temperança, temperantes; a coragem, corajosos.

Dá testemunho disso o que acontece nas cidades: os legisladores fazem bons os cidadãos acostumando-os — esse é o desígnio de todo legislador; os que o não realizam bem, falham no alvo, e nisso difere um bom regime de um mau. Além disso, é das mesmas causas e pelos mesmos meios que toda virtude nasce e se destrói — e igualmente toda arte: é tocando cítara que se fazem os bons e os maus citaristas, e analogamente os construtores e todos os demais: construindo bem, serão bons construtores; mal, maus. Se não fosse assim, não haveria necessidade de mestre algum: todos nasceriam bons ou maus no seu ofício. E assim é com as virtudes: é agindo nas transações com os homens que nos fazemos, uns justos, outros injustos; agindo nos perigos e nos acostumando a temer ou a confiar, uns corajosos, outros covardes. E o mesmo quanto aos desejos e às iras: uns fazem-se temperantes e mansos, outros devassos e coléricos — uns por se portarem de um modo nessas coisas, outros de outro. Numa palavra: os hábitos nascem das atividades semelhantes. Por isso é preciso dar certa qualidade às atividades: os hábitos seguem as diferenças delas. Não é pouca coisa, portanto, acostumar-se assim ou assado desde a infância — é muitíssimo; ou antes: é tudo.



Capítulo 2 — O saber aqui é para agir

Como a presente investigação não visa à teoria, como as outras (não investigamos para saber o que é a virtude, mas para

nos tornarmos bons — do contrário, de nada serviria), é necessário examinar o que toca às ações: como devem ser praticadas — pois são elas as soberanas da qualidade que os hábitos terão, como dissemos.

Que se deva agir conforme a reta razão é ponto comum, e fique assentado — falaremos dele depois: o que é a reta razão e como se relaciona com as demais virtudes. Mas fique antes combinado isto: todo discurso sobre o agir deve ser feito em esboço e não com exatidão — como dissemos no começo, os raciocínios devem-se exigir conforme a matéria, e as coisas da ação e da conveniência nada têm de fixo, como tampouco as da saúde. E, se assim é o discurso geral, menos exato ainda é o que trata dos casos particulares: eles não caem sob arte nenhuma nem sob preceito nenhum — os próprios agentes devem olhar sempre para a ocasião, como acontece na medicina e na navegação. Mas, ainda sendo assim o presente discurso, cumpre tentar ajudar.

Primeiro observe-se isto: as coisas de que falamos destroem-se, por natureza, pela falta e pelo excesso — como vemos na força e na saúde (para esclarecer o invisível é preciso usar testemunhas visíveis): os exercícios excessivos destroem a força, e os deficientes também; igualmente a bebida e a comida, demais ou de menos, destroem a saúde — na medida certa, produzem-na, aumentam-na e conservam-na. Assim é também com a temperança, a coragem e as demais virtudes: quem foge de tudo e teme tudo e não enfrenta nada faz-se covarde; quem não teme absolutamente nada e vai a tudo, temerário. Igualmente, quem goza de todos os prazeres e de nenhum se abstém é devasso; quem foge de todos, como os rústicos, uma espécie de insensível. A temperança e a coragem destroem-se, pois, pelo excesso e pela falta, e conservam-se pela medida.

E não só o nascer, o crescer e o corromper-se vêm das mesmas coisas e pelas mesmas coisas: também as atividades, formados os hábitos, se exercerão nas mesmas. Assim é nas coisas mais visíveis, como a força: ela vem de comer muito e de suportar muitos trabalhos, e é o forte quem melhor pode fazê-los. Assim também nas virtudes: abstendo-nos dos prazeres fazemo-nos temperantes, e, feitos temperantes, é como melhor podemos abster-nos deles; e igualmente com a coragem: acostumando-nos a desprezar o temível e a enfrentá-lo, fazemo-nos corajosos, e, feitos corajosos, é como melhor enfrentaremos o temível.

E por sinal dos hábitos deve-se tomar o prazer ou a dor que acompanha as obras: quem se abstém dos prazeres do corpo e se alegra com isso é temperante; quem se aborrece, devasso; quem enfrenta os perigos e se alegra, ou ao menos não sofre, é corajoso; quem sofre, covarde. Pois a virtude moral versa sobre prazeres e dores: é pelo prazer que fazemos o mal, e pela dor que fugimos do bem. Por isso é preciso ter sido conduzido, de certo modo, desde a infância — como diz Platão — a alegrar-se e a doer-se com o que se deve: a reta educação é isso.

Além disso, se as virtudes versam sobre ações e paixões, e toda paixão e toda ação são seguidas de prazer ou dor, também por isso a virtude versará sobre prazeres e dores. Mostram-nos os castigos, que se fazem por meio deles: o castigo é uma espécie de cura, e as curas fazem-se, por natureza, pelos contrários. Além disso, como dissemos há pouco, todo hábito da alma tem, por natureza, relação com aquilo, e exerce-se naquilo, que por natureza o faz melhor ou pior; ora, é pelos prazeres e dores que os homens se fazem maus — por buscá-los e fugi-los, ou os que não se devem, ou quando não se deve, ou como não se deve, ou de qualquer outro dos modos que a razão distingue. Por isso

alguns até definem as virtudes como impossibilidades e quietudes — mal, porque falam em absoluto, sem acrescentar “como se deve”, “como não se deve”, “quando” e o mais. Fica assentado, pois, que a virtude é o hábito que, em relação a prazeres e dores, obra o melhor; e o vício, o contrário.

E o mesmo se veja ainda por isto: três são as coisas que movem à escolha e três à fuga — o nobre, o conveniente, o agradável, e os contrários: o vergonhoso, o nocivo, o doloroso. Em tudo isso o bom acerta e o mau erra — mas sobretudo quanto ao prazer: ele é comum aos animais e acompanha tudo o que se escolhe, pois também o nobre e o conveniente aparecem agradáveis. Além disso, ele cresce conosco desde criancinhas: por isso é difícil raspar essa paixão, entranhada na vida. E medimos as ações — uns mais, outros menos — pelo prazer e pela dor. Por isso é necessário que todo este estudo se ocupe deles: alegrar-se e doer-se bem ou mal não é coisa pequena para as ações. Além disso, é mais difícil lutar contra o prazer que contra a ira, como diz Heráclito; e a arte, como a virtude, nasce sempre a propósito do mais difícil: no difícil, o bem é melhor. De modo que também por isso toda a ocupação, da virtude e da política, é com prazeres e dores: quem os usa bem será bom; quem mal, mau. Fique dito, pois, que a virtude versa sobre prazeres e dores; que as mesmas coisas de que nasce a fazem crescer e a destroem, quando usadas de outro modo; e que ela se exerce nas mesmas coisas de que nasceu.



Capítulo 3 — Uma objeção: como praticar sem ter?

Alguém poderia perguntar o que queremos dizer com “é preciso praticar a justiça para se fazer justo, e a temperança para se fazer temperante”: “pois, se praticam a justiça e a temperança, já são justos e temperantes — como quem faz o que é da gramática e da música já é gramático e músico”. Ou nem nas artes é assim? É possível fazer algo gramatical por acaso, ou por sugestão alheia: gramático será quem fizer algo gramatical *gramaticamente* — isto é, pela gramática que há nele. Além disso, o caso das artes e o das virtudes não são semelhantes: as obras das artes têm em si mesmas o seu bem — basta que nasçam com certa qualidade; mas as obras conforme a virtude não são feitas com justiça ou temperança só por serem elas mesmas de certo modo: é preciso também que quem age aja estando de certo modo — primeiro, sabendo; depois, escolhendo, e escolhendo as ações por elas mesmas; terceiro, agindo com firmeza e sem vacilar. Para a posse das artes, essas condições não contam — exceto o próprio saber; para a das virtudes, o saber pouco ou nada pesa, e as outras condições não pesam pouco, mas tudo — e elas se adquirem exatamente pelo praticar muitas vezes a justiça e a temperança.

As *obras*, é verdade, dizem-se justas e temperantes quando são tais que o justo e o temperante as fariam; mas justo e temperante não é quem as faz, e sim quem as faz *como* as fazem os justos e temperantes. Diz-se bem, portanto, que o justo se faz justo praticando a justiça, e o temperante praticando a temperança; sem praticar, ninguém tem sequer a esperança de

vir a ser bom. Mas a maioria não pratica: refugia-se na teoria e pensa que filosofar é isso, e que assim serão homens de bem — fazendo como os doentes que ouvem o médico com toda a atenção e não fazem nada do que ele manda. Ora, assim como esses não terão o corpo são tratando-se desse modo, tampouco aqueles terão sã a alma, filosofando assim.



Capítulo 4 — O gênero da virtude: um estado da alma

Examinemos agora o que é a virtude. Já que o que nasce na alma é de três espécies — paixões, capacidades e estados —, a virtude há de ser uma das três. Chamo paixões o desejo, a ira, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, o amor, o ódio, a saudade, a emulação, a compaixão — em geral, tudo o que é seguido de prazer ou dor; capacidades, aquilo por que somos capazes de senti-las — de nos irar, de nos doer, de nos compadecer; estados, aquilo por que estamos bem ou mal em relação às paixões: em relação à ira, mal, se com violência ou frouxidão; bem, se com medida — e assim com as demais.

Ora, paixões não são as virtudes nem os vícios: não é pelas paixões que somos chamados bons ou maus, e é pelas virtudes e vícios que o somos; e pelas paixões não somos louvados nem censurados (não se louva quem teme nem quem se ira, nem se censura quem se ira em absoluto, mas quem se ira *de certo modo*), e pelas virtudes e vícios somos louvados e censurados. Além disso, iramo-nos e tememos sem escolha, e as virtudes são escolhas, ou não sem escolha. E ainda: pelas paixões dizemo-nos *movidos*; pelas virtudes e vícios, não movidos, mas *dispostos* de certo modo. Pelas mesmas razões, tampouco são capacidades:

não somos chamados bons nem maus por podermos simplesmente sentir, nem por isso louvados ou censurados. E as capacidades, temo-las por natureza — e bons ou maus não nos fazemos por natureza, como dissemos antes. Se as virtudes não são paixões nem capacidades, resta que sejam estados. O que a virtude é quanto ao gênero, fica dito.



Capítulo 5 — A justa medida

Mas não basta dizer que é um estado: cumpre dizer também *qual* estado. Diga-se, pois, que toda excelência aperfeiçoa aquilo de que é excelência e faz que a sua obra saia bem: a excelência do olho faz bons o olho e a sua obra — pela excelência do olho vemos bem; a do cavalo faz bom o cavalo — bom para correr, para levar o cavaleiro, para aguentar o inimigo. Se assim é em tudo, a excelência do homem será o estado pelo qual o homem se faz bom e pelo qual fará bem a sua obra própria. Como isso há de ser, já o dissemos; mas ficará mais claro ainda se virmos qual é a natureza dela.⁶

Em tudo o que é contínuo e divisível pode-se tomar o mais, o menos e o igual — e isso ou quanto à própria coisa, ou em relação a nós; e o igual é um meio entre o excesso e a falta. Chamo meio da coisa o que dista igualmente de ambos os extremos — um e o mesmo para todos; meio em relação a nós, o que não sobra nem falta — e esse não é um, nem o mesmo para todos. Por exemplo: se dez é muito e dois é pouco, seis toma-se como meio quanto à coisa: excede e é excedido pelo mesmo tanto — e esse é o meio segundo a proporção aritmética. Mas o meio em relação a nós não se toma assim: se para alguém comer dez minas é muito e duas é pouco, o treinador não mandará seis

— pois também isso é talvez muito para quem vai comer, ou pouco: para Míton, pouco; para quem começa os exercícios, muito. E igualmente na corrida e na luta. Assim, todo entendido foge do excesso e da falta e busca o meio, e o escolhe — o meio não da coisa, mas em relação a nós.

Ora, se toda ciência realiza bem a sua obra olhando para o meio e conduzindo a ele as obras (por isso se costuma dizer das obras bem feitas que não se lhes pode tirar nem acrescentar nada — o excesso e a falta destroem a perfeição, e a medida a conserva), e se os bons artífices, como dizemos, trabalham de olho nisso, e se a virtude é mais exata e melhor que toda arte, como também a natureza — então a virtude há de visar ao meio. Falo da virtude moral: é ela que versa sobre paixões e ações, e nelas há excesso, falta e meio. Pode-se temer, ousar, desejar, irar-se, compadecer-se, e em geral sentir prazer e dor, demais e de menos — e nos dois casos, mal; mas senti-los quando se deve, nas coisas em que se deve, em relação a quem, em vista de quê e como se deve — eis o meio e o melhor, que é o próprio da virtude. Igualmente nas ações há excesso, falta e meio. Ora, a virtude versa sobre paixões e ações, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, e o meio é louvado e acerta — duas coisas próprias da virtude. Uma espécie de medida, portanto, é a virtude — ao menos por visar ao meio.

Além disso, errar é possível de muitos modos (pois o mal pertence ao ilimitado, como figuravam os pitagóricos, e o bem ao limitado), mas acertar, de um só. Por isso um é fácil e o outro difícil: fácil errar o alvo, difícil acertá-lo. E também por isso o excesso e a falta são do vício, e a medida da virtude:

Bons, de um modo só; maus, de todos os modos.



Capítulo 6 — A definição da virtude

A virtude é, portanto, *um estado que se exerce na escolha, consistindo numa medida relativa a nós, determinada pela razão, e tal como a determinaria o prudente*. É uma medida entre dois vícios: um por excesso, outro por falta; e é medida também porque uns vícios ficam aquém e outros passam além do que se deve, nas paixões e nas ações, enquanto a virtude encontra e escolhe o meio. Por isso, quanto à essência e à definição que diz o que ela é, a virtude é medida; quanto ao melhor e ao bem, é extremo.

Mas nem toda ação nem toda paixão admite a medida: algumas têm nomes que já trazem consigo a maldade — a malevolência, o desavergonhamento, a inveja; e, nas ações, o adultério, o roubo, o homicídio. Todas essas, e as semelhantes, censuram-se por serem elas más — não os seus excessos nem as suas faltas. Nelas não é possível acertar jamais: só errar. Nem o bem e o mal, nelas, dependem das circunstâncias — cometer adultério com quem se deve, quando se deve, como se deve —: fazer qualquer uma delas, simplesmente, é errar. Seria o mesmo que exigir que houvesse, na injustiça, na covardia e na devassidão, medida, excesso e falta: haveria então medida do excesso e da falta, excesso do excesso e falta da falta. Mas, assim como da temperança e da coragem não há excesso nem falta — porque o meio é, de certo modo, extremo —, assim tampouco daquelas há medida, excesso ou falta: como quer que se façam, erra-se. Pois, em geral, nem do excesso e da falta há medida, nem da medida excesso e falta.



Capítulo 7 — O quadro das virtudes

Não basta, porém, dizê-lo em geral: cumpre aplicá-lo aos casos. Nos discursos sobre as ações, os gerais são mais vazios, e os particulares mais verdadeiros: as ações são sobre particulares, e é com estes que as afirmações devem concordar. Tomem-se, pois, os casos do quadro.

Quanto ao medo e à audácia, a coragem é a medida; dos que excedem, o que excede em impavidez não tem nome (muitos casos não têm), o que excede em audácia é temerário, e o que excede no medo e falta na audácia, covarde. Quanto aos prazeres e dores — não todos, e menos quanto às dores —, a medida é a temperança; o excesso, a devassidão. Deficientes quanto aos prazeres não é fácil que existam; por isso nem nome receberam — mas, já que são concebíveis, chamemo-los insensíveis.

Quanto a dar e receber dinheiro, a medida é a liberalidade; o excesso e a falta, o desperdício e a mesquinhez — e neles o excesso e a falta se cruzam: o pródigo excede no gastar e falta no adquirir; o mesquinho excede no adquirir e falta no gastar. (Falamos agora em esboço e por alto, de propósito; adiante se fará a determinação mais exata.) Ainda quanto ao dinheiro há outras disposições: a medida chamada magnificência (o magnífico difere do liberal: aquele lida com grandezas, este com pouco); o excesso, falta de gosto e vulgaridade; a falta, acanhamento — e diferem das do liberal; como diferem, dir-se-á adiante.

Quanto à honra e à desonra, a medida é a magnanimidade; o excesso, o que se chama presunção; a falta, pusilanimidade. E, assim como dissemos que a liberalidade está para a

magnificência diferindo pelo pequeno, assim há uma disposição que está para a magnanimidade — que lida com honra grande — lidando com a pequena: pode-se desejar a honra como se deve, e mais e menos; quem excede é ambicioso, quem falta, sem ambição, e o do meio não tem nome. As disposições também não têm, salvo a do ambicioso: ambição. Por isso os extremos disputam o terreno do meio — e nós mesmos chamamos o do meio ora ambicioso, ora sem ambição, e louvamos ora um, ora outro. Por que o fazemos, dir-se-á adiante; falemos agora das restantes, pelo modo proposto.

Também quanto à ira há excesso, falta e medida. Não têm quase nomes; mas, como chamamos manso o do meio, chamemos mansidão a medida; dos extremos, seja colérico o que excede — e o vício, cólera —, e sem-ira o que falta — e a falta, apatia.

Há ainda três outras medidas, com certa semelhança entre si e diferentes: todas versam sobre o convívio de palavras e ações, e diferem porque uma toca a verdade neles, e as outras o agradável — este, em parte no divertimento, em parte em tudo o que toca a vida. Falemos delas também, para melhor ver que em tudo a medida é louvável, e os extremos nem retos nem louváveis, mas censuráveis. A maior parte também não tem nome; mas tentemos, como nos demais, cunhá-los, pela clareza. Quanto à verdade: o do meio seja veraz, e a medida, veracidade; a simulação para mais, jactância, e quem a tem, jactancioso; para menos, dissimulação, e dissimulado. Quanto ao agradável no divertimento, o do meio é espirituoso, e a disposição, espírito; o excesso é bufonaria, e quem o tem, bufão; o deficiente, rústico, e o estado, rusticidade. Quanto ao agradável no restante da vida, o que agrada como se deve é amável, e a medida, amabilidade; o que excede, se sem interesse,

obsequioso; se por interesse próprio, adulator; o que falta e desagrada em tudo, briguento e intratável.

Há medidas também nas paixões e no que as toca. O pudor não é virtude, mas louva-se também o pudico: pois também aqui um se diz no meio, outro no excesso — como o encabulado, que se envergonha de tudo; o que falta, ou não se envergonha de nada em absoluto, é desavergonhado; e o do meio, pudico. A indignação é medida entre a inveja e a malevolência: todas versam sobre a dor e o prazer diante do que acontece ao próximo. O indignado dói-se com os que prosperam sem merecer; o invejoso, excedendo-o, dói-se com todos os que prosperam; e o malévolo fica tão aquém de doer-se que até se alegra com o mal alheio. Mas disso haverá ocasião noutro lugar; e da justiça, como se diz em mais de um sentido, distinguiremos depois os dois, e diremos de cada um como é medida; e igualmente das virtudes racionais.



Capítulo 8 — As oposições entre os extremos e o meio

São três, pois, as disposições — duas viciosas, uma por excesso e outra por falta, e uma virtuosa, a medida —, e todas se opõem de algum modo a todas: os extremos são contrários ao meio e entre si, e o meio aos extremos. Pois, assim como o igual é maior em relação ao menor e menor em relação ao maior, assim os estados médios excedem em relação às faltas e faltam em relação aos excessos, nas paixões e nas ações. O corajoso parece temerário ao lado do covarde, e covarde ao lado do temerário; igualmente o temperante, devasso ao lado do insensível e insensível ao lado do devasso; e o liberal, pródigo

ao lado do mesquinho e mesquinho ao lado do pródigo. Por isso os extremos empurram o do meio cada um para o outro: o covarde chama temerário o corajoso, e o temerário o chama covarde — e analogamente nos demais.

Opondo-se assim, a contrariedade maior é a dos extremos entre si, mais que em relação ao meio: distam mais um do outro que do meio, como o grande dista mais do pequeno, e o pequeno do grande, do que ambos do igual. Além disso, alguns extremos mostram certa semelhança com o meio — a temeridade com a coragem, o desperdício com a liberalidade —, e os extremos entre si, a máxima dessemelhança. Ora, os que distam mais entre si, esses se definem contrários: logo, mais contrários os que mais distam.

E ao meio opõe-se mais, nuns casos, a falta; noutros, o excesso: à coragem não se opõe mais a temeridade, que é excesso, mas a covardia, que é falta; à temperança, não a insensibilidade, que é carência, mas a devassidão, que é excesso. Por duas causas. Uma vem da própria coisa: por um dos extremos estar mais perto e ser mais parecido com o meio, não opomos ao meio esse, mas o contrário — como a temeridade parece mais próxima e mais parecida com a coragem, e a covardia mais dessemelhante, é esta que mais lhe opomos: o que dista mais do meio parece mais contrário a ele. Essa é a causa que vem da coisa; a outra vem de nós mesmos: aquilo para que temos, por natureza, mais inclinação parece mais contrário ao meio. Temos por natureza mais inclinação aos prazeres — por isso somos mais propensos à devassidão que ao decoro. Chamamos mais contrárias, pois, as coisas para as quais mais se dá o acréscimo; e por isso a devassidão, que é excesso, é mais contrária à temperança.



Capítulo 9 — Como acertar o meio

Que a virtude moral é medida, e como; que é medida entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; e que é tal por visar ao meio nas paixões e nas ações — tudo isso ficou dito o bastante. Por isso é trabalho ser bom: pois em cada coisa é trabalho tomar o meio — como achar o centro do círculo não é para qualquer um, mas para quem sabe. Assim também irar-se é para qualquer um, e fácil, como dar dinheiro e gastá-lo; mas com quem se deve, quanto, quando, em vista de quê e como — isso já não é para qualquer um, nem fácil. Por isso o bem é raro, louvável e belo.

Quem visa ao meio deve, pois, primeiro afastar-se do extremo mais contrário — como aconselha Calipso:

Da fumaça e da vaga mantém longe o navio —

pois dos extremos um é mais errado, o outro menos; e, já que acertar o meio é difícilimo, na segunda navegação, como se diz, tomem-se os males menores — e isso se fará sobretudo pelo modo que dizemos. E cumpre observar aquilo para que nós mesmos somos mais inclinados — pois uns nascem inclinados a uma coisa, outros a outra —, e isso se conhecerá pelo prazer e pela dor que sentimos; e arrastar-nos a nós mesmos para o lado contrário: afastando-nos bem do errado, chegaremos ao meio — como fazem os que endireitam madeira torta. E em tudo guardemo-nos sobretudo do agradável e do prazer: não o julgamos com isenção. O que os anciãos do povo sentiram diante de Helena, isso devemos nós sentir diante do prazer, e repetir em tudo a sentença deles: despedindo-o assim, erraremos menos.

É fazendo isso, para dizer em resumo, que melhor poderemos acertar o meio. Coisa difícil, talvez, sobretudo nos casos particulares: não é fácil determinar como, com quem, por quais motivos e por quanto tempo se deve estar irado — nós mesmos ora louvamos os que faltam nisso e os chamamos mansos, ora chamamos viris os coléricos. Mas não é censurado quem se desvia pouco do bem, para mais ou para menos — só quem se desvia muito: esse não passa despercebido. Até que ponto e até quanto é censurável, não é fácil determinar por palavras — como nada do que se julga pela percepção: essas coisas estão nos casos particulares, e o julgamento está na percepção. Fica claro, pois, isto: que o estado médio é em tudo louvável, e que é preciso inclinar-se ora para o excesso, ora para a falta — pois assim acertaremos mais facilmente o meio e o bem.

LIVRO III



Capítulo 1 — O voluntário e o forçado

Como a virtude versa sobre paixões e ações, e sobre as voluntárias recaem louvor e censura, enquanto às involuntárias se concede perdão, e às vezes compaixão, é talvez necessário, a quem examina a virtude, distinguir o voluntário do involuntário; e é certamente útil aos legisladores, para as honras e os castigos.⁷

Parecem involuntárias as coisas feitas por coação ou por ignorância. Coagido, propriamente, é aquilo cujo princípio vem de fora — de tal modo que nele nada contribui quem age, ou antes, quem sofre: como se um vento o levasse a algum lugar, ou homens que o tivessem em seu poder. Mas o que se faz por medo de males maiores, ou por algum motivo nobre — por exemplo, se um tirano, senhor dos teus pais e filhos, te ordenasse um ato vil, e eles se salvassem se o fizesses e morressem se não —, aí há dúvida se é involuntário ou voluntário. Coisa semelhante acontece quando se lança a carga ao mar na tempestade: em absoluto, ninguém joga fora o que é seu de bom grado; mas, pela salvação própria e dos companheiros, fá-lo-ia qualquer pessoa de juízo.

Tais ações são, pois, mistas; mas parecem-se mais com as voluntárias: são escolhidas no momento em que se fazem, e o

fim da ação toma-se conforme a ocasião. O voluntário e o involuntário devem-se dizer, portanto, com referência ao momento do agir; e, no caso, o homem age voluntariamente: o princípio que move os membros, em tais ações, está nele — e, quando o princípio está no agente, está nele fazer ou não fazer. Voluntárias são, pois, tais ações — embora, em absoluto, talvez involuntárias: ninguém escolheria nenhuma delas por si mesma. E por ações assim os homens às vezes até são louvados — quando suportam algo vergonhoso ou doloroso em troca de coisas grandes e belas; no caso inverso, censurados: suportar as maiores vergonhas sem nenhum fim nobre, ou por um fim medíocre, é de homem vil. Nalguns casos não há louvor, mas perdão: quando alguém faz o que não deve por causas que excedem a natureza humana e que ninguém suportaria. Mas há coisas, talvez, a que ninguém pode ser coagido — antes se deve morrer sofrendo o pior: são visivelmente ridículas as razões que coagem o Alcmeón de Eurípides a matar a mãe. É difícil, às vezes, discernir o que se deve escolher em troca de quê, e o que suportar em troca de quê — e mais difícil ainda manter-se no decidido: pois, em geral, o que se espera é doloroso, e o que se ordena é vergonhoso — e daí os louvores e as censuras conforme se cedeu ou não à coação.

Que coisas, então, se devem chamar coagidas? Em absoluto, aquelas cuja causa está nas circunstâncias externas e para as quais o agente nada contribui. As que em si são involuntárias, mas escolhidas neste momento e em troca disto, com o princípio no agente — em si são involuntárias, mas, neste momento e em troca disto, voluntárias; e parecem-se mais com as voluntárias: as ações estão nos particulares, e estes são voluntários. Que coisas escolher em troca de quê, não é fácil prescrever: nos particulares há muitas diferenças. E, se alguém dissesse que o

agradável e o nobre coagem (pois são externos e exercem pressão), tudo seria coagido: é por eles que todos fazem tudo. E os coagidos, agindo contra a vontade, agem com dor; os que agem pelo agradável e pelo nobre, com prazer. É ridículo, pois, acusar as coisas externas, e não a si mesmo, por se deixar caçar tão facilmente por elas — e atribuir a si as belas ações, e ao prazer as vergonhosas. Coagido, portanto, parece ser aquilo cujo princípio vem de fora, nada contribuindo o coagido.



Capítulo 2 — A ignorância

O que se faz por ignorância é sempre não-voluntário; involuntário, só quando traz dor e arrependimento: pois quem fez algo por ignorância, e não sente pesar nenhum pelo ato, não agiu voluntariamente — não sabia o que fazia —, mas tampouco involuntariamente, já que não se dói. Do que age por ignorância, portanto, o que se arrepende parece agente involuntário; o que não se arrepende, já que é outro caso, seja não-voluntário: pois, diferindo, é melhor que tenha nome próprio.

E parece diferente, também, agir *por* ignorância e agir *na* ignorância: o bêbado e o colérico não parecem agir por ignorância, mas por embriaguez ou por ira — não sabendo, porém, e sim ignorando. Ora, todo mau ignora o que se deve fazer e o que se deve evitar, e é por esse erro que os homens se fazem injustos e, em geral, maus; mas o involuntário não se diz de quem ignora o que convém: a ignorância na escolha não é causa do involuntário, mas da maldade — nem a ignorância do universal (pois por essa se é censurado), e sim a ignorância dos particulares, nos quais e sobre os quais é a ação: nesses há

compaixão e perdão, pois age involuntariamente quem ignora algum deles.

Não é mau, talvez, delimitar esses particulares: quais são e quantos — quem age; o que faz; sobre o quê ou em quê; às vezes com quê (com que instrumento); em vista de quê (da salvação, por exemplo); e como (suavemente ou com violência). De todos eles, ninguém em seu juízo poderia ignorar todos: claramente não o agente — como ignoraria a si mesmo? Mas o que faz, pode-se ignorar: como os que dizem que “lhes escapou ao falar”, ou, como Ésquilo sobre os Mistérios, que não sabia que era proibido dizê-los; ou, como aquele da catapulta, que disparou “querendo apenas mostrar”. Pode-se supor que o filho é um inimigo, como Mérope; que a lança com ponta está embotada; que a pedra é pedra-pomes; ou, batendo para salvar, matar; ou, querendo só mostrar o golpe, como nos treinos, acertar. Havendo, pois, ignorância possível sobre todos esses particulares da ação, quem ignorou algum deles parece ter agido involuntariamente — e sobretudo nos mais importantes, que parecem ser aqueles em que está a ação, e o resultado. Mas, além de tal ignorância, é preciso ainda que a ação traga dor e arrependimento.



Capítulo 3 — Definição do voluntário

Sendo involuntário o que se faz por coação e por ignorância, o voluntário pareceria ser *aquilo cujo princípio está no próprio agente, conhecendo ele os particulares em que está a ação*. Pois talvez não se diga bem que são involuntários os atos feitos por ira ou por desejo. Primeiro, porque então nenhum dos outros animais agiria voluntariamente, nem as crianças. Depois: será

que nada do que fazemos por desejo e por ira é voluntário? Ou as belas ações se fazem voluntariamente, e as vergonhosas involuntariamente? Ridículo — sendo uma só a causa. E estranho seria chamar involuntário o que se deve desejar: há coisas com que devemos irar-nos, e coisas que devemos desejar — a saúde, o aprender. E o involuntário parece doloroso; o que se faz por desejo, agradável. Além disso: que diferença há, quanto a serem involuntários, entre os erros de cálculo e os de ira? Ambos devem-se evitar; e as paixões irracionais não parecem menos humanas — de modo que também as ações que vêm da ira e do desejo são do homem. Absurdo, pois, pô-las como involuntárias.



Capítulo 4 — A escolha

Delimitado o voluntário e o involuntário, segue-se examinar a escolha: ela parece o mais próprio da virtude, e julga os caracteres melhor que as ações. A escolha aparece, pois, como algo voluntário — mas não é o mesmo: o voluntário é mais amplo. Do voluntário participam também as crianças e os outros animais; da escolha, não. E às ações de improviso chamamos voluntárias, mas não escolhidas.

Não parecem falar bem os que dizem que ela é desejo, ou ira, ou vontade, ou certa opinião. A escolha não é comum aos seres sem razão; o desejo e a ira, sim. E o incontinente age por desejo, não por escolha; o continente, ao contrário, por escolha, não por desejo. E o desejo opõe-se à escolha; desejo a desejo, não. E o desejo é do agradável e do doloroso; a escolha, nem de um nem de outro. Menos ainda é ira: o que se faz por ira parece, de tudo, o menos conforme à escolha. Tampouco é vontade, embora

pareça vizinha: não há escolha de impossíveis — quem dissesse escolhê-los pareceria tolo; mas há vontade de impossíveis, como a imortalidade. E há vontade das coisas que de modo nenhum se fariam por nós — que tal ator ou atleta vença; mas escolher tais coisas ninguém escolhe: só o que julga poder fazer por si. E a vontade é mais do fim; a escolha, dos meios: queremos ser sãos, e escolhemos o que nos faz sãos; queremos ser felizes, e dizemo-lo — mas dizer que “escolhemos” ser felizes não cai bem: em geral, a escolha parece versar sobre o que está em nosso poder.

Tampouco será opinião: a opinião parece versar sobre tudo — não menos sobre o eterno e o impossível do que sobre o que está em nosso poder; e distingue-se por verdadeira e falsa, não por boa e má — e a escolha, mais por estas. Que seja o mesmo que a opinião em geral, ninguém talvez o diga; mas não é o mesmo sequer que certa opinião: por escolher o bem e o mal é que somos de certo caráter; por opinar, não. E escolhemos tomar ou fugir, e coisas assim; opinamos o que a coisa é, a quem convém, ou como — mas tomar ou fugir não é coisa que se opine. E a escolha louva-se mais por ser do que se deve, ou por ser reta; a opinião, por ser verdadeira. E escolhemos o que bem sabemos ser bom; opinamos sobre o que não sabemos de todo. E não parecem os mesmos os que escolhem melhor e os que opinam melhor: alguns opinam o melhor e, por vício, escolhem o que não devem. Se a opinião precede a escolha ou a acompanha, não importa: não é isso que examinamos, mas se a escolha é o mesmo que certa opinião.

O que é, então, ou de que espécie, já que não é nenhuma das ditas? Voluntária, evidentemente, ela é; mas nem tudo o que é voluntário é escolhido. Não será *o que foi deliberado de antemão*? Pois a escolha vem com razão e pensamento — e até

o nome parece indicá-lo: o escolhido é o *preferido a outras coisas*.



Capítulo 5 — A deliberação

Delibera-se sobre tudo — tudo é objeto de deliberação —, ou sobre algumas coisas não há deliberação? (Chame-se objeto de deliberação, talvez, não aquilo sobre que deliberaria um tolo ou um louco, mas aquilo sobre que delibera quem tem juízo.) Sobre as coisas eternas ninguém delibera — sobre o cosmos, ou a incomensurabilidade da diagonal e do lado; nem sobre as que estão em movimento mas acontecem sempre do mesmo modo, por necessidade, por natureza ou por outra causa — os solstícios e o nascer do sol; nem sobre as que ora assim, ora assado — as secas e as chuvas; nem sobre as fortuitas — o achado de um tesouro. Nem sequer sobre todas as coisas humanas: nenhum lacedemônio delibera sobre qual seria o melhor governo para os citas — pois nada disso se faria por nós. Deliberamos sobre o que está em nosso poder e é realizável — que é justamente o que resta: pois as causas parecem ser a natureza, a necessidade, o acaso, e ainda o intelecto e tudo o que é pelo homem; e cada classe de homens delibera sobre o que se pode fazer por eles mesmos.

E sobre as ciências exatas e autossuficientes não há deliberação — sobre as letras, por exemplo: não hesitamos sobre como escrevê-las; mas sobre tudo o que se faz por nós, e não sempre do mesmo modo, sobre isso deliberamos: as questões de medicina e de negócios; e sobre a pilotagem mais que sobre a ginástica, por ser menos precisa; e assim no restante; e sobre as artes mais que sobre as ciências: nelas

hesitamos mais. O deliberar dá-se, pois, no que acontece em geral de certo modo, mas cujo desfecho é obscuro, e no que é indeterminado. E, para as coisas grandes, chamamos conselheiros, desconfiando de nós mesmos como insuficientes para discernir.

E deliberamos não sobre os fins, mas sobre os meios. O médico não delibera se curará, nem o orador se persuadirá, nem o político se fará boas leis, nem nenhum dos demais sobre o seu fim: pondo o fim, examinam como e por quais meios o alcançarão; e, aparecendo vários, examinam por qual será mais fácil e mais belo; sendo um só, como será por ele, e este por qual outro, até chegarem à primeira causa — que é a última a ser achada. Pois quem delibera parece buscar e analisar do modo dito, como uma figura geométrica (nem toda busca parece ser deliberação — as matemáticas, por exemplo —, mas toda deliberação é busca), e o último da análise é o primeiro da execução. E, se topam com um impossível, desistem — se é preciso dinheiro e não se pode obtê-lo; se aparece possível, tentam fazer. Possível é o que se faria por nós — pois o que se faz pelos amigos é, de certo modo, por nós: o princípio está em nós. Busca-se ora os instrumentos, ora o uso deles; e igualmente no restante: ora o por quê, ora o como, ora o por meio de quê.

Parece, pois, como se disse, que o homem é princípio das ações; a deliberação é sobre o que se faz por ele mesmo; e as ações são em vista de outras coisas. Não será, pois, objeto de deliberação o fim, mas os meios. Nem tampouco os particulares — se isto é pão, se foi cozido como se deve: isso é da percepção. E, se se há de deliberar sempre, irá ao infinito. Objeto de deliberação e objeto de escolha são o mesmo — salvo que o escolhido já está determinado: pois o escolhido é o que foi decidido pela deliberação. Cada um deixa de buscar como agirá

quando traz o princípio a si mesmo, e à parte de si que comanda: é ela que escolhe. Isso fica claro nos velhos regimes que Homero retratava: os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido. Sendo, pois, o escolhido algo em nosso poder, desejado com deliberação, a escolha será *desejo deliberado do que está em nosso poder*: deliberando decidimos, e desejamos conforme a deliberação. Fique assim esboçada a escolha, e dito sobre o que versa: sobre os meios para os fins.



Capítulo 6 — A vontade e o seu objeto

A vontade, dissemos, é do fim; mas a uns parece que o seu objeto é o bem; a outros, o bem aparente. Aos que dizem que o objeto da vontade é o bem, segue-se que não é objeto de vontade o que quer quem escolhe mal (pois, se fosse, seria bom; mas era, no caso, mau); aos que dizem que é o bem aparente, segue-se que nada é por natureza objeto de vontade, mas para cada um o que lhe parece — e a uns parece uma coisa, a outros outra, e, se calhar, as contrárias. Se essas conclusões não agradam, diga-se que, em absoluto e na verdade, o objeto da vontade é o bem, e para cada um, o bem aparente: para o homem de bem, o que é verdadeiramente; para o mau, qualquer coisa — como nos corpos: para os bem dispostos é saudável o que verdadeiramente o é; para os doentes, outras coisas — e igualmente o amargo, o doce, o quente, o pesado e o mais. Pois o homem de bem julga cada coisa retamente, e em cada uma lhe aparece o verdadeiro. Cada disposição tem as suas coisas belas e agradáveis, e o que talvez mais distinga o homem de bem é ver o verdadeiro em cada caso, sendo como que régua e medida delas. Na maioria, o engano parece nascer do prazer: aparece

como bem, não o sendo — e escolhem o agradável como bem, e fogem da dor como de um mal.



Capítulo 7 — A virtude e o vício estão em nosso poder

Sendo, pois, objeto de vontade o fim, e de deliberação e escolha os meios, as ações que a estes tocam serão conforme à escolha e voluntárias. Ora, as atividades das virtudes versam sobre os meios. Logo, em nosso poder está a virtude — e igualmente o vício. Pois, onde está em nós o agir, está também o não agir, e onde o não, o sim: de modo que, se agir, quando é belo, está em nós, também não agir, quando é vergonhoso, estará em nós; e, se não agir, quando é belo, está em nós, também agir, quando é vergonhoso, estará em nós. E, se está em nós praticar o belo e o vergonhoso, e igualmente não praticá-los, e isso era o ser bons e maus, então está em nós sermos virtuosos ou viciosos. O dito de que *ninguém é mau de bom grado, nem venturoso contra a vontade* parece em parte falso e em parte verdadeiro: ninguém é venturoso contra a vontade, mas a maldade é voluntária. Ou haveremos de disputar o que se acaba de dizer, e negar que o homem seja princípio e gerador das ações como dos filhos? Se isso é evidente, e não podemos referir as ações a outros princípios além dos que estão em nós, então o que tem em nós o princípio está em nós, e é voluntário.

Disso parecem dar testemunho tanto cada um em particular quanto os próprios legisladores: castigam e punem os que fazem o mal — quando não agiram coagidos, ou por ignorância de que não são causa — e honram os que fazem o belo, para exortar a estes e refrear aqueles. Ora, o que não está em nós,

nem é voluntário, ninguém exorta a fazer: de nada serviria persuadir alguém a não ter calor, ou dor, ou fome, ou coisa assim — teremos essas sensações do mesmo jeito. Pois castigam até pela própria ignorância, se o agente parece ser causa dela: aos bêbados, penas dobradas — o princípio está no próprio homem: era senhor de não se embriagar, e a embriaguez foi causa da ignorância. E castigam os que ignoram algo das leis que se deve saber e não é difícil; e igualmente nos demais casos em que a ignorância parece vir da negligência: estava neles não ignorar — eram senhores de prestar atenção.

Mas talvez o homem seja de tal caráter que não possa prestar atenção. Só que de virem a ser assim são causa eles mesmos, vivendo com desleixo — e de serem injustos ou devassos: uns fazendo o mal, outros passando a vida na bebida e coisas tais. As atividades sobre cada coisa fazem os caracteres correspondentes — como se vê nos que treinam para qualquer competição ou obra: passam a vida na atividade. Ignorar que os hábitos nascem, em cada matéria, das atividades é de quem não sente absolutamente nada. Além disso, é irracional supor que quem pratica a injustiça não quer ser injusto, ou quem pratica a devassidão, devasso. E, se alguém faz, não ignorando, aquilo pelo qual será injusto, será injusto voluntariamente — mas não deixará de ser injusto só porque quer, e não se fará justo. Pois nem o doente se fará são assim; e, no caso, é doente voluntariamente, por viver sem domínio e desobedecer aos médicos. Houve um tempo em que estava nele não adoecer; entregando-se, já não está — como quem soltou a pedra já não pode retomá-la; mas estava nele atirá-la ou não: o princípio estava nele. Assim também o injusto e o devasso podiam, no princípio, não se fazer tais — por isso o são voluntariamente; feitos tais, já não podem não sê-lo.

E não só os vícios da alma são voluntários: em alguns, também os do corpo — e a esses censuramos. Aos feios por natureza ninguém censura; aos que o são por falta de exercício e desleixo, sim. E igualmente com a fraqueza e a mutilação: ninguém insultaria o cego de nascença, ou por doença, ou por um golpe — antes teria compaixão; mas ao cego pelo vinho ou por outra devassidão, todos censurariam. Dos vícios do corpo, censuram-se, pois, os que dependem de nós; os que não dependem, não. E, se assim é, também nos demais casos os vícios censurados serão os que dependem de nós.

E, se alguém dissesse que todos aspiram ao bem aparente, mas não são senhores da aparência — o fim aparece a cada um conforme o caráter que ele tem —, respondemos: se cada um é, de algum modo, causa do próprio caráter, será também, de algum modo, causa da aparência. Se não, ninguém é causa de fazer o mal, e fá-lo por ignorância do fim, supondo que por aqueles meios terá o melhor; e a aspiração ao fim não seria escolhida por nós — seria preciso nascer com um olho, por assim dizer, com que julgar belamente e escolher o bem verdadeiro; e bem-nascido seria quem o tivesse belo de nascença: pois seria o maior e o mais belo dos dons, que não se pode receber nem aprender de outrem, mas se terá tal como veio ao nascer — e tê-lo bem e belamente seria a excelência de nascença perfeita e verdadeira. Ora, se isso é verdade, por que a virtude seria mais voluntária que o vício? A ambos igualmente, ao bom e ao mau, o fim aparece e se fixa — pela natureza ou pelo que for —, e é referindo a ele todo o resto que agem como agem. Portanto, quer o fim não apareça a cada um pela natureza somente, mas haja também algo que dependa dele, quer o fim seja natural, mas a virtude seja voluntária porque o homem de bem faz voluntariamente os meios — o vício será igualmente

voluntário: também no mau está igualmente o agir por si nas ações, ainda que não no fim. Se, pois, como se diz, as virtudes são voluntárias (pois somos, de certo modo, concausas dos hábitos, e é por sermos de certo caráter que pomos o fim de certa espécie), também os vícios serão voluntários: os casos são iguais.



Capítulo 8 — Recapitulação: hábitos e ações

Em geral, sobre as virtudes morais fica dito, em esboço, o gênero — que são medidas e que são hábitos —, como se formam, que por si mesmas se exercem nas mesmas coisas de que nascem, que estão em nosso poder e são voluntárias, e que obram como a reta razão prescreve. Mas as ações e os hábitos não são voluntários do mesmo modo: das ações somos senhores do começo ao fim, conhecendo os particulares; dos hábitos, só do começo — o acréscimo de cada passo é imperceptível, como nas doenças. Voluntários, porém, o são: estava em nós usar assim ou assado das circunstâncias.



Capítulo 9 — A coragem: o seu objeto

Retomemos agora as virtudes uma a uma: o que são, sobre que versam e como. Ficará claro, de passagem, quantas são. E primeiro a coragem. Que ela é uma medida quanto ao medo e à audácia, já se disse. Tememos, evidentemente, as coisas temíveis — que são, em suma, males; por isso definem o medo como *expectativa de um mal*. Tememos, pois, todos os males: a desonra, a pobreza, a doença, a falta de amigos, a morte; mas o

corajoso não parece dizer respeito a todos. Há coisas que se *devem* temer, e é belo temê-las e vergonhoso não as temer — a desonra, por exemplo: quem a teme é honesto e pudico; quem não a teme, desavergonhado (embora alguns o chamem corajoso por semelhança: tem algo do corajoso, que também é, de certo modo, destemido). A pobreza, talvez, não se deve temer, nem a doença — nem, em geral, o que não vem do vício nem de nossa culpa; mas não é corajoso, em sentido próprio, o destemido nessas coisas. Chamamo-lo assim por semelhança: há homens tímidos nos perigos da guerra que são liberais e enfrentam com ânimo firme a perda de dinheiro. E tampouco é covarde quem teme o ultraje aos filhos e à mulher, ou a inveja, ou coisa assim; nem corajoso quem está confiante quando vai ser açoitado.

Em que coisas temíveis, então, está o corajoso? Não será nas maiores? Ninguém suporta melhor o terrível. Ora, o mais temível é a morte: é o limite, e para o morto parece já não haver nem bem nem mal. Mas nem quanto à morte em toda circunstância parece dizer respeito o corajoso — no mar, por exemplo, ou na doença. Em quais, então? Não será nas mais belas? Tais são as da guerra: é o perigo maior e mais belo. Concordam com isso as honras das cidades e as dos monarcas. Em sentido próprio, pois, será chamado corajoso o destemido diante da morte bela e das emergências súbitas que a trazem — e tais são, acima de tudo, as da guerra. Não que o corajoso não seja destemido também no mar e nas doenças — mas não como os homens do mar: aqueles já desistiram da salvação e suportam mal essa espécie de morte; estes têm boa esperança, pela experiência. E, além disso, exercita-se a coragem onde há defesa possível ou onde morrer é belo; e nessas destruições não há nem uma coisa nem outra.



Capítulo 10 — O corajoso, o temerário, o covarde

O temível não é o mesmo para todos. Há algo que dizemos acima da resistência humana: isso é temível para qualquer um que tenha juízo. As coisas ao alcance do homem diferem em grandeza e em grau — e igualmente as que inspiram confiança. O corajoso é imperturbável *enquanto homem*: temerá também ele tais coisas, mas as suportará como se deve e como a razão prescreve, em vista do belo — pois esse é o fim da virtude. Ora, pode-se temê-las mais e menos, e ainda temer o que não é temível como se fosse. Dos erros, um é temer o que não se deve; outro, como não se deve; outro, quando não se deve, e assim por diante — e igualmente quanto ao que inspira confiança. Quem suporta e teme o que se deve, pelo motivo que se deve, como e quando se deve, e do mesmo modo confia, é corajoso: pois o corajoso sofre e age conforme o mérito das coisas e como a razão manda. O fim de toda atividade é o que corresponde ao hábito; ora, para o corajoso a coragem é bela; logo, tal é também o fim — pois cada coisa se define pelo fim. É pelo belo, portanto, que o corajoso suporta e pratica o que é da coragem.

Dos que excedem, o que excede em impavidez não tem nome (dissemos já que muitos estados não têm); seria um louco ou um insensível quem não temesse nada — nem terremoto, nem as vagas, como dizem dos celtas. O que excede na confiança diante do temível é temerário; e o temerário parece também jactancioso e simulador de coragem: como o corajoso é quanto ao temível, assim ele quer parecer — e imita-o no que pode. Por isso a maioria deles é temerário-covarde: fazem-se de audazes

onde dá, e não suportam o verdadeiramente temível. O que excede no temer é covarde: teme o que não se deve, como não se deve, e tudo o mais o acompanha; falta-lhe também a confiança, mas é no excesso das dores que mais se mostra. É homem sem esperança: teme tudo. O corajoso é o contrário: a audácia é de quem espera. O covarde, o temerário e o corajoso versam, pois, sobre as mesmas coisas, mas estão diante delas de modos diferentes: os dois excedem e faltam; o terceiro está no meio e como se deve. E os temerários são precipitados: querem os perigos antes deles e desistem dentro deles; os corajosos são vivos na ação e quietos antes.

Como se disse, pois, a coragem é medida quanto ao que inspira confiança e ao temível, nas circunstâncias ditas; e escolhe e suporta porque é belo, ou porque é vergonhoso o contrário. Mas morrer fugindo da pobreza, do amor ou de algo doloroso não é de corajoso — é antes de covarde: pois é moleza fugir das durezas, e o suicida não suporta a morte por ser belo, mas fugindo de um mal.



Capítulo 11 — As cinco coragens impróprias

A coragem, propriamente, é algo assim; mas chamam-se coragem também outras disposições, de cinco espécies. Primeiro, a coragem cívica — é a mais parecida: os cidadãos parecem suportar os perigos por causa das penas das leis e das censuras, e por causa das honras; por isso parecem ser os mais corajosos os povos entre os quais os covardes são desonrados e os corajosos honrados. É assim que Homero retrata os seus — Diomedes e Heitor:

Polidamante será o primeiro a lançar-me a vergonha —

e Diomedes:

Heitor um dia dirá, falando entre os troianos:

“o filho de Tideu, por minha mão...”

Esta é a mais semelhante à que descrevemos, porque nasce de virtude: do pudor e do desejo do belo — da honra — e da fuga da censura, que é vergonhosa. Na mesma classe se poderiam pôr os que agem forçados pelos comandantes; mas são piores, porque o fazem não por pudor, mas por medo, e fugindo não do vergonhoso, mas do doloroso: os chefes de fato os coagem, como o Heitor de Homero:

Quem eu vir encolhido longe da batalha,

esse não escapará aos dentes dos cães —

e o mesmo fazem os que os postam na frente e os açoitam se recuam, e os que os alinham diante de fossos e obstáculos: todos coagem. Mas é preciso ser corajoso não por coação, e sim porque é belo.

Segundo: a experiência de cada coisa também parece uma coragem — daí Sócrates ter pensado que a coragem é ciência. Uns a exibem numas coisas, outros noutras; nas da guerra, os soldados profissionais: parece haver na guerra muitos alarmes vazios, que eles conhecem de sobra; parecem corajosos, pois, porque os outros não sabem o que aquilo é. Além disso, pela experiência, são os mais capazes de ferir sem ser feridos: sabem usar as armas e têm as mais eficazes para atacar e defender. Lutam, pois, como armados contra desarmados e como atletas contra amadores: também nesses certames os melhores lutadores não são os mais corajosos, mas os mais fortes e mais bem preparados. Mas os soldados profissionais fazem-se

covardes quando o perigo é excessivo e são inferiores em número e apresto: são os primeiros a fugir, enquanto as milícias cidadãos morrem firmes — como aconteceu no Hermeu: para estas, fugir é vergonhoso, e a morte preferível a salvar-se assim; aqueles, arriscaram-se de início julgando-se superiores, e, conhecendo o engano, fogem — temem mais a morte que a vergonha. Não é assim o corajoso.

Terceiro: a fúria também se conta como coragem. Parecem corajosos os que por fúria se lançam, como as feras contra quem as feriu — porque também os corajosos têm fúria: nada há como ela para ir ao perigo; donde os versos de Homero: *infundiu-lhe força na fúria, despertou-lhe o vigor e a fúria, aguda força nas narinas, ferveu-lhe o sangue* — tudo isso parece significar o despertar e o ímpeto da fúria. Ora, os corajosos agem pelo belo, e a fúria coopera; as feras, pela dor — porque foram feridas ou têm medo: tanto que, na floresta ou no brejo, não atacam ninguém. Não são corajosas, pois, quando, empurradas pela dor e pela fúria, se lançam ao perigo sem prever nada de terrível — do contrário, também os asnos seriam corajosos quando têm fome: apanham e não largam o pasto; e também os devassos fazem muitas ousadias por causa do desejo. A coragem que vem da fúria parece, porém, a mais natural: acrescentando-se-lhe escolha e o fim devido, seria coragem de verdade. Também os homens sofrem quando se iram e gozam quando se vingam; mas os que lutam por isso são bons lutadores, não corajosos: não agem pelo belo, nem como manda a razão, mas por paixão. Alguma semelhança, contudo, têm.

Quarto: tampouco os esperançosos são corajosos. Por terem vencido muitas vezes e a muitos, estão confiantes nos perigos; parecem-se, porque ambos são confiantes; mas os corajosos o são pelas causas ditas, e estes por se julgarem os mais fortes e

imunes (o mesmo fazem os que se embriagam: ficam esperançosos); quando as coisas não saem assim, fogem. Ora, era próprio do corajoso suportar o que é e parece temível ao homem, porque é belo e é vergonhoso o contrário. Por isso parece mais corajoso ser destemido e imperturbável nos sustos súbitos do que nos previstos: vem mais do hábito, e menos da preparação. Nos previsíveis, poder-se-ia escolher por cálculo e razão; nos súbitos, conforme o hábito.

Quinto: parecem corajosos também os que agem por ignorância — e não estão longe dos esperançosos; mas são piores, porque não têm opinião nenhuma de si, e aqueles têm. Por isso os esperançosos resistem algum tempo; os enganados, mal sabem que a coisa é outra, fogem — como aconteceu aos argivos quando toparam com os lacedemônios pensando que eram siciônios.



Capítulo 12 — A coragem e a dor

Fica dito, pois, como são os corajosos e os que parecem sê-lo. A coragem, embora verse sobre a audácia e o medo, não versa igualmente sobre ambos: mais sobre o temível. Quem é imperturbável nele, e está diante dele como se deve, é mais corajoso do que quem o é diante do que inspira confiança. É por suportar o doloroso, pois, que os homens se dizem corajosos. Por isso a coragem envolve dor, e com justiça se louva: é mais difícil suportar o doloroso que abster-se do agradável. Não que o fim da coragem não pareça agradável — mas fica encoberto pelas circunstâncias, como nos jogos ginásticos: para os pugilistas, o fim é agradável — a coroa e as honras —, mas apanhar dói, se são de carne e osso, e é penoso, como todo o

esforço; e, como isso é muito e o prêmio é pequeno, parece não haver prazer nenhum. Se assim é também com a coragem, a morte e as feridas serão dolorosas ao corajoso, e contra a sua vontade; mas ele as suporta porque é belo, ou porque é vergonhoso não suportar. E, quanto mais tiver a virtude inteira e mais feliz for, mais se doerá com a morte: para um homem assim, a vida vale ao máximo, e ele se priva, sabendo-o, dos maiores bens — e isso dói. Mas nem por isso é menos corajoso — talvez até mais: porque escolhe, em troca daqueles bens, o belo da guerra. Agir com prazer não pertence, pois, a todas as virtudes — senão enquanto se toca o fim. Mas nada impede que os melhores soldados não sejam homens assim, e sim os menos corajosos que nada mais têm de bom: estão prontos para os perigos e trocam a vida por ganhos pequenos. Sobre a coragem, fique isto; do que se disse, não é difícil abarcar em esboço o que ela é.



Capítulo 13 — A temperança

Depois dela, falemos da temperança: parecem ser estas as virtudes das partes irracionais. Que a temperança é uma medida quanto aos prazeres, já dissemos (quanto às dores, menos, e não do mesmo modo); e na mesma matéria aparece também a devassidão. Determinemos, pois, sobre quais prazeres. Distingam-se os da alma e os do corpo: a ambição, o amor ao saber — em cada um destes, quem os ama goza sem que o corpo sofra nada, e sim o pensamento; e os que versam sobre tais prazeres não se chamam temperantes nem devassos. Nem tampouco os que estão nos demais prazeres não corporais: os que amam contar e ouvir histórias e passam os dias em

miudezas chamamos tagarelas, não devassos; nem os que se doem por dinheiro ou por amigos. A temperança será, pois, sobre os prazeres do corpo — mas nem sobre todos: os que gozam das coisas da vista, das cores, das formas, da pintura, não se chamam temperantes nem devassos — embora pareça que também nisso há o gozar como se deve, o excesso e a falta. E igualmente nos do ouvido: os que gozam demais das melodias e do teatro ninguém chama devassos, nem temperantes os que gozam como se deve. Nem os do olfato, senão por acidente: os que gozam do cheiro das frutas, das rosas ou do incenso não chamamos devassos — antes os que gozam do cheiro de perfumes e de comidas: pois o devasso goza nisso porque por isso lhe vem a lembrança dos objetos do seu desejo. (Podem-se ver também outros, com fome, gozando do cheiro da comida; mas gozar disso é do devasso: para ele são objetos de desejo.)

Nem nos outros animais há prazer por esses sentidos, senão por acidente: não é do faro das lebres que os cães gozam, mas de comê-las — o faro só as fez sentir; nem o leão goza do mugido do boi, mas de devorá-lo — pelo mugido percebeu que estava perto, e por isso parece gozar dele; igualmente, não goza de ver “cervo ou cabra selvagem”, mas da refeição que terá. A temperança e a devassidão versam, pois, sobre os prazeres de que também os demais animais participam — donde parecerem servis e bestiais: são o tato e o paladar. Mas até do paladar parecem servir-se pouco ou nada: do paladar é o discernir os sabores, como fazem os provadores de vinho e os que temperam os pratos; mas não é nisso que gozam — ao menos os devassos —, e sim na fruição, que vem toda pelo tato, no comer, no beber e nos chamados prazeres do amor. Por isso um glutão célebre rogava que a garganta lhe ficasse mais comprida que a de um grou — sinal de que gozava pelo tato. O sentido a

que se prende a devassidão é, pois, o mais comum de todos; e ela parece justamente censurável: está em nós não enquanto homens, mas enquanto animais. Gozar de tais coisas, e amá-las acima de tudo, é bestial — pois até os mais finos dos prazeres do tato ficam de fora: os das fricções e do banho quente nos ginásios; o tato do devasso não é do corpo todo, mas de certas partes.

Dos desejos, uns parecem comuns, outros próprios e adquiridos: o desejo do alimento é natural — todo aquele que precisa deseja comida ou bebida, e às vezes ambas; e o leito, como diz Homero, o jovem na flor da idade; mas este ou aquele alimento, já não é todo o mundo, nem as mesmas coisas. Por isso tal desejo parece coisa nossa. Algo, porém, tem de natural: coisas diferentes agradam a diferentes pessoas, e há coisas que agradam a todos mais que outras quaisquer. Ora, nos desejos naturais poucos erram, e num só sentido — o do mais: comer e beber o que estiver na frente até passar da conta é exceder em quantidade o natural — pois o desejo natural é o preenchimento da falta; por isso esses se chamam ventres-loucos, por o encherem além do que se deve — e assim se fazem os de alma servil. Nos prazeres próprios, muitos erram e de muitos modos: os “amantes de tal coisa” o são ou por gozar do que não se deve, ou mais que a maioria, ou como não se deve — e os devassos excedem em tudo isso: gozam de coisas de que não se deve, pois são detestáveis, e, nas que se deve, gozam mais que o devido e que a maioria.

O excesso quanto aos prazeres é, pois, devassidão, e censurável. Quanto às dores, não é por suportá-las que alguém se chama temperante — como na coragem —, nem devasso por não suportá-las: o devasso é devasso por se doer mais que o devido quando não alcança o agradável (e a dor lhe vem do

prazer); o temperante, por não se doer com a ausência do prazer e por abster-se dele sem sofrimento. O devasso deseja todos os prazeres, ou os mais intensos, e é levado pelo desejo a escolhê-los acima de tudo; por isso se dói tanto quando falha quanto enquanto deseja: o desejo vem com dor — embora pareça estranho doer-se por causa do prazer. Deficientes quanto aos prazeres, que gozem menos do que se deve, quase não existem: tal insensibilidade não é humana — até os outros animais discernem os alimentos, e de uns gozam, de outros não; e, se para alguém nada é agradável e tudo é igual, esse estaria longe de ser homem. Nem nome tem, por quase não existir. O temperante está no meio: não goza das coisas de que mais goza o devasso — antes as detesta —, nem, em geral, do que não se deve, nem intensamente de coisa alguma; não se dói com a ausência delas, nem as deseja — ou moderadamente, e não mais que o devido, nem quando não se deve, nem nada disso em geral. Mas o que é agradável e conduz à saúde e ao bom estado do corpo, isso ele deseja com medida e como se deve — e os demais prazeres, quando não estorvam esses fins, nem são contrários ao belo, nem excedem os seus meios: pois quem os quer assim ama tais prazeres mais do que valem, e o temperante não é assim — é como manda a reta razão.



Capítulo 14 — Devassidão e covardia; o desejo e a criança

A devassidão parece mais voluntária que a covardia: uma vem do prazer, a outra da dor — e o prazer se escolhe, a dor se evita. E a dor perturba e destrói a natureza de quem a sofre; o prazer não faz nada disso. Mais voluntária, pois — e por isso

mais censurável. Até porque é mais fácil acostumar-se contra os prazeres: há muitos deles na vida, e o acostumar-se é sem perigo; com o temível, é o inverso. Mas a covardia pareceria voluntária de modo diferente dos seus atos particulares: ela mesma é sem dor, mas os atos perturbam pela dor, a ponto de o homem jogar fora as armas e desfigurar-se — por isso parecem forçados. Para o devasso, ao contrário, os atos particulares são voluntários — feitos com desejo e apetite —, e o conjunto, menos: ninguém deseja ser devasso.

O nome da devassidão — “não-castigado” — aplicamo-lo também às faltas das crianças: têm certa semelhança. Qual veio de qual não importa aqui; é claro, porém, que o posterior veio do anterior. E a transferência não parece má: o que deseja o vil, e cresce depressa, deve ser castigado — e tais são, acima de tudo, o desejo e a criança: pois também as crianças vivem conforme o desejo, e nelas é fortíssimo o apetite do agradável. Se, pois, o apetite não for dócil e submisso ao que comanda, irá longe: no insensato, o apetite do agradável é insaciável e vem de toda parte, e o exercício do desejo aumenta o que é congênito — e, se os desejos são grandes e intensos, expulsam até o cálculo. Por isso devem ser moderados e poucos, e em nada contrários à razão — a isso chamamos dócil e castigado —; e, como a criança deve viver conforme as ordens do pedagogo, assim a parte apetitiva conforme a razão. Por isso a parte apetitiva do temperante deve concordar com a razão: o alvo de ambas é o belo, e o temperante deseja o que se deve, como se deve e quando se deve — que é como ordena também a razão. Fique dito isto sobre a temperança.

LIVRO IV



Capítulo 1 — A liberalidade

Falemos em seguida da liberalidade. Ela parece ser a medida quanto ao dinheiro: o liberal é louvado não nas coisas da guerra, nem naquelas em que o é o temperante, nem tampouco nos julgamentos, mas no dar e no receber dinheiro — sobretudo no dar. E chamamos dinheiro tudo aquilo cujo valor se mede em moeda.

O excesso e a falta quanto ao dinheiro são o desperdício e a mesquinhez. A mesquinhez, atribuímo-la sempre aos que se afadigam pelo dinheiro mais do que devem; o desperdício, às vezes o atribuímos com sentido composto: chamamos pródigos os incontinentes que gastam na devassidão — e por isso parecem os mais vis: têm muitos vícios ao mesmo tempo. Mas não é esse o uso próprio do nome: pródigo quer dizer quem tem um único mal, o de destruir a própria fazenda — pois “perdido” é quem se arruína por culpa própria, e a destruição dos próprios bens parece uma espécie de perdição de si mesmo, já que deles vem o viver. É neste sentido, pois, que tomamos o desperdício.

As coisas de uso podem-se usar bem e mal; a riqueza é coisa de uso; e usa melhor cada coisa quem tem a virtude que lhe corresponde: usará melhor a riqueza, portanto, quem tem a virtude do dinheiro — o liberal. Ora, o uso do dinheiro parece

ser o gastar e o dar; o receber e o guardar são antes posse. Por isso é mais próprio do liberal dar a quem se deve do que receber de onde se deve e não receber de onde não se deve. Pois é mais próprio da virtude fazer o bem que recebê-lo, e praticar o belo que não praticar o vergonhoso; e não é difícil ver que ao dar acompanham o bem-fazer e o agir belo, e ao receber, o ser beneficiado ou o não agir vergonhoso. E a gratidão é para quem dá, não para quem deixa de receber — e o louvor, mais ainda. E é mais fácil não receber que dar: os homens desfazem-se menos do que é seu do que deixam de tomar o alheio. E chamam-se liberais os que dão; os que não recebem não são louvados por liberalidade, mas por justiça; e os que recebem não são sequer louvados. E os liberais são, de todos os virtuosos, quase os mais amados: são úteis — e a utilidade está no dar.

As ações conforme a virtude são belas e feitas em vista do belo. Também o liberal, pois, dará em vista do belo e retamente: a quem se deve, quanto, quando, e tudo o mais que acompanha o reto dar; e com prazer, ou sem dor — pois o que é conforme a virtude é agradável ou indolor, e o que menos, doloroso. Quem dá a quem não deve, ou não em vista do belo, mas por outra causa, não se chamará liberal, mas outra coisa; nem quem dá com dor: preferiria o dinheiro à bela ação, e isso não é de liberal. Tampouco receberá de onde não se deve: tal receber não é de quem não estima o dinheiro. Nem será de pedir: não é próprio de quem faz o bem receber favores com facilidade. Mas de onde se deve, receberá — dos próprios bens, por exemplo —, não como belo, mas como necessário, para ter o que dar. Nem descuidará do que é seu, querendo por meio dele socorrer a outros; nem dará a qualquer um, para ter o que dar a quem se deve, quando se deve e onde é belo. E é bem próprio do liberal

exceder no dar a ponto de deixar menos para si: não olhar para si é de quem é liberal.

A liberalidade diz-se conforme os meios: o liberal não está na quantidade do que se dá, mas no estado de quem dá — e este dá conforme o que tem. Nada impede, pois, que seja mais liberal quem dá menos, se dá de menos. E parecem mais liberais os que não adquiriram os bens, mas os herdaram: não conhecem a necessidade, e todos amam mais as próprias obras, como os pais e os poetas. Enriquecer não é fácil ao liberal: não é de receber nem de guardar, mas de espalhar, e não estima o dinheiro por ele mesmo, e sim em vista do dar. Por isso se acusa a fortuna: os que mais merecem ser ricos são os que menos o são. Mas acontece com razão: não pode ter dinheiro quem não cuida de tê-lo — como em tudo o mais. Contudo, não dará a quem não deve, nem quando não deve, e o mais assim: já não estaria agindo conforme a liberalidade, e, gastando nisso, não teria o que gastar no que se deve. Pois, como se disse, liberal é quem gasta conforme os meios e no que se deve; quem excede é pródigo — por isso não chamamos pródigos os tiranos: não parece fácil que os seus presentes e gastos excedam a imensidão do que possuem.

Sendo, pois, a liberalidade uma medida quanto ao dar e receber dinheiro, o liberal dará e gastará no que se deve e quanto se deve, no pequeno e no grande igualmente, e com prazer; e receberá de onde se deve e quanto se deve. Pois, sendo a virtude medida quanto a ambos, fará ambos como se deve: ao dar honesto segue o correspondente receber, e o que não é tal lhe é contrário. (Os que se seguem coexistem no mesmo homem; os contrários, claramente não.) E, se lhe acontecer gastar fora do devido e do belo, doer-se-á — mas com medida e como se deve: pois é da virtude alegrar-se e doer-se com o que

se deve e como se deve. E o liberal é bom companheiro no dinheiro: pode ser lesado com facilidade, pois não o estima, e aborrece-se mais por não ter gasto o que devia do que se dói por ter gasto o que não devia — e não lhe agrada a máxima de Simônides.



Capítulo 2 — O pródigo e o mesquinho

O pródigo erra também nisso: não se alegra nem se dói com o que se deve nem como se deve — o que ficará mais claro adiante. Dissemos que o desperdício e a mesquinhez são excessos e faltas, e em duas coisas: no dar e no receber (pois o gastar pomos no dar). O desperdício excede no dar e no não receber, e falta no receber; a mesquinhez falta no dar e excede no receber — mas nas coisas pequenas. Ora, as duas partes do desperdício não costumam andar juntas: não é fácil dar a todos sem receber de ninguém — os meios logo faltam aos particulares que dão, e são esses que parecem propriamente pródigos. E esse tal parece não pouco melhor que o mesquinho: é curável — pela idade e pela penúria — e pode chegar ao meio: tem o que é do liberal — dá e não recebe —, só que nem como se deve nem bem. Se o hábito o trabalhasse, ou de outro modo mudasse, seria liberal: dará a quem se deve, e não receberá de onde não se deve. Por isso não parece vil de caráter: exceder no dar e no não receber não é de mau nem de baixo, mas de tolo. E o pródigo dessa espécie parece muito melhor que o mesquinho, pelas razões ditas e porque aproveita a muitos, e o mesquinho a ninguém — nem a si mesmo.

Mas a maior parte dos pródigos, como se disse, recebe também de onde não deve — e nisso é mesquinha. Fazem-se

ávidos porque querem gastar e não podem com facilidade: os meios logo se esgotam; são forçados, pois, a prover-se de outra parte; e, ao mesmo tempo, por não se importarem com o belo, recebem sem escrúpulo e de qualquer fonte: desejam dar, e o como ou o donde nada lhes importa. Por isso os seus dons nem são liberais: não são belos, nem em vista do belo, nem como se deve — às vezes enriquecem quem devia ser pobre, e a homens de costumes discretos nada dão, e aos aduladores, ou aos que lhes servem qualquer prazer, dão muito. Por isso a maior parte deles é também devassa: gastando com facilidade, esbanjam na devassidão, e, por não viverem em vista do belo, pendem para os prazeres. O pródigo, pois, sem quem o eduque, resvala para isso; com cuidado, pode chegar ao meio e ao que se deve. Já a mesquinhez é incurável (a velhice e toda incapacidade parecem tornar mesquinho), e é mais congênita aos homens que o desperdício: a maioria é mais amiga do dinheiro que do dar. E vai longe, e tem muitas formas: parecem muitos os modos da mesquinhez.

Pois, consistindo em duas coisas — falta no dar e excesso no receber —, não vem inteira a todos: às vezes divide-se, e uns excedem no receber, outros faltam no dar. Os que levam nomes como poupados, agarrados, sovinas, todos faltam no dar; mas o alheio nem desejam nem querem receber — uns por certa honestidade e recato do vergonhoso (pois alguns parecem, ou dizem, guardar para não serem um dia forçados a algo vergonhoso; dessa classe é o pão-duro e todo semelhante: o nome vem do excesso de não dar); outros abstêm-se do alheio por medo, achando que não é fácil tomar o dos outros sem que os outros tomem o seu — contentam-se, pois, em não receber nem dar. Os outros, por sua vez, excedem no receber: recebem de tudo e tudo — os que exercem ofícios servis, os que vivem do

vício alheio, os usurários que emprestam pouco por muito: todos esses recebem de onde não se deve e quanto não se deve. Comum a eles é o lucro torpe: todos suportam desonra por ganho — e ganho pequeno; pois aos que recebem grandes coisas, de onde não se deve e o que não se deve — os tiranos que saqueiam cidades e despojam templos —, não chamamos mesquinhos, e sim perversos, ímpios, injustos. Mas o trapaceiro do dado, o ladrão de banhos e o salteador estão entre os mesquinhos: são de lucro torpe — pois por ganho ambos se afadigam e suportam desonras: uns correm os maiores perigos pela presa; outros lucram com os amigos, a quem se deve dar. Ambos, pois, querendo lucrar de onde não se deve, são de lucro torpe; e todos esses recebimentos são mesquinhos. Com razão, pois, se diz a mesquinhez o contrário da liberalidade: é mal maior que o desperdício, e erra-se mais por ela do que pelo desperdício de que falamos. Sobre a liberalidade e os vícios opostos, fique dito isto.



Capítulo 3 — A magnificência

Pareceria seguir-se falar da magnificência: também ela parece ser uma virtude relativa ao dinheiro. Mas não se estende, como a liberalidade, a todas as transações, e sim só às dispendiosas — e nelas excede a liberalidade em grandeza: pois, como o próprio nome sugere, é um gasto que convém, em grande escala. A grandeza, porém, é relativa: não gasta o mesmo quem arma uma trirreme e quem chefia uma embaixada festiva. O que convém, portanto, é relativo ao homem, à ocasião e ao objeto. Quem gasta como se deve no pequeno ou no médio não se chama magnífico — como o *muitas vezes dei ao errante*

mendigo —, mas quem o faz no grande: o magnífico é liberal, mas o liberal nem por isso é magnífico. A falta desse estado chama-se acanhamento; o excesso, vulgaridade, falta de gosto e nomes assim — que excedem não pela grandeza em objetos devidos, mas por alardear no que não se deve e como não se deve. Deles falaremos depois. O magnífico parece um entendido: é capaz de ver o que convém e de gastar muito com bom gosto — pois, como dissemos no começo, o hábito se define pelas atividades e pelos objetos. Os gastos do magnífico são, pois, grandes e convenientes; e tais também as obras: assim o gasto será grande e conveniente à obra. De modo que a obra deve estar à altura do gasto, e o gasto à altura da obra — ou acima. E o magnífico gastará isso em vista do belo — comum a todas as virtudes —; e ainda com prazer e mão aberta: a conta exata é acanhada. E olhará antes como fazer o mais belo e o mais conveniente do que por quanto, e como pelo menor custo.

Necessariamente, pois, o magnífico é também liberal: o liberal gastará o que se deve e como se deve; mas o Grande é do magnífico — a matéria é a mesma da liberalidade —, e, sem gastar mais, fará a obra mais magnífica. Não é a mesma a excelência de uma posse e a de uma obra: como posse, o mais precioso é o que vale mais — o ouro; como obra, o grande e belo: pois a contemplação disso é admirável, e o magnífico é admirável; e a excelência da obra é a magnificência — na grandeza. Há gastos que chamamos honrosos: os dos deuses — oferendas votivas, edifícios, sacrifícios — e igualmente tudo o que toca o divino, e tudo o que é objeto de nobre ambição para com o bem comum: quando se julga dever equipar esplendidamente um coro, ou armar uma trirreme, ou dar um banquete à cidade. E em tudo, como se disse, olha-se ao agente: quem é, e de que meios dispõe — pois os gastos devem estar à

altura deles, e convir não só à obra, mas ao autor. Por isso o pobre não pode ser magnífico: não tem de onde gastar muito convenientemente; e o que tenta é tolo — pois gasta fora do mérito e do devido, e só o que se faz retamente é conforme a virtude. Convêm tais gastos aos que têm de onde — por si, pelos antepassados, pelos seus — e aos bem-nascidos, aos ilustres e semelhantes: tudo isso traz grandeza e dignidade.

O magnífico é, pois, sobretudo assim, e a magnificência está nesses gastos, como se disse — os maiores e mais honrosos; e, dos privados, os que acontecem uma só vez — casamento e coisas assim —, e aquilo por que se interessa a cidade toda ou os que estão em dignidade; e o receber e despedir hóspedes, e os presentes e retribuições: pois o magnífico não gasta consigo, mas no comum, e os presentes têm algo das oferendas. E é do magnífico armar a casa à altura da riqueza (também ela é um ornamento), e gastar de preferência nas obras duradouras (são as mais belas), e em cada coisa o que convém: não convém o mesmo a deuses e homens, a templo e sepultura. E, como cada gasto é grande no seu gênero, e o mais magnífico é o grande gasto em grande objeto, e aqui o grande nestas coisas — e há diferença entre o grande da obra e o do gasto: a mais bela bola ou o mais belo frasco têm a magnificência de um presente de criança, e o seu preço é pequeno e quase mesquinho —, por isso é do magnífico, em qualquer gênero que faça, fazer magnificamente (pois tal coisa não é fácil de superar) e à altura do gasto. Tal é, pois, o magnífico.

O que excede, o vulgar, excede gastando fora do devido, como se disse: nas coisas pequenas gasta muito e alardeia fora de tom — festejando o clube com banquete de bodas, e, ao armar um coro de comédia, trazendo os atores de púrpura já na entrada, como os megarenses. E tudo isso fará não em vista do

belo, mas exibindo a riqueza e achando que por isso será admirado — gastando pouco onde se deve muito, e muito onde pouco. O acanhado faltará em tudo: depois de gastar somas enormes, destruirá o belo por uma miudeza; hesita em tudo o que faz, e busca como gastar o mínimo, e ainda assim lamenta, e acha que faz tudo maior do que se deve. Esses estados são, pois, vícios; mas não trazem opróbrio: não danificam o próximo, nem são vergonhosos demais.



Capítulo 4 — A magnanimidade

A magnanimidade — a grandeza de alma —, o próprio nome o diz, versa sobre coisas grandes. Vejamos primeiro quais. Tanto faz examinar o estado ou o homem que o tem. Magnânimo parece ser quem se julga digno de grandes coisas, sendo digno delas: pois quem o faz sem mérito é tolo, e nenhum virtuoso é tolo nem insensato. Quem é digno de pouco e disso se julga digno é comedido, mas não magnânimo: a magnanimidade está na grandeza — como a beleza pede corpo grande: os pequenos são graciosos e bem-feitos, não belos. Quem se julga digno de grandes coisas sem o ser é presunçoso — embora nem todo o que se julga acima do que vale seja presunçoso. Quem se julga digno de menos do que vale é pusilânime — seja grande, médio ou pequeno o seu mérito; e mais que todos, o de grande mérito: que faria ele, se valesse menos? O magnânimo é, pois, extremo pela grandeza, e médio pelo modo devido: julga-se digno do que é digno; os outros excedem e faltam.⁸

Se, pois, ele se julga digno de grandes coisas sendo digno delas — e sobretudo das maiores —, uma acima de todas será o seu objeto. O mérito diz-se em relação aos bens externos; e o

maior deles poríamos ser o que atribuímos aos deuses, o que mais desejam os que estão em dignidade, e o prêmio das mais belas ações: tal é a honra — o maior dos bens externos. O magnânimo é, pois, quem se porta como deve quanto a honras e desonras. E, mesmo sem argumento, é evidente que os magnânimos versam sobre a honra: é da honra, acima de tudo, que os grandes se julgam dignos — conforme o mérito. O pusilânime falta, quanto a si mesmo e quanto ao mérito do magnânimo; o presunçoso excede quanto a si, mas não excede o magnânimo. Ora, o magnânimo, se é digno das maiores coisas, será o melhor: pois o melhor é sempre digno de mais, e o ótimo, do máximo. O verdadeiro magnânimo deve, pois, ser bom; e a grandeza em cada virtude pareceria própria do magnânimo. De modo nenhum lhe caberia fugir agitando os braços, nem cometer injustiça: pois com que fim faria coisas vis quem nada considera grande? Examinando caso por caso, o magnânimo pareceria inteiramente ridículo se não fosse bom. Nem seria digno de honra sendo mau: a honra é o prêmio da virtude, e atribui-se aos bons. A magnanimidade parece, pois, como que um ornamento das virtudes: torna-as maiores, e não existe sem elas. Por isso é difícil ser verdadeiramente magnânimo: não é possível sem nobreza e bondade de caráter.

O magnânimo versa, pois, sobretudo sobre honras e desonras. Com as honras grandes, dadas pelos homens de bem, alegrar-se-á com medida, como quem recebe o que é seu — ou até menos: pois não há honra à altura da virtude perfeita; mas as aceitará, porque não têm nada maior para lhe dar. Da honra que vem de gente qualquer e por motivos pequenos fará inteiro desprezo: não é disso que é digno. E igualmente da desonra: pois não pode, com justiça, tocar-lhe.

E, embora a honra seja, como se disse, o objeto principal do magnânimo, também quanto à riqueza, ao poder e a toda boa ou má fortuna ele se portará com medida, saia o que sair: nem na prosperidade se alegrará demais, nem na adversidade se doerá demais. Pois nem com a honra se porta como se ela fosse o máximo — e, no entanto, o poder e a riqueza são desejáveis pela honra: os que os têm querem, por meio deles, ser honrados; logo, para quem até a honra é pequena, todo o resto também o será. Por isso os magnânimos parecem altivos.

Parece que os dons da fortuna também contribuem para a magnanimidade: os bem-nascidos julgam-se dignos de honra, e os poderosos e os ricos — estão em posição de superioridade, e tudo o que sobressai por um bem é mais honrado. Por isso tais coisas tornam os homens mais magnânimos: são honrados por alguns. Mas, na verdade, só o bom é digno de honra; quem tem as duas coisas — a virtude e os bens — é julgado mais digno dela; os que têm tais bens sem virtude, porém, nem se julgam com justiça dignos de grandes coisas, nem se chamam retamente magnânimos: sem virtude perfeita, não há magnanimidade. E fazem-se altivos e insolentes os que têm tais bens sem virtude: sem ela, não é fácil carregar com decoro a boa fortuna; e, não podendo carregá-la, e julgando-se superiores aos demais, desprezam-nos, e fazem o que calha — imitam o magnânimo sem se lhe assemelhar, e o fazem onde podem: as obras da virtude não as praticam, mas desprezam os outros. O magnânimo despreza com justiça (pois julga com verdade); a multidão, ao acaso.

E não é homem de arriscar-se por ninharias, nem amigo de perigos, porque poucas coisas estima; mas é de arriscar-se pelas grandes, e, no perigo, não poupa a vida — sabendo que não é a qualquer preço que vale a pena viver. E é de fazer benefícios,

mas envergonha-se de recebê-los: aquilo é de superior, isto de inferior. E retribui com sobra: assim o primeiro benfeitor ficará devendo, e terá sido o beneficiado. E os magnânimos parecem lembrar os benefícios que fizeram, não os que receberam (pois o beneficiado é inferior ao benfeitor, e ele quer ser superior), e ouvir com prazer os primeiros, com desagrado os segundos — por isso Tétis não menciona a Zeus os favores que lhe fez, nem os lacedemônios aos atenienses os seus, mas os recebidos. E é próprio do magnânimo não pedir nada, ou a custo, e servir de bom grado; e ser grande diante dos grandes e afortunados, e medido diante dos medianos: superar aqueles é difícil e imponente; a estes, fácil — e ser altivo entre os grandes não é vil; entre os humildes, é grosseiro, como mostrar força contra os fracos. E não ir aonde se é honrado, nem aonde outros têm o primeiro lugar; e ser lento e demorado, salvo onde há grande honra ou grande obra: homem de poucas ações, mas grandes e nomeadas. Necessariamente é franco no ódio e franco no amor (pois esconder é de quem teme, e a verdade lhe importa mais que a opinião), e fala e age às claras (é livre de língua porque despreza, e veraz — salvo o que diz com ironia; e ironia para a multidão). E não pode viver em função de outrem, senão do amigo: pois é servil — por isso todos os adúladores são gente de aluguel, e os humildes, adúladores. Nem é dado à admiração: nada lhe é grande. Nem guarda rancor: não é de magnânimo recordar — sobretudo males —, mas antes passar por cima. Nem é falador de gente: não falará nem de si nem de outrem — não lhe importa ser louvado, nem que os outros sejam censurados; e tampouco é de louvar — e, por isso mesmo, nem de maldizer, nem sequer os inimigos, a não ser pelo próprio desdém. E diante das necessidades ou das miudezas é o que menos se lamenta e o que menos pede: assim se porta quem as

leva a sério. E é de possuir antes as coisas belas e sem fruto que as frutíferas e úteis: é mais de quem se basta. E o passo do magnânimo parece lento, a voz grave, a fala pousada: não tem pressa quem leva a sério poucas coisas, nem tensão quem nada julga grande — a voz aguda e a pressa vêm disso.



Capítulo 5 — O pusilânime e o presunçoso

Tal é, pois, o magnânimo; o que falta é pusilânime, o que excede, presunçoso. Também estes não parecem maus (pois não fazem mal), mas errados. O pusilânime, sendo digno de bens, priva-se do que merece, e parece ter algo de vicioso por não se julgar digno dos bens — e desconhecer-se: pois desejaria o que merece, se merecesse. Não que tais homens pareçam tolos: parecem antes acanhados. Mas tal opinião parece torná-los piores: cada um deseja o que está à altura do seu mérito, e eles se afastam até das ações e dos empreendimentos belos, julgando-se indignos — e igualmente dos bens externos. Os presunçosos, esses são tolos e desconhecem-se, e às claras: tentam as coisas honrosas como se fossem dignos, e depois são desmascarados; enfeitam-se de roupas, de poses e coisas assim, querem que a sua fortuna se veja, e falam dela, como se por isso fossem honrados. Mas à magnanimidade opõe-se mais a pusilanimidade que a presunção: é mais frequente e pior. A magnanimidade versa, pois, sobre a honra grande, como se disse.



Capítulo 6 — A ambição da honra

Parece haver também quanto à honra uma virtude, como se disse no começo, que está para a magnanimidade como a liberalidade para a magnificência: ambas se afastam do grande, e nos dispõem como se deve para o moderado e o pequeno. Como no dar e receber dinheiro há medida, excesso e falta, também no desejar a honra há o mais e o menos que o devido, e o de onde se deve e como se deve. Censuramos o ambicioso por buscar a honra mais que o devido e de onde não se deve, e o sem-ambição por não escolher ser honrado nem pelo belo. Mas às vezes louvamos o ambicioso como viril e amante do belo, e o sem-ambição como medido e discreto — como dissemos no começo. É claro que, dizendo-se “amante de tal coisa” de vários modos, não aplicamos sempre o “ambicioso” ao mesmo: louvando, ao que o é mais que a maioria; censurando, ao que o é mais que o devido. E, não tendo nome a medida, os extremos disputam-lhe o lugar como terra vazia. Mas, onde há excesso e falta, há também o meio; e os homens desejam a honra mais e menos que o devido — e também como se deve: esse estado louva-se, sendo uma medida quanto à honra, sem nome. Diante da ambição, parece falta de ambição; diante desta, ambição; diante de ambas, de certo modo ambas. Assim é também nas outras virtudes; e aqui os extremos parecem opor-se um ao outro, porque o do meio não tem nome.



Capítulo 7 — A mansidão

A mansidão é uma medida quanto à ira. Não tendo nome o do meio — e quase tampouco os extremos —, aplicamos ao meio a mansidão, que pende para a falta, sem nome também ela. O excesso poderia chamar-se irascibilidade: a paixão é a ira, e as causas que a produzem são muitas e variadas. Quem se ira com as coisas e com as pessoas que se deve, e ainda como se deve, quando e por quanto tempo se deve, é louvado; esse será, pois, o manso, se a mansidão se louva. Pois o manso quer ser imperturbável e não se deixar levar pela paixão, mas irar-se do modo, com as coisas e pelo tempo que a razão prescrever. E parece errar mais para o lado da falta: o manso não é vingativo — antes propenso a perdoar. A falta — seja uma inirascibilidade, seja o que for — censura-se: os que não se iram com o que se deve parecem tolos, e os que não se iram como se deve, nem quando, nem com quem se deve: tal homem parece não sentir nem doer-se, e, não se irando, não ser de se defender; e suportar ultrajes, e assistir aos dos seus, é coisa servil.

O excesso dá-se em tudo: ira-se a gente com quem não deve, com o que não deve, mais que o devido, mais depressa, e por mais tempo. Não que tudo isso se junte no mesmo homem — não poderia: o mal destrói a si mesmo, e, inteiro, torna-se insuportável. Os coléricos iram-se depressa, com quem não devem, com o que não devem e mais que o devido — mas param depressa: é o seu melhor lado. E isso lhes vem de não reter a ira, mas retribuir às claras, pela vivacidade, e então sossegar. Os agudos são excessivamente vivos, e irascíveis com tudo e por tudo — donde o nome. Os amargos são difíceis de desarmar, e ficam irados muito tempo: retêm o ímpeto. O alívio vem quando

retribuem: a vingança faz cessar a ira, pondo prazer no lugar da dor; se isso não acontece, carregam o peso — pois, como não se mostra, ninguém os ajuda a digeri-la, e digerir a ira dentro de si pede tempo. São esses os mais penosos para si mesmos e para os mais chegados. E chamamos ásperos os que se iram com o que não se deve, mais que o devido e por mais tempo, e não se reconciliam sem vingança ou castigo.

À mansidão opomos mais o excesso: é mais frequente — pois vingar-se é mais humano —, e os ásperos são piores para a convivência. E o que se disse antes fica claro também pelo que agora se diz: não é fácil determinar como, com quem, com o quê e por quanto tempo se deve estar irado, e até que ponto se age bem ou mal. Quem se desvia pouco não é censurado — quer para o mais, quer para o menos: às vezes louvamos os que faltam e os chamamos mansos, e chamamos viris os coléricos, como capazes de mandar. Quanto e como deve alguém desviar-se para ser censurável, não é fácil dizê-lo em palavras: o julgamento está nos casos particulares e na percepção. Mas ao menos isto é claro: o estado do meio é louvável — pelo qual nos iramos com quem se deve, com o que se deve, como se deve e tudo o mais —, e os excessos e faltas são censuráveis: de leve, se leves; mais, se maiores; muito, se grandes. É claro, pois, que devemos agarrar-nos ao estado do meio. Fiquem assim ditos os estados relativos à ira.



Capítulo 8 — A amabilidade no convívio

No convívio — no viver junto e na troca de palavras e de atos —, uns parecem obsequiosos: os que louvam tudo para agradar e não objetam nada, achando que devem não causar dor a quem

encontram; os que, ao contrário, objetam a tudo e não se importam nada com a dor que causam chamam-se intratáveis e briguentos. Que os estados ditos são censuráveis, é claro; e que é louvável o do meio, pelo qual se aceitará o que se deve e como se deve, e igualmente se recusará. Nome próprio não lhe foi dado, mas parece-se muitíssimo com a amizade: pois o homem do estado médio é tal como queremos dizer o amigo querido — acrescentado o afeto. Difere da amizade porque é sem paixão e sem afeição por aqueles com quem convive: não é por amar ou odiar que aceita cada coisa como se deve, mas por ser assim. Fá-lo-á igualmente com desconhecidos e conhecidos, com íntimos e não íntimos — salvo que, em cada caso, como convém: pois não cabe cuidar igualmente de íntimos e estranhos, nem igualmente magoá-los. Em geral, pois, dissemos que conviverá como se deve, e, referindo tudo ao belo e ao conveniente, visará a não causar dor ou a dar prazer. Parece versar sobre os prazeres e dores do convívio; e, naqueles em que não lhe for belo dar prazer, ou lhe for nocivo, recusará, e preferirá magoar; e, se a ação trouxer ao agente desdouro — e não pequeno — ou dano, e a oposição pouca dor, não aceitará, mas recusará. E conviverá diferentemente com os grandes e com um qualquer, com o mais e o menos conhecido — e igualmente pelas outras diferenças —, dando a cada um o que convém; e, por si, preferirá dar prazer e evitará magoar, mas seguirá as consequências, se maiores — digo o belo e o conveniente; e, por um grande prazer futuro, causará pequena dor. Tal é, pois, o do meio, mas não tem nome; dos que dão prazer, o que visa a ser agradável sem outro fim é obsequioso; o que o faz para tirar proveito em dinheiro, ou no que o dinheiro compra, adulator; e o que se desgosta com tudo, dissemos, é briguento e intratável. E os extremos parecem opor-se entre si, porque o meio não tem nome.



Capítulo 9 — A veracidade

Sobre quase o mesmo versa a medida da jactância: também ela sem nome. Não é mau percorrer também estas: conheceremos melhor o que toca ao caráter examinando um por um, e nos convenceremos de que as virtudes são medidas vendo que assim é em todas. No convívio, os que se relacionam com vista ao prazer e à dor já foram ditos; falemos agora dos verazes e falsos, nas palavras, nas ações e na pretensão. O jactancioso parece pretender coisas gloriosas que não tem, ou maiores do que tem; o dissimulado, ao contrário, negar o que tem, ou apequená-lo; o do meio, sendo homem sem disfarce, é veraz na vida e na palavra, reconhecendo o que tem, sem aumentá-lo nem diminuí-lo. Cada uma dessas coisas pode-se fazer com um fim ou sem fim; e cada um fala, age e vive conforme o seu caráter, quando não age por algum fim. Ora, a falsidade é em si vil e censurável, e a verdade bela e louvável; assim, o veraz, que está no meio, é louvável, e os falsos, ambos censuráveis — mas mais o jactancioso.

Falemos de cada um, e primeiro do veraz. Não falamos do que é veraz nos contratos, nem no que toca a justiça e injustiça (isso seria de outra virtude), mas daquele que, sem nada disso estar em jogo, é veraz na palavra e na vida por ser assim de caráter. Tal homem pareceria honesto: pois o amante da verdade, veraz até onde nada importa, mais veraz será onde importa — pois guardará da falsidade como de vergonha, ele que já a evitava em si mesma; e um assim é louvável. E inclina-se antes para o menos que a verdade: parece de melhor gosto, porque os exageros são odiosos. Quem pretende mais do que tem, sem nenhum fim, parece vil (do contrário não gozaria da

mentira), mas mostra-se mais fútil que mau. Com um fim: se por glória ou honra, não é censurável demais, como o jactancioso; se por dinheiro, ou pelo que dá dinheiro, é mais torpe. (E o jactancioso não o é pela capacidade, mas pela escolha: é jactancioso pelo hábito e por ser de tal caráter) — como há mentirosos que gozam da própria mentira, e outros que mentem por fama ou lucro. Os que se jactam por fama pretendem as qualidades que trazem louvor ou congratulação; os que o fazem por lucro, as que aproveitam ao próximo e cuja falta se pode esconder — adivinho, sábio, médico. Por isso a maioria pretende e se jacta dessas coisas: nelas está o que se disse.

Os dissimulados, que dizem menos, parecem de caráter mais fino: não parecem falar por lucro, mas fugindo do inchaço; e o que mais negam são as qualidades gloriosas — como fazia também Sócrates. Os que pretendem coisas pequenas e evidentes chamam-se espertalhões fingidos, e são bem desprezíveis; e às vezes a própria dissimulação parece jactância — como a roupa dos lacedemônios: o excesso e a falta demasiada têm ambos algo de jactancioso. Mas os que usam a dissimulação com medida, e em coisas não muito rasteiras e evidentes, parecem finos. E é o jactancioso que parece opor-se ao veraz: é pior.



Capítulo 10 — O espírito no divertimento

Havendo na vida também descanso, e nele passatempo com graça, parece haver também aí um convívio de bom tom: que coisas dizer, e como; e igualmente no ouvir. E fará diferença falar diante de tais, ou ouvi-los. É claro que também nisso há

excesso e falta quanto ao meio. Os que excedem no ridículo parecem bufões e grosseiros: correm atrás do ridículo a qualquer custo, e visam mais a provocar riso do que a dizer coisas de bom tom e não magoar o alvo da graça. Os que nem dizem, eles próprios, nada ridículo, e se irritam com quem diz, parecem selvagens e duros. Os que gracejam com bom tom chamam-se espirituosos — como quem diz “de giro fácil”: pois tais coisas parecem movimentos do caráter, e, como os corpos se julgam pelos movimentos, também os caracteres. Mas, estando o ridículo à mão, e a maioria gozando da graça e da zombaria mais que o devido, também os bufões se chamam espirituosos, como se fossem finos; que diferem, e não pouco, é claro pelo que se disse.

Ao estado médio pertence também o tato: é de homem de tato dizer e ouvir o que convém ao homem honesto e livre — pois há coisas que a tal homem convém dizer e ouvir por graça, e a graça do homem livre difere da do servil, e a do educado, da do sem educação. Vê-se isso nas comédias antigas e novas: naquelas, o riso era a obscenidade; nestas, mais a insinuação — e não é pequena a diferença quanto ao decoro. Definiremos, pois, o bom zombador pelo dizer o que convém a um homem livre, ou pelo não magoar quem ouve — ou até alegrá-lo? Ou isso é indefinível, pois coisas diferentes são odiosas e agradáveis a diferentes pessoas? Mas as que disser, tais também ouvirá: pois o que suporta ouvir, isso parece que faria. Não fará, porém, qualquer coisa: a zombaria é uma espécie de insulto, e há insultos que os legisladores proíbem — talvez devessem proibir também certas zombarias. O homem fino e livre portar-se-á, pois, assim: como lei de si mesmo. Tal é o do meio — chame-se homem de tato ou espirituoso. O bufão é escravo do ridículo: não poupa nem a si nem aos outros se arrancar o riso, e diz

coisas que o homem fino jamais diria — e algumas que nem suportaria ouvir. O selvagem é inútil para tais convívios: não contribui com nada e irrita-se com tudo. E o descanso e o divertimento parecem necessários na vida.

As três medidas ditas dão-se, pois, na vida, e todas versam sobre a troca de palavras e ações. Diferem porque uma é sobre a verdade, e as outras sobre o agradável; e, das do prazer, uma está nos divertimentos, a outra nos demais convívios da vida.



Capítulo 11 — O pudor

Do pudor não convém falar como de uma virtude: parece mais uma paixão que um estado. Define-se como certo medo da desonra, e produz efeito semelhante ao do medo do perigo: os envergonhados enrubescem, e os que temem a morte empalidecem. Ambos parecem, de certo modo, coisas do corpo — o que é próprio da paixão, não do estado. E a paixão não convém a toda idade, mas à juventude: achamos que os jovens devem ser pudicos, porque, vivendo pela paixão, erram muito, e o pudor os refreia; e louvamos os jovens pudicos — mas a um velho ninguém louvaria por envergonhar-se: achamos que nada deve fazer de que se envergonhe. Pois o pudor nem é coisa do homem de bem, já que nasce das más ações — e essas não se devem fazer (e não importa que umas sejam vergonhosas de verdade e outras por opinião: nem umas nem outras se devem fazer, de modo que não há de que envergonhar-se); e é de vil ser tal que faça algo vergonhoso. E estar disposto de modo a envergonhar-se se fizer tal coisa, e julgar-se por isso homem de bem, é absurdo: o pudor é do voluntário, e o homem de bem jamais fará voluntariamente o vil. Seria o pudor bom por

hipótese: *se fizesse*, envergonhar-se-ia — mas isso não cabe às virtudes. E, se o desavergonhamento — não se envergonhar das ações vis — é mau, nem por isso é bom envergonhar-se fazendo-as. Tampouco a continência é virtude, mas uma espécie de estado misto; dela se mostrará no que vem adiante. Agora, falemos da justiça.

LIVRO V



Capítulo 1 — A justiça: primeiras distinções

Sobre a justiça e a injustiça, cumpre examinar sobre que ações versam, que espécie de medida é a justiça, e entre que pontos o justo é um meio. E o exame siga o mesmo método das partes anteriores. Vemos que todos querem chamar justiça o estado pelo qual os homens são capazes de praticar as coisas justas, e pelo qual as praticam e as querem; e igualmente injustiça, o estado pelo qual praticam a injustiça e querem o injusto. Fique-nos isso, primeiro, como esboço.⁹

Pois não se dá com as ciências e faculdades o mesmo que com os estados: a mesma faculdade e a mesma ciência parecem abarcar os contrários, mas um estado não produz os contrários — a saúde, por exemplo, não produz o que lhe é contrário, só o saudável: dizemos que alguém caminha saudavelmente quando caminha como caminharia o são. Muitas vezes, porém, um estado contrário se conhece pelo outro, e muitas vezes os estados pelas suas matérias: se o bom estado do corpo é visível, o mau também o fica, e do que dá o bom estado se conhece o bom estado, e dele aquilo. Se o bom estado é a firmeza das carnes, o mau será a flacidez, e o que dá firmeza às carnes será o que produz o bom estado. E segue-se, em geral, que, se um de dois contrários se diz de vários modos, também o outro: se “o

justo”, também “o injusto”. Ora, a justiça e a injustiça parecem dizer-se de vários modos, mas, por ser fina a linha entre as acepções, a homonímia passa despercebida — não é como nas acepções distantes, onde a diferença salta aos olhos: por exemplo, chama-se *kleís* tanto o osso sob o pescoço dos animais quanto aquilo com que se fecham as portas.

Tomemos, pois, de quantos modos se diz o injusto. Parecem injustos o transgressor da lei, o ganancioso e o desigual — de modo que, evidentemente, justo será o observante da lei e o igual. O justo, portanto, é o conforme à lei e o igual; o injusto, o contrário à lei e o desigual. E, como o injusto é também ganancioso, sê-lo-á quanto aos bens — não todos, mas aqueles em que estão a boa e a má fortuna: bens sempre em absoluto, mas nem sempre para este ou aquele. Os homens os pedem em prece e os perseguem; mas não deveriam: deveriam pedir que os bens em absoluto fossem bens também para eles, e escolher o que é bom para eles. Nem sempre, porém, o injusto escolhe o mais: também o menos, nas coisas simplesmente más; mas, como o mal menor parece de certo modo um bem, e a ganância é do bem, por isso parece ganancioso. E é desigual: isso o abrange e é comum.



Capítulo 2 — A justiça total: a virtude para com o outro

Dissemos que o transgressor da lei é injusto e o observante justo; ora, é evidente que tudo o que é conforme à lei é, de certo modo, justo: pois o que a legislação define é legal, e cada uma dessas disposições dizemos ser justa. As leis pronunciam-se sobre tudo, visando ao proveito comum de todos, ou dos

melhores, ou dos que mandam — pela virtude ou por outro critério; de modo que, num sentido, chamamos justo o que produz e conserva, para a comunidade política, a felicidade e as suas partes. E a lei ordena praticar as obras do corajoso — não abandonar a formação, não fugir, não largar as armas —, as do temperante — não cometer adultério nem ultraje —, as do manso — não bater nem injuriar —, e igualmente nas demais virtudes e vícios, mandando umas coisas e proibindo outras: retamente, a lei reta; pior, a improvisada.

Esta justiça é, pois, a virtude perfeita — não em absoluto, mas para com o outro. E por isso a justiça muitas vezes parece a melhor das virtudes, e *nem Héspero nem a estrela-d'alva são tão admiráveis*; e dizemo-lo no provérbio: *na justiça se resume toda virtude*. E é virtude perfeita no mais alto grau porque é o exercício da virtude perfeita; e é perfeita porque quem a tem pode usar da virtude também para com o outro, e não só consigo: muitos conseguem usar da virtude no que é seu, e não conseguem nas coisas que tocam o próximo. Por isso parece bom o dito de Bias: *o mando revela o homem* — pois quem manda está, desde logo, em relação com o outro, e em comunidade. Por isso mesmo, a justiça, única das virtudes, parece ser um *bem alheio*: é para com o outro — faz o que aproveita a outrem, ao chefe ou à comunidade. O pior dos homens, pois, é o que usa da maldade contra si e contra os amigos; o melhor, não o que usa da virtude para consigo, mas para com o outro: essa é a obra difícil. Esta justiça não é, pois, uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem a injustiça contrária é parte do vício, mas o vício inteiro. Em que diferem a virtude e esta justiça, é claro pelo que se disse: são o mesmo, mas o ser não é o mesmo — enquanto para com o outro, justiça; enquanto tal estado, em absoluto, virtude.



Capítulo 3 — A justiça particular

Mas buscamos a justiça que é uma parte da virtude — pois existe, como dizemos; e igualmente a injustiça particular. Eis o sinal de que existe: quem age conforme os demais vícios comete injustiça, mas não fica com mais do que lhe cabe — por covardia joga o escudo, por aspereza injuria, por mesquinhez não socorre com dinheiro; mas, quando fica com mais, muitas vezes não é por nenhum daqueles vícios — muito menos por todos —, e é por alguma maldade (pois o censuramos): pela injustiça. Há, pois, outra injustiça, como parte da total, e um injusto que é parte do injusto total, o contrário à lei. Além disso: se um comete adultério por lucro, e ganha com isso, e outro pagando e sofrendo dano, por desejo — este pareceria antes devasso que ganancioso; aquele, injusto, mas não devasso. Por quê? Evidentemente, pelo lucrar. Além disso, todas as demais injustiças referimo-las sempre a algum vício — o adultério, à devassidão; o abandono do companheiro, à covardia; o golpe, à ira; mas o lucro, a nenhum vício senão à injustiça. De modo que é evidente que há uma injustiça particular ao lado da total, homônima dela, porque a definição está no mesmo gênero: ambas têm a sua força na relação com o outro; mas uma versa sobre a honra, o dinheiro, a segurança — ou o que quer que abranja tudo isso num só nome — e move-a o prazer do lucro; a outra, sobre tudo aquilo em que se exerce o homem bom.



Capítulo 4 — As duas espécies da justiça particular

É claro, pois, que há mais de uma justiça, e que, além da virtude inteira, há outra: qual é, e como é? Definiu-se o injusto como o contrário à lei e o desigual, e o justo como o legal e o igual. A injustiça de que se falou é a do contrário à lei. Mas, como o desigual e o mais não são o mesmo, e sim diferentes como parte e todo (pois todo mais é desigual, mas nem todo desigual é mais), também o injusto e a injustiça particulares não são os mesmos, mas diferentes dos totais — como partes de todos: esta injustiça é parte da injustiça total, e igualmente a justiça da justiça. Falemos, pois, da justiça e da injustiça particulares, e do justo e do injusto do mesmo modo. Deixemos de lado a justiça correspondente à virtude inteira — o exercício, para com o outro, da virtude inteira — e a injustiça correspondente, exercício do vício. E é evidente como se devem distinguir o justo e o injusto correspondentes: pois quase tudo o que é legal é aquilo que procede da virtude inteira — a lei manda viver conforme cada virtude e proíbe viver conforme cada vício; e as coisas que produzem a virtude total são as disposições legais sobre a educação para a vida comum. Quanto à educação de cada um, pela qual o homem é bom em absoluto, se pertence à política ou a outra ciência, determine-se depois: pois talvez não seja o mesmo ser homem bom e bom cidadão de qualquer cidade.

Da justiça particular, uma espécie é a que se exerce nas distribuições de honra, de dinheiro ou do mais que se reparte entre os membros da comunidade (pois nisso é possível ter, um

em relação ao outro, parte desigual ou igual); a outra é a corretiva, nas transações. E desta há duas partes: das transações, umas são voluntárias, outras involuntárias. Voluntárias: a venda, a compra, o empréstimo a juros, a fiança, o comodato, o depósito, o aluguel — e chamam-se voluntárias porque o princípio delas é voluntário. Das involuntárias, umas são às ocultas — o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio, o desvio de escravos, o assassinato à traição, o falso testemunho; outras, violentas — a agressão, o cárcere, a morte, o roubo, a mutilação, a difamação, o ultraje.



Capítulo 5 — A justiça distributiva

O injusto é desigual, e o justo é igual — como parece a todos, mesmo sem argumento. E, como o igual é um meio, o justo será um meio. Ora, o igual supõe ao menos dois termos. O justo, portanto, é necessariamente meio e igual — meio entre certos extremos (o mais e o menos), igual entre duas coisas, e justo para certas pessoas. O justo implica, pois, quatro termos no mínimo: duas as pessoas para as quais é justo, e duas as coisas em que está. E a igualdade será a mesma entre as pessoas e entre as coisas: como estas estão entre si, assim aquelas. Pois, se as pessoas não são iguais, não terão partes iguais — e é daí que nascem as brigas e as queixas: quando iguais têm ou recebem partes desiguais, ou desiguais partes iguais. E isso é claro também pelo “conforme o mérito”: todos concordam que o justo, nas distribuições, deve ser conforme certo mérito — mas nem todos dizem o mesmo mérito: os democratas, a liberdade; os oligarcas, a riqueza ou a linhagem; os aristocratas, a virtude.

O justo é, pois, algo proporcional. Pois o proporcional não é próprio só do número abstrato, mas do número em geral: a proporção é igualdade de razões, e está em quatro termos no mínimo. (A proporção descontínua está claramente em quatro; mas também a contínua: usa um termo como dois, dizendo-o duas vezes — como A está para B, B está para C: B foi dito duas vezes; posto B duas vezes, os termos da proporção são quatro.) Também o justo está em quatro no mínimo, e a razão é a mesma: pois pessoas e coisas se dividem semelhantemente. Como o termo A está para o B, o C estará para o D; e, alternando, como A para C, B para D — de modo que também o todo estará para o todo. É essa a junção que a distribuição faz, e, se se compõem assim, junta com justiça. A conjunção do A com o C e do B com o D é, pois, o justo na distribuição — e esse justo é um meio, e o injusto, o que viola o proporcional: pois o proporcional é meio, e o justo, proporcional. (Os matemáticos chamam geométrica essa proporção: na geométrica, o todo está para o todo como cada parte para cada parte.) E essa proporção não é contínua: não há um termo único que seja pessoa e coisa. O justo, portanto, é esse proporcional, e o injusto, o que viola a proporção — donde um lado fica com mais e o outro com menos, como acontece nas obras: quem comete a injustiça fica com mais do bem, e quem a sofre, com menos. No mal, é o inverso: o mal menor conta como bem diante do maior — pois o mal menor é mais desejável que o maior, e o desejável é bem, e o mais desejável, maior. Esta é, pois, uma espécie do justo.



Capítulo 6 — A justiça corretiva

A restante é a corretiva, que se dá nas transações voluntárias e involuntárias. Este justo é de outra forma que o anterior. Pois o justo distributivo dos bens comuns é sempre conforme a proporção dita — também quando a divisão se faz de fundos comuns, será conforme a razão das contribuições; e o injusto oposto a esse justo é o que viola a proporção. Mas o justo das transações é um igual, e o injusto um desigual — não conforme aquela proporção, porém, mas conforme a aritmética. Pois tanto faz que um homem de bem tenha lesado um vil, ou um vil um homem de bem, ou que o adultério tenha sido de um bom ou de um mau: a lei olha só a diferença do dano, e trata as partes como iguais — se um comete injustiça e o outro a sofre, se um causou dano e o outro o sofreu. De modo que é esse injusto, que é desigual, que o juiz tenta igualar: pois, quando um é ferido e o outro fere, ou um mata e o outro morre, o sofrer e o fazer estão divididos em partes desiguais — e o juiz tenta igualá-las pela pena, tirando do ganho. Pois em tais casos se fala, em geral, de “ganho” — ainda que o nome não caiba a alguns à letra: ganho, para quem bateu, e perda, para quem apanhou; mas, quando o sofrimento é medido, um se chama perda e o outro ganho.

O igual é, pois, meio entre o mais e o menos; e o ganho e a perda são mais e menos de modos contrários: mais bem e menos mal, ganho; o contrário, perda. Meio entre eles era o igual, que dizemos justo. O justo corretivo será, pois, o meio entre a perda e o ganho. Por isso, quando disputam, recorrem ao juiz: ir ao juiz é ir ao justo — pois o juiz quer ser como que um justo animado; e buscam o juiz como um meio, e alguns os chamam medianeiros, como quem diz que, alcançando o meio,

alcançarão o justo. O justo é, pois, um meio, se também o juiz o é. O juiz iguala, e, como se de uma linha cortada em partes desiguais se tratasse, tira da parte maior aquilo em que ela excede a metade e o acrescenta à menor. Quando o todo se divide em dois iguais, dizem então que cada um tem o seu — quando recebem o igual. O igual é meio entre o maior e o menor conforme a proporção aritmética. Por isso o justo tem o nome que tem: porque é em duas partes [*díchaion*], como quem diz “bipartido”, e o juiz [*dikastés*] é o que biparte. Pois, quando de dois iguais se tira de um uma parte e se acrescenta ao outro, este excede aquele por duas partes — se se tirasse de um sem acrescentar ao outro, excederia por uma só; excede, pois, o meio por uma, e o meio excede por uma aquele de que se tirou. Por aí, então, saberemos o que tirar de quem tem mais e o que dar a quem tem menos: a quem tem menos deve-se acrescentar aquilo em que o meio o excede, e de quem tem mais tirar aquilo em que ele excede o meio. Sejam três linhas iguais entre si: de uma corte-se uma parte e acrescente-se a outra; a linha inteira que assim se formou excederá o resto da primeira por duas vezes a parte acrescentada, e excederá a linha intacta por essa parte. Os nomes perda e ganho vieram da troca voluntária: ter mais do que era seu chama-se ganhar, e ter menos do que era o principal, perder — na compra, na venda e em todas as trocas que a lei permite; quando não há nem mais nem menos, mas o mesmo que havia, dizem que cada um tem o seu, e que ninguém perde nem ganha. De modo que o justo é o meio entre certo ganho e certa perda nas transações involuntárias: ter, depois, o mesmo que se tinha antes.



Capítulo 7 — A reciprocidade e a troca

Há quem pense que a reciprocidade é o justo em absoluto — como diziam os pitagóricos: definiam o justo, em absoluto, como o retribuir a outrem. Mas a reciprocidade não se ajusta nem ao justo distributivo nem ao corretivo — embora queiram dar essa interpretação até ao justo de Radamanto:

Se o homem sofrer o que fez, reta será a justiça —

pois em muitos casos há desacordo: por exemplo, se alguém em autoridade feriu, não deve ser ferido de volta; e, se alguém feriu a autoridade, deve não só ser ferido, mas punido. Além disso, faz grande diferença o voluntário e o involuntário. Mas, nas comunidades de troca, o vínculo é este justo — a reciprocidade —, conforme a proporção, e não conforme a igualdade: pois é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém de pé. Ou os homens buscam retribuir o mal — do contrário, parece escravidão não poder retribuir —, ou retribuir o bem — do contrário, não há troca, e é pela troca que se mantêm juntos. Por isso põem o templo das Graças no caminho de todos: para que haja retribuição — pois isso é próprio da graça: deve-se servir de volta a quem foi gracioso, e outra vez tomar a iniciativa da graça.

A retribuição proporcional dá-se pela conjunção em diagonal. Seja A um construtor, B um sapateiro, C uma casa, D um sapato. O construtor deve receber do sapateiro a obra dele, e dar-lhe em troca a sua. Se houver primeiro a igualdade proporcional, e então a retribuição, ter-se-á o que dizemos; se não, não há igualdade, e a coisa não se sustém: pois nada impede que a obra de um valha mais que a do outro — é preciso, pois,

igualá-las antes. Assim também nas demais artes: destruir-se-iam, se o que o produtor faz, em quantidade e qualidade, não recebesse o mesmo, em quantidade e qualidade, da parte de quem consome. Pois a comunidade de troca não se faz de dois médicos, mas de um médico e um lavrador — e, em geral, de diferentes e não iguais: e a estes é preciso igualar. Por isso tudo o que se troca deve ser, de algum modo, comparável. Para isso veio a moeda, que é como que um meio: mede tudo — o excesso e a falta —, e, por exemplo, quantos sapatos igualam uma casa ou um alimento. Como o construtor está para o sapateiro, tantos sapatos devem estar para a casa ou o alimento: sem isso, não haverá troca nem comunidade. E não haverá essa proporção, se as coisas não forem de algum modo iguais. É preciso, pois, que tudo se meça por uma só coisa, como se disse antes. E essa coisa é, na verdade, a necessidade, que tudo mantém unido: pois, se os homens de nada precisassem, ou não precisassem semelhantemente, ou não haveria troca, ou não a mesma.

E a moeda tornou-se, por convenção, como que o representante da necessidade; e por isso tem o nome que tem [*nómisma*]: porque não é por natureza, mas por lei [*nómos*], e está em nós mudá-la ou torná-la inútil. Haverá, pois, reciprocidade quando as coisas forem igualadas, de modo que, como o lavrador está para o sapateiro, a obra do sapateiro esteja para a do lavrador. Mas é preciso trazê-los à figura da proporção antes da troca — não depois de feita: do contrário, um dos extremos terá os dois excessos; quando cada um tem o seu, então são iguais e podem comerciar, porque essa igualdade pode dar-se entre eles. Seja A o lavrador, C o alimento, B o sapateiro, D a obra dele igualada. Se não fosse possível retribuir assim, não haveria comunidade.

Que é a necessidade que mantém tudo unido, como um único laço, mostra-o isto: quando um não precisa do outro, ou nenhum dos dois, não trocam — como trocam quando um precisa do que o outro tem, vinho, por exemplo, dando em troca trigo para exportar. E a moeda é para nós como que um fiador da troca futura: se agora nada precisamos, tê-la-emos quando precisarmos — pois quem traz moeda deve poder levar mercadoria. Ela sofre, é verdade, o mesmo que as mercadorias: não vale sempre o mesmo; mas tende a ser mais estável. Por isso é preciso que tudo tenha preço: assim haverá sempre troca, e, com ela, comunidade. A moeda, pois, como uma medida, torna as coisas comensuráveis e as iguala: não haveria comunidade sem troca, nem troca sem igualdade, nem igualdade sem comensurabilidade. Em rigor, é impossível que coisas tão diferentes se tornem comensuráveis; mas, para a necessidade, é possível o bastante. Deve haver, pois, uma unidade — e por convenção (donde o nome “moeda”): ela torna tudo comensurável, pois tudo se mede em moeda. Seja A uma casa, B dez minas, C um leito: A é metade de B, se a casa vale cinco minas; C, o leito, um décimo de B. É claro, então, quantos leitos igualam uma casa: cinco. E que a troca era assim antes de haver moeda, é claro: tanto faz dar por uma casa cinco leitos ou o preço de cinco leitos.



Capítulo 8 — A justiça como medida

Fica dito, pois, o que são o injusto e o justo. E, definidos eles, é claro que o agir justo é meio entre cometer injustiça e sofrê-la: um é ter mais, o outro ter menos. E a justiça é medida — não do mesmo modo que as virtudes anteriores, mas porque é do

meio; a injustiça, dos extremos. E a justiça é o estado pelo qual se diz que o justo é capaz de praticar, por escolha, o justo, e de distribuir — entre si e outrem, ou entre dois — não de modo a dar a si mais do desejável e ao próximo menos (e do nocivo o inverso), mas o igual conforme a proporção; e igualmente entre dois outros. A injustiça, ao contrário, é do injusto — que é excesso e falta do proveitoso e do nocivo contra a proporção. Por isso a injustiça é excesso e falta: porque é de excesso e falta — para si, excesso do proveitoso em absoluto e falta do nocivo; para os outros, no conjunto é igual, mas contra a proporção, para qualquer dos lados. E, do ato injusto, o menos é sofrer a injustiça, e o mais, cometê-la. Sobre a justiça e a injustiça, e a natureza de cada uma, fique dito deste modo — e igualmente sobre o justo e o injusto em geral.



Capítulo 9 — O justo político; o natural e o legal

Como é possível cometer uma injustiça sem ainda ser injusto, pergunta-se: que injustiças deve alguém cometer para ser injusto em cada gênero de injustiça — ladrão, adúltero, salteador? Ou não é assim que se distingue? Pode um homem unir-se a uma mulher sabendo quem ela é, mas com princípio não na escolha, e sim na paixão: comete injustiça, mas não é injusto — como não é ladrão, embora tenha furtado, nem adúltero, embora tenha cometido adultério; e igualmente nos demais casos.

Como se relaciona a reciprocidade com o justo, já se disse. E não se deve esquecer que o que se busca é tanto o justo em absoluto quanto o justo político. Este dá-se entre os que têm vida em comum para haver autossuficiência — livres e iguais,

proporcional ou aritmeticamente. Entre os que não estão assim não há o justo político de uns para com os outros, mas um justo qualquer, por semelhança. Pois há justo para aqueles entre os quais há lei; e lei, entre os quais há injustiça: a decisão judicial é o discernimento do justo e do injusto. E entre os que há injustiça há também o cometer injustiça (mas nem entre todos os que cometem injustiça há injustiça), que é atribuir a si mesmo mais dos bens em absoluto e menos dos males em absoluto. Por isso não deixamos que mande um homem, mas o princípio racional — a lei: porque o homem manda em proveito próprio, e faz-se tirano. O governante é guardião do justo — e, se do justo, do igual. E, como parece não ter mais que os outros, se é justo (pois não atribui a si mais do bem em absoluto, salvo se lhe cabe na proporção — de modo que trabalha para o outro; e por isso se diz que a justiça é bem alheio, como já dissemos), deve dar-se-lhe alguma paga: a honra e o privilégio. Aqueles a quem tal não basta, esses se fazem tiranos.

O justo do senhor e o do pai não são o mesmo que estes, mas semelhantes: não há injustiça, em absoluto, para com o que é seu; e o escravo, e o filho até certa idade, enquanto não separado, são como parte de quem os tem — e ninguém escolhe prejudicar a si mesmo (por isso não há injustiça para consigo mesmo): não há aí, pois, o injusto nem o justo político — que era conforme a lei, e entre aqueles em que naturalmente há lei: os que têm igualdade no mandar e no ser mandado. Por isso há justo mais para com a mulher do que para com filhos e servos: é o justo doméstico — e também esse é diferente do político.

O justo político divide-se em natural e legal. Natural, o que em toda parte tem a mesma força, e não depende de parecer assim ou não; legal, o que no princípio tanto faz que seja assim ou assado, mas, uma vez posto, faz diferença: por exemplo, que

o resgate custe uma mina, ou que se sacrifique uma cabra e não duas ovelhas; e ainda tudo o que se legisla para casos particulares — como sacrificar a Brásidas —, e as decisões por decreto. Ora, a alguns parece que todos os justos são assim: pois o que é por natureza é imutável e tem em toda parte a mesma força — o fogo queima aqui e na Pérsia —, e eles veem os justos mudarem. Mas não é bem assim — embora de certo modo seja: entre os deuses, talvez, de modo nenhum; entre nós, há também o que é por natureza — sujeito a mudança, todo ele, e contudo há o que é por natureza e o que não é. E, das coisas que podem ser de outro modo, é claro qual é por natureza e qual por lei e convenção, ainda que ambas sejam igualmente mutáveis. E a mesma distinção servirá nos demais casos: por natureza, a mão direita é a mais forte — e, no entanto, é possível que todos se tornem ambidestros. Os justos por convenção e conveniência são como as medidas: as medidas de vinho e de trigo não são iguais em toda parte — maiores onde se compra, menores onde se revende. Assim também os justos não naturais, mas humanos, não são os mesmos em toda parte — pois nem os regimes o são; mas um só é, por natureza, o melhor em toda parte.

Cada justo e cada legal está para as ações correspondentes como o universal para os particulares: as ações são muitas, e cada um deles, um — pois é universal. E há diferença entre o ato injusto e o justo, e entre o ato justo e o justo: injusto é algo por natureza ou por disposição; isso mesmo, quando praticado, é ato injusto — antes de praticado, ainda não: apenas injusto. E igualmente o ato justo (embora o comum se chame antes “ação justa”, e “ato de justiça” a correção do ato injusto). Sobre cada um deles — quantas espécies e sobre o quê —, examinar-se-á depois.



Capítulo 10 — O voluntário no justo e no injusto

Sendo os justos e os injustos o que se disse, comete-se a injustiça e pratica-se a justiça quando se age voluntariamente; quando involuntariamente, nem se comete injustiça nem se pratica justiça, senão por acidente: faz-se algo que calha ser justo ou injusto. O ato injusto e o ato justo definem-se pelo voluntário e o involuntário: quando o injusto é voluntário, é censurado — e só então é ato injusto; de modo que pode haver algo injusto que ainda não é ato injusto, se falta o voluntário. Chamo voluntário, como se disse antes, aquilo que alguém faz estando em seu poder, e sabendo — não ignorando nem a pessoa, nem o instrumento, nem o resultado (em quem bate, com quê, e para quê) — e nada por acidente nem por coação: como, se alguém lhe tomasse a mão e com ela batesse noutro, não seria voluntário, pois não estava nele; e pode o atingido ser o pai, e o agente saber que é um homem, ou um dos presentes, mas ignorar que é o pai. E o mesmo se distinga quanto ao resultado e quanto à ação inteira. O involuntário é, pois, o que se faz por ignorância, ou, não por ignorância, mas fora do nosso poder, ou por coação — pois muitas coisas naturais fazemos e sofremos sabendo, sem que nenhuma seja voluntária nem involuntária: envelhecer, morrer. E há também o accidental, tanto no injusto quanto no justo: um homem pode devolver o depósito contra a vontade e por medo — não se dirá que pratica o justo, ou que age com justiça, senão por acidente; e igualmente o que, coagido e contra a vontade, deixa de devolver, por acidente comete injustiça e faz o injusto.

Das ações voluntárias, umas fazemos por escolha, outras sem ela: por escolha, as deliberadas de antemão; sem escolha,

as não deliberadas. Sendo, pois, três os danos nas relações — os com ignorância são *erros*, quando nem a pessoa, nem o ato, nem o instrumento, nem o resultado foram os supostos: não pensou atingir, ou não com isto, ou não a este, ou não para isto, mas o resultado veio fora do que pensava (não para ferir, só para picar; ou não a este; ou não assim). Ora, quando o dano vem contra toda expectativa razoável, é *infortúnio*; quando não contra a expectativa, mas sem maldade, é *erro* (pois erra-se quando o princípio da causa está no agente; sofre-se infortúnio quando vem de fora). Quando se age sabendo, mas sem deliberar, é *ato injusto* — como o que se faz por ira e pelas outras paixões necessárias ou naturais ao homem: causando esses danos e cometendo esses erros, comete-se injustiça e há atos injustos; mas nem por isso os agentes são ainda injustos nem perversos — o dano não veio da maldade. Quando, porém, vem da escolha, o agente é injusto e perverso. Por isso se julga bem que os atos de ira não são de premeditação: não é quem age na ira que dá o princípio, mas quem o irou. E, ainda, nesses casos não se disputa sobre o fato, mas sobre a justiça (a ira nasce diante de uma injustiça aparente): não disputam se aconteceu, como nos contratos — onde um dos dois é forçosamente velhaco, se não é por esquecimento —, mas, concordando no fato, disputam de que lado está o justo (quem tramou não o ignora), de modo que um se julga lesado e o outro não. Se alguém causa dano por escolha, comete injustiça; e por tais atos injustos é já injusto o agente, quando contra a proporção ou contra a igualdade. Igualmente, é justo quem pratica a justiça por escolha; e pratica-a se age voluntariamente. Dos involuntários, uns são perdoáveis, outros não: perdoáveis, os que se erram não só na ignorância, mas por ignorância; não

perdoáveis, os que não por ignorância, mas na ignorância, por uma paixão nem natural nem humana.



Capítulo 11 — Pode alguém sofrer injustiça de bom grado?

Poderia alguém duvidar se falamos bastante do sofrer e do cometer injustiça. Primeiro: se é possível o que Eurípides disse, estranhamente:

*Matei minha mãe — breve é o relato:
ou querendo eu, e ela querendo,
ou querendo ela, e eu não.*

É realmente possível sofrer injustiça de bom grado, ou todo sofrer é involuntário, como todo cometer é voluntário? E é tudo de um jeito ou de outro — como todo cometer é voluntário —, ou uns casos são voluntários e outros involuntários? E igualmente no ser tratado com justiça: todo praticar a justiça é voluntário, de modo que é razoável opor semelhantemente, em ambos, o ser tratado injusta ou justamente quanto ao voluntário e involuntário. Ora, quanto ao ser tratado com justiça, seria estranho que fosse sempre voluntário: alguns são tratados com justiça sem o quererem. Poder-se-ia também perguntar se todo aquele que sofreu algo injusto é tratado injustamente, ou se no sofrer é como no agir: pois em ambos é possível participar do justo por acidente — e igualmente do injusto, é claro: fazer coisas injustas não é o mesmo que cometer injustiça, nem sofrê-las o mesmo que ser tratado injustamente; e assim também praticar a justiça e ser tratado com justiça — pois é impossível

ser tratado injustamente sem alguém que cometa injustiça, ou com justiça sem alguém que a pratique.

Se cometer injustiça é, simplesmente, causar dano voluntariamente — e voluntariamente é sabendo a quem, com quê e como —, e o incontinente causa dano a si mesmo voluntariamente, então ele sofreria injustiça de bom grado, e seria possível cometer injustiça contra si mesmo (também isto é uma das dúvidas: se alguém pode cometer injustiça contra si mesmo). E ainda: alguém poderia, por incontinência, sofrer dano de outrem que age voluntariamente — e seria outro caso de sofrer injustiça de bom grado. A solução não será esta? — a definição está incompleta: ao causar dano sabendo a quem, com quê e como, deve-se acrescentar: *contra a vontade de quem o sofre*. Assim, sofre-se dano, e coisas injustas, voluntariamente; mas ser tratado injustamente de bom grado, ninguém: ninguém o quer — nem o incontinente, que age contra a própria vontade: pois ninguém quer o que não julga bom, e o incontinente faz o que julga que não deve fazer. E quem dá o que é seu — como Homero diz que Glauco deu a Diomedes *armas de ouro por armas de bronze, o valor de cem bois pelo de nove* — não é tratado injustamente: dar está nele; ser tratado injustamente, não — é preciso haver quem cometa a injustiça. Quanto ao ser tratado injustamente, é claro, pois, que não é voluntário.



Capítulo 12 — Quem comete a injustiça: o distribuidor ou o recebedor?

Restam dois pontos: se comete injustiça quem distribuiu a parte maior contra o mérito, ou quem a tem; e se é possível cometer injustiça contra si mesmo. Se o primeiro caso é

possível, e é o distribuidor que comete a injustiça, e não quem tem o mais, então, se alguém dá a outrem, sabendo e querendo, mais do que a si, esse comete injustiça contra si mesmo — o que os moderados parecem fazer: o equitativo é de tomar menos. Mas não será assim: talvez ele tenha ficado com mais de outro bem — da glória, ou do belo em absoluto. E resolve-se também pela definição do cometer injustiça: ele nada sofre contra a própria vontade — logo, não é tratado injustamente por isso; quando muito, sofre dano apenas. E é evidente que é o distribuidor que comete a injustiça, e não sempre quem tem o mais: pois não comete injustiça aquele a quem cabe o injusto, mas aquele em quem está o praticá-lo voluntariamente — isto é, aquele donde vem o princípio da ação, que está no distribuidor, não no recebedor. Além disso, como o “fazer” se diz de vários modos — e, num sentido, matam as coisas inanimadas, e a mão, e o servo às ordens do senhor —, o recebedor não comete injustiça, mas faz coisas injustas. E, se o distribuidor julgou na ignorância, não comete injustiça segundo o justo legal, nem o seu julgamento é injusto — mas de certo modo é: pois o justo legal e o primeiro são diferentes. Se, porém, julgou injustamente sabendo, também ele fica com mais — de gratidão, ou de vingança. E, como quem participa do produto da injustiça, quem julgou injustamente por esses motivos tem mais: também aquele que adjudicou o campo não recebeu campo, mas dinheiro.



Capítulo 13 — Ser justo não é fácil

Os homens pensam que cometer injustiça está inteiramente neles — e que, portanto, ser justo é fácil. Mas não é: deitar-se

com a mulher do vizinho, ferir o próximo, passar o dinheiro de mão, é fácil e está neles; mas fazer essas coisas *estando em certa disposição*, nem é fácil, nem está neles. Igualmente pensam que conhecer o justo e o injusto não pede sabedoria nenhuma, porque não é difícil compreender o que as leis dizem. Mas essas coisas não são o justo, senão por acidente: justas são quando feitas de certo modo, e distribuídas de certo modo — e isso é mais trabalhoso que conhecer o que é saudável; pois também ali é fácil conhecer o mel, o vinho, o heléboro, o cautério e o corte, mas saber como administrá-los para a saúde, a quem e quando, é tanto trabalho quanto ser médico. E, pela mesma razão, pensam que o cometer injustiça é igualmente próprio do justo: pois o justo, não menos, e até mais, poderia praticar cada uma daquelas coisas — deitar-se com a mulher, ferir; e o corajoso, largar o escudo e fugir para onde for. Mas ser covarde e cometer injustiça não é fazer essas coisas, senão por acidente: é fazê-las estando em certa disposição — como ser médico e curar não é cortar ou não cortar, dar remédio ou não dar, mas fazê-lo de certo modo. E os justos dão-se entre os que participam dos bens em absoluto, e podem ter deles excesso e falta: para uns não há excesso deles — talvez para os deuses; para outros, os incuravelmente maus, nenhuma parte é proveitosa, e tudo lhes faz mal; para outros, até certo ponto. Por isso o justo é coisa humana.



Capítulo 14 — A equidade

Segue-se falar da equidade e do equitativo: como está a equidade para a justiça e o equitativo para o justo. Examinando, nem parecem o mesmo em absoluto, nem de gêneros diferentes.

Ora louvamos o equitativo e o homem assim — a ponto de transferirmos o nome, como louvor, até às outras coisas, em lugar de “bom”, mostrando que o mais equitativo é melhor; ora, seguindo o raciocínio, parece estranho que o equitativo seja louvável sendo algo fora do justo: pois ou o justo não é bom, ou o equitativo não é justo, se é outro; ou, se ambos são bons, são o mesmo. A dificuldade nasce, pois, mais ou menos disso; e tudo é, de certo modo, correto, e nada se contradiz: o equitativo é melhor que um certo justo, mas é justo — e não é como sendo de outro gênero que é melhor que o justo. O mesmo, portanto, são justo e equitativo; e, sendo ambos bons, o equitativo é superior.

O que faz a dificuldade é que o equitativo é justo, mas não o justo segundo a lei: é uma correção do justo legal. A causa é que toda lei é universal, e sobre algumas coisas não é possível falar corretamente em universal. Onde é preciso falar em universal, sem que seja possível fazê-lo corretamente, a lei toma o caso mais frequente, sem ignorar o erro. E nem por isso é menos correta: o erro não está na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa — pois a matéria das ações é logo assim. Quando, pois, a lei fala em universal, e sobrevém um caso fora do universal, então é correto, ali onde o legislador foi omissos e errou por falar em absoluto, corrigir a omissão — dizendo o que o próprio legislador diria se estivesse presente, e teria posto na lei se soubesse. Por isso o equitativo é justo, e melhor que um certo justo — não que o justo em absoluto, mas que o erro que vem do falar em absoluto. E é essa a natureza do equitativo: *correção da lei, onde ela falha pelo universal*. Essa é também a causa de nem tudo ser segundo lei: sobre algumas coisas é impossível pôr lei — e então é preciso decreto. Pois do indefinido a régua é também indefinida — como a régua de

chumbo das construções de Lesbos: a régua dobra-se conforme a forma da pedra, e não fica rígida; e o decreto, conforme os fatos. Fica claro, pois, o que é o equitativo, e que é justo, e melhor que um certo justo. E disso se vê também quem é o homem equitativo: o que escolhe e pratica tais coisas, e não é rigorista da justiça para o pior, mas propenso a ceder do seu, ainda que tenha a lei por si — esse é equitativo; e o estado é a equidade: uma espécie de justiça, e não um estado diferente.



Capítulo 15 — Ninguém comete injustiça contra si mesmo

Se é possível cometer injustiça contra si mesmo, é evidente pelo que se disse. Uma parte dos justos é o que a lei prescreve conforme a virtude inteira: a lei não manda matar-se, e o que não manda, proíbe. Além disso, quando alguém causa dano contra a lei, sem ser em retribuição, voluntariamente, comete injustiça — e voluntariamente é sabendo a quem e com quê. Ora, quem se degola por ira faz isso voluntariamente, contra a reta razão, o que a lei não permite: logo, comete injustiça. Mas contra quem? Contra a cidade, não contra si: sofre de bom grado, e ninguém é tratado injustamente de bom grado. Por isso a cidade o pune, e há certa infâmia para o suicida, como quem comete injustiça contra a cidade. Além disso, naquele sentido em que é injusto só quem comete injustiça, sem ser totalmente mau, não é possível cometê-la contra si (esse sentido é outro: o injusto é, de certo modo, mau como o covarde — não como tendo a maldade inteira; e não é segundo ela que comete injustiça): pois seria possível que a mesma coisa tivesse sido, ao mesmo tempo, tirada e acrescentada ao mesmo — e isso é

impossível: o justo e o injusto exigem sempre mais de um. Além disso, o ato injusto é voluntário, por escolha, e primeiro (pois quem retribui o que sofreu não parece cometer injustiça); e quem age contra si sofre e faz as mesmas coisas ao mesmo tempo. E ainda: seria possível ser tratado injustamente de bom grado. E, além de tudo, ninguém comete injustiça sem um ato particular de injustiça: e ninguém comete adultério com a própria mulher, nem arromba a própria casa, nem furta o que é seu. Em geral, a questão resolve-se pela definição do ser tratado injustamente de bom grado.

É evidente também que ambos são maus — ser tratado injustamente e cometer injustiça: um é ter menos, o outro mais que o meio, como o saudável na medicina e o bom preparo na ginástica. Mas cometer injustiça é pior: envolve maldade e é censurável — maldade completa, ou quase (pois nem todo dano voluntário vem com injustiça); ser tratado injustamente é sem maldade e sem injustiça. Em si, pois, ser tratado injustamente é menos mau; por acidente, nada impede que seja o mal maior. Mas disso a ciência não cuida: chama a pleurisia doença maior que o tropeção — e, contudo, o tropeção pode por acidente ser pior, se por causa da queda se cai nas mãos dos inimigos e se morre.

Por transferência e semelhança, há um justo — não de um homem para consigo, mas entre certas partes dele; não todo justo, porém: o do senhor, ou o doméstico. Pois nesses raciocínios distingue-se a parte racional da alma da irracional: e, olhando para elas, parece haver injustiça para consigo mesmo, porque nelas é possível sofrer algo contra os próprios desejos — e haver, pois, entre elas um justo mútuo, como entre governante e governado. Fique assim determinado o que toca a justiça e as demais virtudes morais.

LIVRO VI



Capítulo 1 — O que é a reta razão?

Como dissemos antes que se deve escolher o meio — não o excesso nem a falta —, e que o meio é como diz a reta razão, expliquemos agora isto. Em todos os hábitos de que falamos, como nos demais, há como que um alvo, com os olhos no qual quem tem razão estica ou afrouxa a corda; e há um certo limite das medidas que dizemos estar entre o excesso e a falta, conformes à reta razão. Falar assim é verdadeiro, mas nada claro: pois em todas as ocupações sobre que há ciência é verdadeiro dizer que não se deve trabalhar nem descansar demais nem de menos, mas o meio, e como a reta razão manda; e quem só tivesse isso não saberia nada mais — como se, à pergunta sobre o que aplicar ao corpo, respondêssemos: “o que a medicina mandar, e como manda o médico”. Por isso, também quanto aos estados da alma, é preciso não só que isto se diga com verdade, mas que se determine o que é a reta razão e qual a sua definição.¹⁰



Capítulo 2 — As duas partes racionais; verdade e ação

Dividimos as virtudes da alma dizendo que umas são do caráter e outras do intelecto. As morais, já as percorremos; das restantes falemos assim, dizendo primeiro algo sobre a alma. Antes se disse que há duas partes da alma: a que tem razão e a irracional. Agora se deve dividir do mesmo modo a que tem razão. Suponham-se duas as partes racionais: uma, com que contemplamos aqueles seres cujos princípios não podem ser de outro modo; outra, com que contemplamos os contingentes — pois, para gêneros diferentes de coisas, há partes da alma genericamente diferentes, naturalmente ajustadas a cada um, se é por certa semelhança e afinidade que lhes pertence o conhecer. Chame-se uma a científica; a outra, a calculativa — pois deliberar e calcular são o mesmo, e ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo. A calculativa é, pois, uma parte da que tem razão. Cumpre, então, apurar qual é o melhor estado de cada uma: esse será a virtude de cada uma; e a virtude é relativa à obra própria.

Três coisas há na alma soberanas da ação e da verdade: a sensação, o intelecto, o desejo. Destas, a sensação não é princípio de nenhuma ação: vê-se nos animais, que têm sensação e não participam de ação. O que no pensamento são a afirmação e a negação, no desejo são a busca e a fuga. De modo que, sendo a virtude moral um estado que escolhe, e a escolha um desejo deliberado, é preciso, para que a escolha seja boa, que a razão seja verdadeira e o desejo reto, e que o desejo persiga o mesmo que a razão afirma. Este pensamento e esta verdade são

práticos. No pensamento contemplativo — que não é prático nem produtivo —, o bem e o mal são o verdadeiro e o falso (essa é a obra de tudo o que pensa); no prático, a verdade em concordância com o desejo reto.

O princípio da ação — donde vem o movimento, não o “em vista de quê” — é a escolha; e da escolha, o desejo e a razão em vista de algo. Por isso a escolha não existe sem intelecto e pensamento, nem sem estado moral: o bem-agir e o seu contrário não existem, na ação, sem pensamento e sem caráter. O pensamento por si só nada move: só o pensamento em vista de algo, o prático — pois este comanda também o produtivo: todo o que produz, produz em vista de algo, e o produzível não é fim em absoluto, mas relativo e de algo; o realizável, sim: o bem-agir é fim, e o desejo é dele. Por isso a escolha é intelecto desejante ou desejo pensante — e tal princípio é o homem. Nada do que passou é objeto de escolha: ninguém escolhe ter saqueado Troia — pois não se delibera sobre o passado, mas sobre o futuro e contingente; e o que passou não pode não ter acontecido. Por isso Agatão diz bem:

*Só disto até um deus é privado:
fazer não feito o que foi feito.*

A obra de ambas as partes intelectuais é, pois, a verdade. Os estados pelos quais cada uma mais alcança a verdade, esses são as virtudes de ambas.



Capítulo 3 — A ciência

Comecemos, pois, de cima, e falemos de novo delas. Sejam cinco as coisas pelas quais a alma alcança a verdade ao afirmar

e negar: a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria, o intelecto — pois com a suposição e a opinião pode-se errar. O que é a ciência fica claro daqui — se se deve falar com exatidão e não seguir semelhanças: todos supomos que aquilo que sabemos não pode ser de outro modo; das coisas que podem, quando saem do nosso olhar, não sabemos mais se são ou não são. O objeto da ciência é, pois, necessário — logo, eterno: pois o que é necessário em absoluto é todo eterno, e o eterno é ingênito e incorruptível. Além disso, toda ciência parece ensinável, e o seu objeto, aprendível. E todo ensino parte do já conhecido, como dizemos também nos *Analíticos*: um se faz por indução, outro por silogismo. A indução dá o princípio e o universal; o silogismo parte dos universais. Há, pois, princípios de que parte o silogismo e que não são alcançados por silogismo: logo, por indução. A ciência é, portanto, um estado demonstrativo, com o mais que acrescentamos nos *Analíticos*: pois sabe-se quando se crê de certo modo e se conhecem os princípios; se estes não são mais conhecidos que a conclusão, ter-se-á a ciência só por acidente. Fique a ciência definida deste modo.



Capítulo 4 — A arte

Do contingente, uma parte é o produzível, outra o realizável. Produzir e agir são coisas diferentes (confiamos, sobre isso, também nos tratados de circulação): de modo que o estado racional prático é diferente do estado racional produtivo. Por isso tampouco se contêm um ao outro: nem o agir é produzir, nem o produzir agir. Ora, como a construção é uma arte, e é um certo estado racional produtivo, e não há arte que não seja estado racional produtivo, nem estado assim que não seja arte,

arte e estado produtivo com razão verdadeira serão o mesmo. Toda arte versa sobre o vir-a-ser: sobre o engenhar e o contemplar como venha a ser algo do que pode ser e não ser, e cujo princípio está em quem produz, não no produzido. Pois a arte não é das coisas que são ou vêm a ser por necessidade, nem das que o são por natureza: essas têm o princípio em si mesmas. E, sendo produzir e agir diferentes, a arte é necessariamente do produzir, não do agir. E, de certo modo, o acaso e a arte versam sobre o mesmo, como diz Agatão:

A arte ama o acaso, e o acaso a arte.

A arte, pois, como se disse, é um certo estado produtivo com razão verdadeira; a falta de arte, o contrário: estado produtivo com razão falsa — ambos no contingente.



Capítulo 5 — A prudência

Sobre a prudência, apanhemo-la considerando a quem chamamos prudentes. Parece próprio do prudente poder deliberar belamente sobre o que é bom e proveitoso para si — não em parte, como o que serve à saúde ou ao vigor, mas sobre o viver bem em geral. Sinal disso: chamamos prudentes em tal matéria os que calculam bem para algum fim honesto, nas coisas de que não há arte. De modo que, em geral, é prudente o homem que delibera. Ora, ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo, nem sobre o que não pode fazer. Assim, se a ciência vem com demonstração, e daquilo cujos princípios podem ser de outro modo não há demonstração (pois tudo pode ser de outro modo), e não é possível deliberar sobre o necessário — a prudência não será ciência, nem arte: ciência,

porque o realizável pode ser de outro modo; arte, porque o gênero do agir é outro que o do produzir. Resta, pois, que seja um estado verdadeiro, com razão, prático, sobre o que é bom e mau para o homem: pois da produção o fim é outro que ela; da ação, não — o próprio bem-agir é fim.

Por isso julgamos prudentes Péricles e os que são como ele: podem ver o que é bom para si e para os homens; e tais julgamos os administradores e os políticos. Daí também o nome grego da temperança [*sophrosýne*]: “a que salva a prudência” [*sózousa tēn phrónesin*]. E salva aquele juízo: pois o prazer e a dor não destroem nem pervertem todo juízo — não o de que o triângulo tem ou não os ângulos iguais a dois retos —, mas os que tocam a ação. Os princípios das ações são o “em vista de quê” delas; e a quem se corrompeu pelo prazer ou pela dor logo o princípio não aparece — nem que se deve escolher e fazer tudo em vista dele e por causa dele: o vício destrói o princípio. De modo que a prudência é, necessariamente, um estado verdadeiro, com razão, prático, sobre os bens humanos. Além disso, da arte há excelência; da prudência, não. E, na arte, quem erra de propósito é preferível; na prudência, é pior — como nas virtudes. É claro, pois, que é uma virtude, e não uma arte. Sendo duas as partes racionais da alma, será a virtude de uma delas: da opinativa — pois a opinião é do contingente, como a prudência. E não é só um estado racional: sinal disso é que tal estado se pode esquecer, e a prudência não.



Capítulo 6 — O intelecto

A ciência é juízo sobre universais e necessários; e há princípios do demonstrável e de toda ciência (pois a ciência vem

com razão). Do princípio do que a ciência sabe não há, pois, nem ciência, nem arte, nem prudência: o objeto da ciência é demonstrável, e aquelas versam sobre o contingente. Nem a sabedoria é deles: pois é próprio do sábio ter demonstração de algumas coisas. Ora, se aquilo pelo qual alcançamos a verdade e nunca nos enganamos, sobre o que não pode — ou até pode — ser de outro modo, são a ciência, a prudência, a sabedoria e o intelecto, e três deles não podem ser dos princípios (digo a prudência, a ciência e a sabedoria), resta que dos princípios seja o intelecto.



Capítulo 7 — A sabedoria

A sabedoria, nas artes, atribuímo-la aos mais exatos: a Fídias, escultor sábio, e a Policeto, estatuário — significando com “sabedoria” nada mais que a excelência da arte. Mas julgamos alguns sábios em geral, não em parte nem em outra coisa, como diz Homero no *Margites*:

*A esse os deuses não fizeram cavador nem lavrador,
nem sábio em coisa alguma.*

De modo que é claro que a sabedoria é a mais exata das ciências. O sábio deve, pois, não só saber o que vem dos princípios, mas alcançar a verdade sobre os princípios. A sabedoria será, portanto, intelecto e ciência: ciência das coisas mais preciosas, com a sua cabeça. Pois seria absurdo julgar a política, ou a prudência, o mais excelente — a menos que o homem fosse o melhor do que há no cosmos. Ora, se o saudável e o bom são diferentes para homens e peixes, mas o branco e o reto são sempre o mesmo, também o sábio todos diriam o

mesmo, e o prudente, diferente: pois cada espécie chama prudente o que vê bem as próprias coisas, e a ele as confiaria. Por isso dizem prudentes até alguns animais: os que mostram ter capacidade de providência quanto à própria vida. E é evidente que a sabedoria e a política não são o mesmo: se se chamar sabedoria o saber dos próprios interesses, haverá muitas sabedorias — não há uma só sobre o bem de todos os animais, mas uma diferente para cada, como não há uma medicina de tudo o que é. E não importa dizer que o homem é o melhor dos animais: há coisas de natureza muito mais divina que o homem — para ficar no mais visível, os corpos de que o céu se compõe. Do que se disse, é claro, pois, que a sabedoria é ciência e intelecto das coisas mais preciosas por natureza. Por isso Anaxágoras, Tales e os que são como eles, dizem-nos sábios, não prudentes — vendo-os ignorar o que lhes convém —, e dizem que sabem coisas extraordinárias, admiráveis, difíceis e divinas, mas inúteis: porque não buscam os bens humanos.



Capítulo 8 — A prudência e a política

A prudência versa sobre as coisas humanas, e sobre aquilo de que se pode deliberar: pois dizemos que a obra do prudente é, acima de tudo, deliberar bem; e ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo, nem sobre o que não tem um fim — e este, um bem realizável. E o bom deliberador em absoluto é o que, pelo cálculo, sabe visar ao melhor dos bens realizáveis para o homem. Nem versa a prudência só sobre os universais: precisa conhecer também os particulares — pois é prática, e a ação é sobre particulares. Por isso alguns que não sabem são mais práticos que outros que sabem — sobretudo os

experientes: se alguém soubesse que as carnes leves são digestivas e saudáveis, mas ignorasse quais são leves, não produziria saúde; produzi-la-ia antes quem soubesse que as carnes de ave são leves e saudáveis. A prudência é prática: deve ter, pois, ambos os conhecimentos — ou, de preferência, o dos particulares. Mas também aqui haverá uma prudência arquetônica.

A política e a prudência são o mesmo estado, mas o ser delas não é o mesmo. Da prudência sobre a cidade, uma é como que arquetônica: a legislativa; a outra, sobre os particulares, tem o nome comum: política — e esta é prática e deliberativa: o decreto é o realizável, como o último termo. Por isso só destes se diz que fazem política: só eles agem, como os operários entre os artífices. E parece prudência, acima de tudo, a que versa sobre o próprio indivíduo; e é ela que tem o nome comum, prudência; as outras chamam-se administração doméstica, legislação, política — esta dividida em deliberativa e judicial. Ora, conhecer o que é seu é uma forma de conhecimento — mas com muitas diferenças; e parece prudente quem conhece e cuida das próprias coisas, e os políticos, intrometidos. Daí Eurípides:

*Como seria eu prudente, se podia, sem afã,
contado entre os muitos do exército,
ter parte igual?...
Pois os que se agitam e fazem demais... —*

pois os homens buscam o próprio bem e acham que é isso o que se deve fazer. Dessa opinião veio, pois, que tais homens são os prudentes. E, contudo, talvez não exista o bem próprio sem administração doméstica e sem regime político. Além disso, como se devem gerir as próprias coisas, não é claro — e deve-se examinar.

Sinal do que se disse é também isto: os jovens fazem-se geômetras e matemáticos, e sábios em tais coisas, mas não parece haver jovem prudente. A causa é que a prudência é dos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência — e o jovem não é experiente: é o muito tempo que faz a experiência. (E poderia alguém perguntar por que um menino pode fazer-se matemático, mas não sábio ou físico. Não será porque as matemáticas são por abstração, e os princípios daquelas vêm da experiência? Os jovens falam deles sem convicção, enquanto o ser das matemáticas lhes é claro.) Além disso, no deliberar pode-se errar quanto ao universal ou quanto ao particular: ou que todas as águas pesadas são más, ou que esta é pesada. E que a prudência não é ciência, é evidente: ela é do último termo, como se disse — pois o realizável é assim. Opõe-se, pois, ao intelecto: o intelecto é dos termos primeiros, de que não há razão demonstrativa; e a prudência, do último, de que não há ciência, mas percepção — não a dos sensíveis próprios, mas como aquela pela qual percebemos que o último termo, nas matemáticas, é o triângulo: pois também ali há de se parar. Mas isto é ainda mais percepção que prudência; daquela, é outra espécie.



Capítulo 9 — A boa deliberação

Buscar e deliberar são diferentes: deliberar é buscar algo determinado. É preciso apanhar também o que é a boa deliberação: se é uma ciência, uma opinião, uma boa pontaria, ou outro gênero. Ciência não é: não se busca o que se sabe, e a boa deliberação é uma deliberação, e quem delibera busca e calcula. Tampouco é boa pontaria: esta é sem razão e rápida, e

delibera-se muito tempo — e diz-se que se deve executar depressa o deliberado, mas deliberar devagar. E a vivacidade de espírito é diferente da boa deliberação: é uma espécie de boa pontaria. Nem é opinião de espécie nenhuma. Mas, como quem delibera mal erra e quem delibera bem acerta, é claro que a boa deliberação é uma retidão — mas nem de ciência nem de opinião: da ciência não há retidão (pois não há erro), e a retidão da opinião é a verdade — e, além disso, tudo o que é objeto de opinião já está determinado. Contudo, a boa deliberação não é sem razão. Resta, pois, que seja do pensamento: este ainda não é afirmação — pois a opinião já não é busca, mas afirmação, enquanto quem delibera, bem ou mal, busca algo e calcula.

A boa deliberação é uma retidão da deliberação; por isso se deve buscar primeiro o que é a deliberação e sobre quê. E, como “retidão” se diz de vários modos, é claro que não é qualquer uma: o incontinente e o mau alcançarão pelo cálculo o que se propõem, de modo que terão deliberado retamente — tendo ganho um grande mal. Ora, ter deliberado bem parece um bem: tal retidão de deliberação é boa deliberação — a que alcança um bem. Mas também um bem se pode alcançar por silogismo falso: alcançar o que se deve, mas não por onde se deve, sendo falso o termo médio. De modo que tampouco é ainda boa deliberação essa pela qual se alcança o que se deve, mas não por onde se deve. Além disso, um pode alcançar deliberando muito tempo, outro depressa. Tampouco aquilo é ainda boa deliberação: ela é retidão quanto ao proveitoso — do que se deve, como se deve e quando se deve. E ainda: pode-se ter deliberado bem em absoluto, ou para um fim determinado. A boa deliberação em absoluto é a que acerta quanto ao fim em absoluto; a particular, a que acerta quanto a um fim particular. Se, pois, deliberar bem

é dos prudentes, a boa deliberação será a retidão quanto ao que conduz ao fim, do qual a prudência é a concepção verdadeira.



Capítulo 10 — A inteligência dos casos

Há também a inteligência e a boa inteligência, pelas quais dizemos os homens inteligentes e de boa inteligência. Ela não é o mesmo que a ciência em geral, nem que a opinião (pois todos seriam inteligentes), nem é alguma das ciências particulares — como a medicina, do saudável, ou a geometria, das grandezas: pois a inteligência não é do que é sempre e imóvel, nem de qualquer coisa que venha a ser, mas daquilo sobre que se pode duvidar e deliberar. Por isso versa sobre o mesmo que a prudência; mas inteligência e prudência não são o mesmo. A prudência é imperativa: o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer; a inteligência é só judicativa (pois a boa inteligência é o mesmo que a inteligência, como os inteligentes e os de boa inteligência). A inteligência não é ter prudência nem adquiri-la; mas, assim como o aprender se chama “entender” quando se usa a ciência, assim ela está no usar a opinião para julgar sobre aquilo de que é a prudência, quando outro fala — e julgar belamente: pois o “bem” e o “belamente” são o mesmo. E daí veio o nome da inteligência pela qual se é de boa inteligência: do entender no aprender — pois muitas vezes dizemos “aprender” por “entender”.

O que se chama bom senso [*gnome*], pelo qual dizemos que alguém é compreensivo e tem senso, é o julgamento reto do equitativo. Sinal: dizemos que o equitativo é, acima de tudo, propenso a fazer concessões, e que é equitativo conceder em

certos casos. E a concessão [*syngnome*] é o senso judicativo reto do equitativo — reto, o do veraz.



Capítulo 11 — Todas convergem para o particular

Todas essas disposições convergem, com razão, para o mesmo. Falamos de bom senso, inteligência, prudência e intelecto atribuindo aos mesmos homens o terem senso — e já intelecto — e o serem prudentes e inteligentes: pois todas essas faculdades são dos últimos termos e dos particulares; e é no ser judicativo sobre as coisas do prudente que se é inteligente, de boa compreensão ou compreensivo — pois as coisas equitativas são comuns a todos os bons no trato com o outro. Ora, tudo o que é da ação está nos particulares e nos últimos termos: o prudente deve conhecê-los, e a inteligência e o bom senso são das ações — e estas são últimos termos. E o intelecto é dos últimos termos, nos dois sentidos: dos termos primeiros e dos últimos é o intelecto, não a razão — o intelecto das demonstrações, dos termos imóveis e primeiros; o das coisas práticas, do último termo, do contingente e da segunda premissa: pois estes são os princípios do “em vista de quê” — do particular vem o universal. Destes, pois, é preciso ter percepção — e ela é o intelecto prático. Por isso essas disposições parecem naturais: ninguém é sábio por natureza, mas tem-se por natureza o senso, a inteligência e o intelecto. Sinal: acompanham as idades — tal idade tem intelecto e senso, como se a natureza fosse a causa. Por isso o intelecto é princípio e fim: delas partem e sobre elas versam as demonstrações. De modo que se deve atentar para os ditos e opiniões

indemonstrados dos experientes, dos velhos e dos prudentes, não menos que para as demonstrações: pois, tendo da experiência o olho, veem retamente.

Fica dito, pois, o que são a prudência e a sabedoria, sobre o que versa cada uma, e que cada uma é virtude de uma parte diferente da alma.



Capítulo 12 — Para que servem a sabedoria e a prudência?

Poderia alguém perguntar para que servem. A sabedoria não contempla nada do que faz o homem feliz (não é de nenhum vir-a-ser); a prudência tem isso, mas para que é precisa? Ela versa sobre o justo, o belo e o bom para o homem — as coisas que o homem bom pratica; mas não somos mais capazes de praticá-las por sabê-las, se as virtudes são hábitos — como no saudável e no vigoroso (o que se diz assim não por produzir o estado, mas por vir dele): não somos mais capazes de agir por ter a medicina ou a ginástica. E, se se há de dizer que o prudente não é para saber, mas para se tornar bom, aos que já são bons ela de nada serviria; nem aos que não são: pois nada importará tê-la ou obedecer a quem a tem — bastaria fazermos como com a saúde: queremos ser sãos, e nem por isso aprendemos medicina. Além disso, pareceria estranho que, sendo inferior à sabedoria, mande nela — pois o que produz manda e ordena em cada coisa. Falemos, pois, disso: até aqui só se puseram as dúvidas.

Primeiro, digamos que ambas são necessariamente desejáveis por si mesmas — sendo virtudes, cada uma, de cada uma das partes —, ainda que nenhuma delas produzisse nada. Depois: produzem, sim — não como a medicina produz a saúde,

mas como a saúde a produz: assim a sabedoria produz a felicidade; pois, sendo uma parte da virtude inteira, faz feliz por ser possuída e por atuar. Além disso, a obra própria realiza-se conforme a prudência e a virtude moral: a virtude faz reto o alvo; a prudência, os meios. (Da quarta parte da alma, a nutritiva, não há tal virtude: nada está nela fazer ou não fazer.) Quanto a não sermos, pela prudência, mais capazes de praticar o belo e o justo, comecemos um pouco mais de cima, tomando este princípio: assim como dizemos que alguns praticam as coisas justas sem ainda serem justos — os que fazem o que as leis mandam contra a vontade, ou por ignorância, ou por outro motivo, e não por causa das próprias coisas (embora façam o que devem e o que cumpre ao homem bom) —, assim, ao que parece, é possível praticar cada coisa estando em certa disposição, de modo a ser bom: digo, por escolha, e por causa das próprias coisas que se praticam. Ora, a escolha, fá-la reta a virtude; mas o que naturalmente se há de fazer para cumpri-la não é da virtude, e sim de outra faculdade. É preciso deter-se e falar disso com mais clareza.

Há uma faculdade a que chamam habilidade: tal que pode praticar e alcançar o que conduz ao alvo proposto. Se o alvo é belo, ela é louvável; se vil, é velhacaria — por isso chamamos hábeis tanto os prudentes quanto os velhacos. A prudência não é essa faculdade, mas não existe sem ela. E esse olho da alma não alcança o seu estado sem virtude, como se disse e é evidente: os silogismos da ação têm por princípio “já que o fim e o melhor é tal coisa” — seja qual for (seja qualquer uma, por amor ao argumento); e esse princípio não aparece senão ao bom: a maldade perverte e faz mentir sobre os princípios práticos. De modo que é evidente que não se pode ser prudente sem ser bom.

Examinemos, pois, de novo também a virtude. A virtude está num caso semelhante: como a prudência está para a habilidade — não o mesmo, mas semelhante —, assim a virtude natural está para a virtude em sentido próprio. Todos acham que cada caráter existe, de algum modo, por natureza: somos justos, temperados, corajosos e o mais desde o nascer; mas buscamos algo diferente — o bom em sentido próprio — e que tais disposições existam de outro modo. Pois também as crianças e os animais têm as disposições naturais, mas sem intelecto elas se mostram nocivas. Ao menos isto se vê: como um corpo forte movendo-se sem visão cai com força, por não ter visão, assim também aqui; mas, se ganha intelecto, distingue-se no agir — e a disposição, sendo semelhante, será então virtude em sentido próprio. De modo que, como na parte opinativa há duas formas, habilidade e prudência, também na moral há duas: a virtude natural e a própria — e desta, a própria não nasce sem prudência. Por isso alguns dizem que todas as virtudes são prudências; e Sócrates em parte buscava bem, em parte errava: errava em achar que todas as virtudes são prudências; dizia bem que não existem sem prudência. Sinal: ainda hoje todos, ao definir a virtude, depois de dizer o estado e o seu objeto, acrescentam “conforme a reta razão” — e reta é a conforme a prudência. Parecem, pois, todos adivinhar que tal estado, o conforme a prudência, é virtude. Mas é preciso mudar um pouco: virtude não é só o estado conforme a reta razão, mas o estado acompanhado da reta razão — e a reta razão, nessas coisas, é a prudência. Sócrates achava que as virtudes são razões (pois todas seriam ciências); nós, que vêm com razão. É claro, pois, do que se disse, que não é possível ser bom em sentido próprio sem prudência, nem prudente sem a virtude moral.

E assim se desfaz também o argumento com que se poderia sustentar que as virtudes se separam umas das outras: que o mesmo homem não nasce inclinado a todas, de modo que já terá adquirido uma e ainda não outra. Isso é possível nas virtudes naturais; naquelas pelas quais se diz alguém bom em absoluto, não: com a prudência, que é uma só, todas estarão presentes. E é claro que, mesmo se não fosse prática, seria precisa, por ser virtude da sua parte; e que a escolha não será reta sem prudência nem sem virtude: uma dá o fim, a outra faz praticar o que leva ao fim. E, contudo, a prudência não é senhora da sabedoria nem da parte melhor — como a medicina não é senhora da saúde: não se serve dela, mas olha como produzi-la; ordena, pois, por causa dela, não a ela. Seria como dizer que a política manda nos deuses, porque ordena sobre tudo o que há na cidade.

LIVRO VII



Capítulo 1 — Vício, incontinência, bestialidade

Tomemos agora outro ponto de partida, e digamos que, no que toca ao caráter, três são as formas do que se deve evitar: o vício, a incontinência, a bestialidade. De duas delas, os contrários são evidentes: a um chamamos virtude, ao outro continência; à bestialidade caberia opor, acima de tudo, a virtude sobre-humana — a heroica e divina, como em Homero diz Príamo de Heitor, que era excelente demais,¹¹

nem parecia filho de homem mortal, mas de um deus.

De modo que, se, como se diz, é por excesso de virtude que os homens se fazem deuses, seria tal, claramente, o estado oposto ao bestial: pois, como não há vício nem virtude no animal, tampouco os há num deus — o estado deste é mais precioso que a virtude, e o do animal, de outro gênero que o vício. E, como é raro haver homem divino — o termo que os lacedemônios usam quando admiram muito alguém: *homem divino* —, assim também o bestial é raro entre os homens: encontra-se sobretudo entre os bárbaros; alguns casos nascem de doenças e mutilações; e chamamos assim, por injúria, também os que excedem os homens no vício. Dessa disposição faremos menção adiante; do vício já se falou; falemos agora da

incontinência, da moleza e do luxo, e da continência e da resistência: pois nem se devem conceber como os mesmos estados que a virtude e o vício, nem como de gênero diferente.

E cumpre, como nos demais casos, pôr os fenômenos e, levantadas primeiro as dificuldades, mostrar assim, de preferência, todas as opiniões correntes sobre essas afecções — ou, se não todas, a maior parte e as principais: pois, se as dificuldades se resolvem e as opiniões aprovadas ficam de pé, ter-se-á mostrado o bastante. Parece, pois: primeiro, que a continência e a resistência estão entre as coisas boas e louváveis, e a incontinência e a moleza entre as vis e censuráveis; segundo, que o continente é o mesmo que o firme no cálculo, e o incontinente o mesmo que o que dele se desvia; terceiro, que o incontinente, sabendo que é mau, o pratica por paixão, e o continente, sabendo que os desejos são maus, se recusa a segui-los, pela razão; quarto, que o temperante é continente e resistente — e uns dizem que todo continente e resistente é temperante, outros que não; e uns chamam o devasso incontinente e o incontinente devasso, misturando-os, outros os distinguem. Do prudente, ora se diz que não pode ser incontinente, ora que alguns prudentes e hábeis são incontinentes. E ainda: dizem-se incontinentes na ira, na honra e no lucro. Isto é, pois, o que se diz.



Capítulo 2 — A dúvida socrática

Poderia alguém perguntar como julga retamente quem age sem continência. Que o faça sabendo, em sentido estrito, alguns dizem impossível: seria terrível, pensava Sócrates, que, estando presente a ciência, outra coisa a dominasse e a arrastasse como

escrava. Sócrates combatia inteiramente essa noção, sustentando que não existe incontinência: ninguém, dizia, age contra o melhor julgando-o tal — só por ignorância. Ora, esse discurso contradiz às claras os fenômenos; e cumpre investigar, sobre a afecção, se é por ignorância, qual é o modo da ignorância: pois que o incontinente, antes de estar na paixão, não julga que se deva fazer o que faz, é evidente. Alguns concordam em parte: que nada é mais forte que a ciência, concedem; que ninguém aja contra o que lhe pareceu melhor, não concedem — e por isso dizem que o incontinente, dominado pelos prazeres, não tem ciência, mas opinião. Mas, se é opinião e não ciência, e se a concepção que resiste não é forte, mas frouxa, como nos que hesitam, há perdão em não ficar com ela contra desejos fortes; ora, à maldade não se perdoa, nem a nada censurável. Será, então, a prudência que resiste? É a mais forte. Mas é absurdo: o mesmo homem seria, ao mesmo tempo, prudente e incontinente — e ninguém diria que é próprio do prudente praticar de bom grado as piores coisas; e, além disso, mostrou-se antes que o prudente é homem de agir (pois é dos últimos particulares) e possui as demais virtudes.

Além disso: se o continente supõe ter desejos fortes e maus, o temperante não será continente, nem o continente temperante: pois nem o excesso nem os maus desejos são do temperante. E, contudo, o continente deve tê-los: se os desejos fossem bons, o estado que impede de segui-los seria mau — e nem toda continência seria boa; se fracos e não maus, nada haveria de imponente; se maus e fracos, nada de grande. Além disso: se a continência faz firme em toda opinião, é má — por exemplo, na falsa; e, se a incontinência desvia de toda opinião, haverá incontinência boa — como a de Neoptólemo, no *Filoctetes* de Sófocles: é de louvar por não ficar no que Odisseu

o persuadira, porque mentir lhe doía. Além disso, o argumento sofisticado é uma dificuldade: porque querem refutar por paradoxos, para parecerem hábeis quando acertam, o silogismo resultante vira aporia — o pensamento fica amarrado: não quer parar, porque a conclusão não agrada, e não pode avançar, porque não sabe desatar o argumento. E resulta de certo raciocínio que a insensatez com incontinência é virtude: pela incontinência, o homem faz o contrário do que julga; ora, julga que o bom é mau e que não se deve fazer — logo fará o bom, e não o mau. Além disso, quem por convicção pratica e persegue os prazeres, e os escolhe, pareceria melhor que quem o faz não por cálculo, mas por incontinência: é mais curável — pode ser dissuadido; ao incontinente cabe o provérbio: “quando a água sufoca, que se há de beber por cima?” Se estivesse convencido do que faz, dissuadido pararia; mas, convencido do contrário, nem assim deixa de fazer. Além disso: se há incontinência e continência sobre tudo, quem é o incontinente em absoluto? Ninguém reúne todas as incontinências — e dizemos que alguns o são em absoluto. Tais são, pouco mais ou menos, as dificuldades; delas, umas se devem remover, outras deixar de pé: pois a solução da dificuldade é a descoberta da verdade.



Capítulo 3 — Em que sentido o incontinente “sabe”

Cumpramos examinar primeiro se os incontinentes agem sabendo ou não, e sabendo como; depois, sobre que matéria se devem pôr o incontinente e o continente; e depois o resto que é afim a este exame. O começo do exame é se o continente e o incontinente se distinguem pela matéria ou pelo modo — isto é,

se o incontinente o é só por ser sobre tais coisas, ou pelo modo, ou por ambos; e depois, se a incontinência e a continência são sobre tudo ou não. Ora, o incontinente em absoluto não o é sobre tudo, mas sobre as mesmas coisas que o devasso; nem o é por estar simplesmente voltado a elas (seria o mesmo que a devassidão), mas por estar de certo modo: aquele é levado escolhendo, julgando que se deve sempre perseguir o prazer presente; este não o julga — e persegue.

Quanto a ser opinião verdadeira, e não ciência, aquilo contra o que se age sem continência, nada importa ao argumento: alguns dos que opinam não hesitam nada — julgam saber com exatidão. Se, pois, se disser que os que opinam agirão contra a concepção mais facilmente que os que sabem, por crerem de leve — ciência e opinião em nada diferirão: alguns creem nas próprias opiniões não menos que outros no que sabem; Heráclito o mostra. Mas, como “saber” se diz de dois modos (diz-se que sabe tanto quem tem a ciência e não a usa quanto quem a usa), fará diferença fazer o que não se deve tendo a ciência sem a contemplar, ou tendo-a e contemplando-a: isto parece terrível; aquilo, tendo-a sem contemplar, não. Além disso, havendo duas espécies de premissas, nada impede agir contra a ciência tendo ambas, mas usando a universal e não a particular: pois as ações são particulares. E também no universal há diferença: uma parte refere-se ao agente, outra à coisa — por exemplo: “os alimentos secos convêm a todo homem”, “eu sou homem”, ou “tal alimento é seco”; mas se *este* alimento é tal, ou não se tem a ciência, ou não se a exerce. Entre esses modos haverá, pois, diferença enorme, de modo que saber daquele modo e errar não pareça nada estranho — e dos outros modos, admirável.

Além disso, os homens podem ter a ciência de um modo diferente dos ditos: no ter sem usar vemos a disposição variar — de modo a ter de certo modo e não ter, como quem dorme, o louco e o bêbado. Ora, assim estão dispostos os que estão nas paixões: as iras, os desejos amorosos e algumas coisas do gênero alteram visivelmente até o corpo, e alguns produzem loucuras. É claro, pois, que se deve dizer que os incontinentes estão dispostos como esses. E dizer as palavras da ciência não é sinal de nada: os que estão nessas paixões recitam demonstrações e versos de Empédocles; os que começam a aprender enfileiram frases sem saber ainda — pois é preciso que a coisa cresça neles, e isso pede tempo. Deve-se supor, pois, que os incontinentes falam como falam os atores.

Além disso, pode-se olhar a causa fisicamente, assim: uma opinião é universal; a outra é sobre os particulares, de que a percepção é logo senhora. Quando delas resulta uma só, é necessário que, ali, a alma afirme a conclusão, e, nas premissas produtivas, aja logo. Por exemplo: se se deve provar tudo o que é doce, e isto é doce — um dos particulares —, é necessário que quem pode e não é impedido, ao mesmo tempo, também o faça. Quando, pois, está presente a universal que proíbe provar, e a outra — que tudo o que é doce é agradável, e isto é doce (e é esta que atua) —, e calha haver desejo no homem: uma manda fugir disto, mas o desejo conduz — pois pode mover cada um dos órgãos. De modo que resulta agir sem continência sob certa razão e opinião — opinião não contrária em si, mas por acidente, à reta razão: pois o contrário é o desejo, não a opinião. E por isso os animais não são incontinentes: não têm concepção universal, mas imagem e memória dos particulares. Como se desfaz a ignorância e o incontinente volta a saber, a explicação é a mesma que para o bêbado e o adormecido, e não é própria

desta afecção: ouçam-se os fisiólogos. E, como a última premissa é opinião de um sensível, e é ela a senhora das ações, é esta que quem está na paixão ou não tem, ou tem de modo que o ter não é saber, mas dizer, como o bêbado os versos de Empédocles. E, porque o último termo não é universal, nem parece científico como o universal, parece resultar até o que Sócrates buscava: pois a afecção não se dá estando presente a ciência em sentido próprio, nem é ela que é arrastada pela paixão, mas a sensível. Sobre o agir sabendo ou não, e sabendo como, fique dito isto.



Capítulo 4 — A matéria da incontinência

Digamos em seguida se existe incontinente em absoluto, ou se todos o são em particular; e, se existe, sobre quê. Que os continentes e resistentes, e os incontinentes e moles, versam sobre prazeres e dores, é evidente. Ora, das coisas que dão prazer, umas são necessárias; outras, desejáveis por si, mas com excesso possível. Necessárias, as corporais — digo as da comida e da necessidade sexual, e as corporais que pusemos como matéria da devassidão e da temperança; as outras não são necessárias, mas desejáveis por si — digo a vitória, a honra, a riqueza e os bens e prazeres do gênero. Ora, aos que nestas excedem contra a reta razão que há neles não chamamos incontinentes em absoluto, mas com o acréscimo — incontinentes quanto ao dinheiro, ao lucro, à honra, à ira —, não em absoluto: como diferentes, e chamados assim por semelhança (como Homem, o vencedor olímpico: nele, a definição comum difere pouco da própria, mas difere). Sinal disso: a incontinência é censurada não só como erro, mas como um vício — total ou parcial; e nenhum daqueles o é. Mas, entre

os que versam sobre os gozos corporais — os mesmos do temperante e do devasso —, quem persegue os excessos dos prazeres e foge dos excessos das dores — da fome, da sede, do calor, do frio, e de tudo o que toca o tato e o paladar — não por escolha, mas contra a escolha e o pensamento, chama-se incontinente sem acréscimo — não “quanto a isto”, como quanto à ira —, e sim em absoluto. Sinal: também “mole” se diz destes gozos, e de nenhum daqueles. E por isso pomos na mesma classe o incontinente, o devasso, o continente e o temperante — e nenhum daqueles —, porque versam, de certo modo, sobre os mesmos prazeres e dores; mas, versando sobre o mesmo, não o fazem do mesmo modo: uns escolhem, outros não. Por isso diríamos mais devasso quem, sem desejar ou desejando de leve, persegue os excessos e foge de dores moderadas, do que quem o faz por desejo intenso: que faria aquele se lhe sobreviesse um desejo juvenil, e uma dor forte diante das carências necessárias?

E, como dos desejos e prazeres uns são do gênero das coisas belas e boas (pois das agradáveis umas são por natureza desejáveis, outras o contrário, outras intermediárias, como antes dividimos — o dinheiro, o ganho, a vitória, a honra), em todas as desse gênero e nas intermediárias os homens são censurados não por sofrê-las, desejá-las e amá-las, mas pelo modo — por exceder. Por isso os que, contra a razão, são dominados por algo belo e bom por natureza, ou o perseguem — os que se afadigam mais que o devido pela honra, ou pelos filhos e pais: também esses são bens, e louvam-se os que se afadigam por eles; e contudo há excesso também neles, se alguém, como Níobe, lutasse até contra os deuses, ou como Sático, apelidado “amante do pai”, que parecia tolo demais na sua devoção. Maldade, pois, não há nenhuma nessas coisas, pelo

que se disse: cada uma é por natureza desejável por si; mas os excessos nelas são maus e evitáveis. Igualmente não há incontinência: a incontinência não é só evitável — é censurável. Mas, pela semelhança da afecção, diz-se incontinência com o acréscimo de cada matéria — como se diz mau médico e mau ator de quem não se chamaria simplesmente mau. Como ali não aplicamos o termo em absoluto, porque cada um desses estados não é vício, mas análogo por semelhança, assim aqui é claro que só se devem supor continência e incontinência as que versam sobre a matéria da temperança e da devassidão; quanto à ira, dizemo-lo por semelhança — e por isso acrescentamos: incontinente na ira, como na honra e no lucro.



Capítulo 5 — A bestialidade

Como há coisas agradáveis por natureza — umas em absoluto, outras conforme os gêneros de animais e de homens —, e outras que não o são, mas se tornam, umas por mutilações, outras por hábitos, outras por naturezas viciadas, também nestas se podem ver estados correspondentes. Digo os bestiais — como a criatura que, dizem, rasgava as grávidas e devorava as crianças; ou o que gozam alguns dos selvagens do Ponto: uns, carne crua; outros, carne humana; outros emprestam os filhos uns aos outros para os banquetes; ou o que se conta de Fálaris. Esses são estados bestiais; outros nascem de doenças (e de loucuras nalguns — como o que sacrificou e comeu a mãe, ou o que devorou o fígado do companheiro de servidão), e outros são como doenças, vindos do hábito: arrancar cabelos, roer as unhas, comer carvão e terra, e ainda o abuso contra a natureza — pois a uns vêm por natureza, a outros pelo hábito, como aos

maltratados desde meninos. Ora, àqueles cuja causa é a natureza ninguém chamaria incontinentes, como tampouco às mulheres, porque não cobrem, mas são cobertas; e igualmente aos que estão em estado doentio pelo hábito. Ter cada uma dessas inclinações está fora dos limites do vício, como a bestialidade; e, quem as tem, dominá-las ou ser dominado não é a continência ou incontinência em absoluto, mas por semelhança — como quem, quanto às iras, se comporte assim se diga incontinente na afecção, mas não incontinente. Pois toda maldade excessiva — insensatez, covardia, devassidão, aspereza — é bestial ou doentia: quem por natureza teme tudo, até o rangido de um rato, é covarde de covardia bestial; aquele outro temia a doninha por doença; e, dos insensatos, os que por natureza são sem razão e vivem só pela sensação são bestiais, como algumas raças dos bárbaros distantes, e os que o são por doenças — epilepsias e loucuras — estão em estados doentios. Dessas inclinações, pode-se às vezes ter alguma sem ser dominado — digamos, se Fálaris retivesse o desejo de comer uma criança, ou o do prazer sexual monstruoso —, e pode-se também ser dominado, não só ter. Assim, pois, como há maldade humana, chamada maldade em absoluto, e outra chamada com acréscimo — bestial ou doentia —, mas não em absoluto, do mesmo modo é evidente que há incontinência bestial e doentia, mas em absoluto só a que corresponde à devassidão humana.

Que a incontinência e a continência versam, pois, só sobre a matéria da devassidão e da temperança, e que, nas outras matérias, há outra espécie de incontinência, chamada assim por transferência e não em absoluto, é evidente.



Capítulo 6 — A incontinência na ira é menos vergonhosa

É evidente, pois, que a incontinência e a continência versam só sobre a matéria da devassidão e da temperança, e que nas demais matérias há outra espécie, dita por transferência. Examinemos agora que a incontinência na ira é menos vergonhosa que a dos desejos. A ira parece ouvir em parte a razão, mas ouvir mal — como os servos apressados, que saem correndo antes de ouvir tudo o que se diz e erram o recado, e os cães, que ladram ao primeiro rumor, antes de ver se é amigo: assim a ira, pelo calor e pela pressa da natureza, ouvindo, mas sem ouvir a ordem, lança-se à vingança. Pois a razão ou a imaginação mostrou que há ultraje ou desprezo, e ela, como concluindo que se deve combater tal coisa, inflama-se logo; o desejo, mal a razão ou a sensação diga que algo é agradável, lança-se ao gozo. De modo que a ira segue de certo modo a razão; o desejo, não. É mais vergonhoso, pois: o incontinente na ira é, de certo modo, vencido pela razão; o outro, pelo desejo, e não pela razão.

Além disso, é mais perdoável seguir os apetites naturais — como os desejos comuns a todos, e enquanto comuns; ora, a ira e a aspereza são mais naturais que os desejos do excesso e do não necessário. (Como o que se defendia de bater no pai: “ele batia no dele, e aquele no dele” — e, apontando o filho: “e este baterá em mim quando for homem: é de família”; e o que era arrastado pelo filho mandava-o parar na porta — pois ele próprio arrastara o pai só até ali.) Além disso, são mais injustos os mais insidiosos. Ora, o irado não é insidioso, nem a ira: é

aberta; o desejo, sim — como dizem de Afrodite: *tecelã de enganos, nascida em Chipre*; e Homero, do cinto bordado: *o engano, que rouba o juízo até ao mais sensato*. De modo que, se esta incontinência é mais injusta, é também mais vergonhosa que a da ira: é incontinência em absoluto e, de certo modo, vício. Além disso, ninguém ultraja sentindo dor, e todo aquele que age por ira age com dor — e o ultrajador, com prazer. Se, pois, são mais injustas as coisas com que é mais justo irar-se, a incontinência do desejo é mais injusta: na ira não há ultraje. Está claro, pois, que a incontinência dos desejos é mais vergonhosa que a da ira, e que a continência e a incontinência versam sobre os desejos e prazeres do corpo. Mas destes devem-se tomar as diferenças: pois, como se disse no começo, uns são humanos e naturais em gênero e grandeza; outros, bestiais; outros, de mutilações e doenças. E é só sobre os primeiros que versam a temperança e a devassidão. Por isso não chamamos os animais temperantes nem devassos, senão por transferência — quando um gênero inteiro de animais excede outro na violência, na destruição ou na voracidade: pois não têm escolha nem cálculo, mas saíram da natureza, como os loucos entre os homens. E a bestialidade é menor que o vício, mas mais temível: não é que o melhor esteja corrompido, como no homem — é que não o tem. É como comparar o inanimado com o animado, qual é pior: a maldade do que não tem princípio é sempre menos daninha, e o intelecto é princípio. Semelhante seria comparar a injustiça e o homem injusto: cada um, de um modo, é pior — pois um homem mau faria dez mil vezes mais males que um animal.



Capítulo 7 — Moleza e resistência; as duas incontinências

Quanto aos prazeres e dores do tato e do paladar, e aos desejos e fugas correspondentes — que antes delimitamos como matéria da devassidão e da temperança —, pode-se estar de modo a ceder àqueles a que a maioria resiste, ou a vencer aqueles a que a maioria cede: destes, quanto aos prazeres, o incontinente e o continente; quanto às dores, o mole e o resistente. O estado da maioria está no meio — ainda que pendam para os piores.

E, como dos prazeres uns são necessários e outros não, ou o são até certo ponto — mas não os excessos nem as faltas —, e igualmente dos desejos e dores, quem persegue os excessos das coisas agradáveis, ou por excesso, ou por escolha, por elas mesmas e não por outro resultado, é devasso: pois é necessariamente sem arrependimento — logo, incurável: quem não se arrepende é incurável. O que falta é o oposto; o do meio, temperante. E igualmente quem foge das dores do corpo não por não poder, mas por escolha. Dos que agem sem escolher, um é levado pelo prazer, outro por fugir da dor do desejo — de modo que diferem entre si. Ora, a todos pareceria pior fazer algo vergonhoso sem desejar, ou desejando de leve, do que desejando com força — e ferir sem ira, do que irado: que faria, se estivesse na paixão? Por isso o devasso é pior que o incontinente. Dos ditos, pois, um é antes uma espécie de moleza; o outro é o devasso. Ao incontinente opõe-se o continente, e ao mole o resistente: pois resistir é aguentar, e a continência é vencer — e aguentar e vencer diferem como não ser vencido e

vencer; por isso a continência é mais desejável que a resistência. Quem cede àquilo contra o que a maioria luta e pode, esse é mole e luxuoso (pois o luxo é uma moleza): o que arrasta o manto para não sofrer a canseira de erguê-lo, e o que imita o doente sem se julgar miserável, embora se pareça com um miserável. E igualmente com a continência e a incontinência: ceder a prazeres ou dores fortes e excessivas não é de admirar — antes é perdoável, se resistiu, como o Filoctetes de Teodectes picado pela víbora, ou o Cércion da *Álope* de Carcino, e como os que, tentando conter o riso, explodem de uma vez, como aconteceu a Xenofanto; mas é de admirar quando alguém cede e não pode lutar contra aquilo a que a maioria resiste — e não por natureza ou doença, como a moleza congênita dos reis dos citas, ou como a fêmea difere do macho.

E o amigo do divertimento parece devasso, mas é mole: o divertimento é relaxamento, pois é descanso, e o amigo do divertimento é dos que nele excedem. Da incontinência, uma parte é precipitação, outra fraqueza: uns deliberam e não ficam no deliberado, por causa da paixão; outros são levados pela paixão por não terem deliberado — pois há quem, como os que se fazem cócegas primeiro não as sentem depois, pressentindo e prevendo, e despertando a si e ao cálculo de antemão, não é vencido pela paixão, agradável ou dolorosa. São sobretudo os vivos e os melancólicos que sofrem a incontinência precipitada: uns pela rapidez, outros pela veemência, não esperam a razão — por serem propensos a seguir a imaginação.

E o devasso, como se disse, não é de arrepender-se: fica na escolha; o incontinente é todo arrependimento. Por isso a coisa não é como pusemos na dúvida: aquele é incurável, este curável. A maldade parece-se com as doenças crônicas — a hidropisia, a tísica; a incontinência, com as agudas: uma é mal contínuo, a

outra não. E incontinência e vício são de gêneros diferentes: o vício não se percebe a si mesmo; a incontinência, sim. E, dos incontinentes, os arrebatados são melhores que os que têm a razão e não ficam nela: são vencidos por paixão menor, e não sem deliberar, como os outros; pois o incontinente fraco é como os que se embriagam depressa, com pouco vinho, e com menos que a maioria. Que a incontinência não é vício, é evidente (embora talvez o seja de certo modo): uma é contra a escolha, o outro conforme a escolha. Mas parecem-se nas ações — como o dito de Demódoco contra os milésios: “os milésios não são tolos, mas fazem o que fazem os tolos”; assim os incontinentes: não são injustos, mas fazem injustiças.

E, como um persegue os prazeres do corpo excessivos e contra a reta razão sem estar convencido, e o outro está convencido, por ser de feitio a persegui-los, é aquele que se dissuade com facilidade, e este não: pois a virtude conserva o princípio, e o vício o destrói; e, nas ações, o “em vista de quê” é princípio, como nas matemáticas as hipóteses. Nem lá nem cá é a razão que ensina os princípios, mas a virtude — natural ou habituada — a opinar retamente sobre o princípio. Tal homem é, pois, o temperante; o contrário, o devasso. E há quem, por paixão, sai de si contra a reta razão — a paixão o domina a ponto de não agir conforme a reta razão, mas não a ponto de convencê-lo de que se devem perseguir tais prazeres sem freio: esse é o incontinente, melhor que o devasso, e não mau em absoluto: nele se salva o melhor, o princípio. E outro, contrário, é o que fica e não sai de si, ao menos por paixão. É evidente, pois, que um estado é bom e o outro mau.



Capítulo 8 — Firmeza e teimosia

É continente quem fica em qualquer razão e qualquer escolha, ou só na reta? E incontinente quem não fica em qualquer, ou só na falsa e na escolha não reta — como pusemos antes na dúvida? Ou é que, por acidente, é em qualquer, mas, por si, na verdadeira e na reta que um fica e o outro não? Pois, se alguém escolhe ou persegue isto por causa daquilo, por si persegue e escolhe aquilo; por acidente, isto. E “por si” dizemos “em absoluto”. De modo que, num sentido, é em qualquer opinião que um fica e o outro sai; em absoluto, na verdadeira. Há também os que ficam na própria opinião, a que chamam cabeçudos — os difíceis de persuadir e de demover: têm algo semelhante ao continente, como o pródigo ao liberal e o temerário ao confiante, mas são diferentes em muita coisa. Um não muda por paixão e desejo — mas será fácil de persuadir, quando calhar; os outros não mudam pela razão, pois assumem desejos, e muitos são levados pelos prazeres. São cabeçudos os opiniosos, os ignorantes e os rústicos: os opiniosos, por prazer e dor — alegram-se em vencer, se não são demovidos, e doem-se se as suas decisões caem, como decretos anulados; de modo que se parecem mais com o incontinente que com o continente. E há os que saem do resolvido não por incontinência — como o Neoptólemo do *Filoctetes* de Sófocles: foi por prazer que não ficou, mas prazer nobre: dizer a verdade era nobre para ele, e Odisseu o persuadira a mentir. Nem todo o que age por prazer é, pois, devasso, vil ou incontinente — só quem o faz por prazer vergonhoso.



Capítulo 9 — O continente e o temperante

E, como há também quem goza das coisas do corpo menos do que se deve, e não fica na razão, o continente é o meio entre esse e o incontinente: pois o incontinente sai da razão por causa do mais, e aquele por causa do menos; o continente fica, e não muda por nenhuma das duas coisas. E, se a continência é boa, os dois estados contrários devem ser maus — como de fato aparecem; mas, porque um deles se vê em poucos e poucas vezes, a continência parece opor-se só à incontinência, como a temperança só à devassidão. E, como muitos nomes se dizem por semelhança, também a continência do temperante se diz por semelhança: o continente e o temperante são ambos de não fazer nada contra a razão pelos prazeres do corpo — mas um tem desejos maus, o outro não; e um é tal que não sente prazer contra a razão, o outro sente e não se deixa levar. Semelhantes também o incontinente e o devasso — diferentes: ambos perseguem os prazeres do corpo, mas este julgando que se deve, e aquele julgando que não.

E não é possível o mesmo homem ser prudente e incontinente ao mesmo tempo: mostrou-se que o prudente é, ao mesmo tempo, homem de caráter bom. Além disso, não é prudente só por saber, mas por ser de agir — e o incontinente não é de agir. Mas nada impede que o hábil seja incontinente; e é por isso que às vezes alguns parecem prudentes e incontinentes: a habilidade difere da prudência do modo dito nos primeiros discursos — vizinhas quanto à razão, diferentes quanto à escolha. Nem o incontinente é como quem sabe e contempla, mas como quem dorme ou está ébrio. E age voluntariamente (pois sabe, de certo modo, o que faz e para

quê), mas não é mau: a escolha é boa — de modo que é meio-mau. E não é injusto: não é insidioso; pois um dos dois não fica no que deliberou, e o outro, o melancólico, nem sequer é de deliberar. O incontinente parece-se, pois, com a cidade que vota tudo o que deve e tem leis excelentes, mas não usa nenhuma — como zombou Anaxândrides:

A cidade o quis — ela, que das leis não faz caso —

o mau, porém, parece-se com a cidade que usa as leis, mas usa leis más. A incontinência e a continência dão-se no que excede o estado da maioria: um fica mais, o outro menos que a capacidade da maioria. E a incontinência dos melancólicos é mais curável que a dos que deliberam e não ficam, e os incontinentes por hábito mais que os por natureza: é mais fácil mudar o hábito que a natureza — pois até o hábito é difícil de mudar, exatamente por se parecer com a natureza; como diz Eveno:

*Digo-te, amigo: o exercício é longo — e, ao fim,
ele se torna nos homens natureza.*

Fica dito, pois, o que são a continência, a incontinência, a resistência e a moleza, e como esses estados se relacionam entre si.



Capítulo 10 — O prazer: as opiniões e a resposta

Examinar o prazer e a dor cabe ao filósofo da ciência política: ele é o arquiteto do fim, olhando para o qual dizemos cada coisa má ou boa em absoluto. E é também necessário: pois pusemos a

virtude e o vício morais como relativos a dores e prazeres, e a maioria diz que a felicidade vem com prazer — por isso mesmo o nome “bem-aventurado” [*makários*] vem de “alegrar-se” [*chaírein*].

Ora, a uns parece que nenhum prazer é bom, nem por si nem por acidente — pois o bem e o prazer não seriam o mesmo; a outros, que alguns são bons, mas a maior parte é má; e há ainda uma terceira posição: mesmo que todos sejam bons, o melhor não pode ser o prazer. Que não é bom de todo, alega-se: porque todo prazer é um processo sensível para um estado natural, e nenhum processo é do mesmo gênero que os fins — nenhuma construção é da mesma espécie que a casa; e porque o temperante foge dos prazeres; e porque o prudente busca o sem-dor, não o agradável; e porque os prazeres estorvam o pensar — tanto mais quanto mais intensos, como o do amor: ninguém, nele, é capaz de pensar coisa alguma; e porque não há arte do prazer — e todo bem é obra de uma arte; e porque as crianças e os animais perseguem os prazeres. E que nem todos são bons: porque há prazeres vergonhosos e infames, e há prazeres nocivos, pois algumas coisas agradáveis fazem adoecer. E que o prazer não é o melhor: porque não é fim, mas processo. É isto, pouco mais ou menos, o que se diz.

Que daí não se segue que o prazer não seja bom, nem que não seja o melhor, fica claro pelo seguinte. Primeiro: como o bem se diz de dois modos — em absoluto e para alguém —, também as naturezas e os estados o seguirão, e portanto os movimentos e os processos; e, dos que parecem maus, uns serão maus em absoluto, mas para alguém não maus, e até desejáveis para este; outros, nem para este, mas às vezes e por pouco tempo, não em absoluto; outros nem sequer são prazeres, mas parecem: os que vêm com dor e para cura, como os dos doentes.

Depois: sendo o bem parte atividade, parte estado, os processos que restituem ao estado natural são agradáveis por acidente; e a atividade, nos desejos, é do estado e da natureza restantes e são — pois há prazeres sem dor e sem desejo, como as atividades da contemplação, quando a natureza não sente falta de nada. Sinal disso: os homens não gozam da mesma coisa agradável enquanto a natureza se completa e quando está restabelecida: restabelecida, gozam do agradável em absoluto; completando-se, até dos contrários — gozam de coisas acres e amargas, nenhuma das quais é agradável por natureza nem em absoluto; de modo que tampouco os prazeres: pois, como se distinguem as coisas agradáveis, assim os prazeres que delas nascem.

Depois: não é necessário que haja outra coisa melhor que o prazer, como dizem alguns que o fim é melhor que o processo. Pois os prazeres não são processos, nem vêm todos com processo: são atividades, e fim; nem resultam do vir-a-ser, mas do usar; e nem todos têm um fim diferente de si — só os dos que são conduzidos à perfeição da natureza. Por isso não é correto dizer que o prazer é processo sensível: deve-se dizer antes atividade do estado natural, e, em vez de “sensível”, “desimpedida”. A alguns parece processo justamente por ser bom em sentido próprio: pois julgam que a atividade é processo — e são coisas diferentes. E dizer que os prazeres são maus porque algumas coisas agradáveis adoecem é o mesmo que dizer que algumas coisas sãs são más para os negócios: ambas são más nesse sentido — mas não são más por isso, pois até o contemplar, alguma vez, faz mal à saúde. E nem a prudência nem estado nenhum é estorvado pelo prazer que lhe é próprio, mas pelos alheios: os prazeres de contemplar e de aprender farão contemplar e aprender mais. E que nenhum prazer seja

obra de arte, é natural: de nenhuma atividade há arte, mas da faculdade — embora a arte do perfumista e a do cozinheiro pareçam artes do prazer. E o temperante que foge dos prazeres, o prudente que busca a vida sem dor, e as crianças e animais que os perseguem — tudo se resolve com o mesmo: já se disse em que sentido todos os prazeres são bons em absoluto e em que sentido não; estes últimos é que perseguem os animais e as crianças, e a sua ausência de dor é que busca o prudente — os que vêm com desejo e dor, os corporais (que são assim) e os seus excessos, pelos quais o devasso é devasso. Por isso o temperante os foge — pois há prazeres do temperante também.

Além disso, admite-se que a dor é um mal, e evitável: uma, mal em absoluto; outra, por estorvar de algum modo. Ora, o contrário do evitável, enquanto evitável e mau, é bom. Necessário, pois, que o prazer seja um bem. A saída de Speusipo — que é como o maior, contrário ao menor e ao igual — não resolve: pois ele não diria que o prazer é essencialmente um mal. E, se alguns prazeres são maus, nada impede que o melhor seja um certo prazer — como uma certa ciência, embora algumas sejam más. Talvez até seja necessário: se de cada estado há atividades desimpedidas, quer a felicidade seja a atividade de todos, quer a de algum deles, sendo desimpedida ela é o mais desejável — e isso é o prazer. De modo que o melhor seria um certo prazer, mesmo sendo a maior parte dos prazeres má, se se quiser, em absoluto. Por isso todos julgam agradável a vida feliz e entretecem o prazer na felicidade — com razão: nenhuma atividade impedida é perfeita, e a felicidade é das coisas perfeitas. Por isso o feliz precisa ainda dos bens do corpo, dos externos e da fortuna, para não ser impedido nisso. Os que dizem que o supliciado na roda, ou o caído em grandes desgraças, é feliz contanto que seja bom, falam vazio — queiram

ou não. E, por ela ser precisa como acréscimo, alguns julgam a boa fortuna o mesmo que a felicidade — não sendo: pois até ela, em excesso, estorva; e talvez então já não se deva chamar boa fortuna, pois o seu limite se define em relação à felicidade.

E que todos os animais e homens persigam o prazer é sinal de que ele é, de algum modo, o melhor:

*Voz que muitos povos repetem
jamaiz perece de todo... —*

mas, como nem a mesma natureza nem o mesmo estado são nem parecem os melhores para todos, tampouco perseguem todos o mesmo prazer — mas prazer, todos. E talvez persigam não o que pensam nem o que diriam, mas o mesmo: pois tudo tem, por natureza, algo de divino. Os prazeres do corpo, porém, herdaram o nome por serem os mais frequentes e comuns a todos: como são os únicos que muitos conhecem, julgam que são os únicos que existem. E é evidente que, se o prazer e a atividade não são bons, o feliz não viverá agradavelmente: para que precisaria dele, se não é bom, e se até com dor se pode viver? A dor não seria nem má nem boa, se o prazer não o é — e por que fugir dela? E nem seria mais agradável a vida do virtuoso, se as suas atividades não o são.



Capítulo 11 — Os prazeres do corpo

Sobre os prazeres do corpo devem falar os que dizem que alguns prazeres são muito desejáveis — os belos —, mas não os corporais, os do devasso. Então por que as dores contrárias a eles são más? Do mau é contrário o bom. Ou os prazeres necessários são bons no sentido em que o não-mau é bom? Ou

bons até certo ponto? Pois, dos estados e movimentos em que não há excesso possível do melhor, não há excesso do prazer; naqueles em que há, há também do prazer. Ora, dos bens do corpo há excesso, e o vil é vil por perseguir o excesso — não os necessários: pois todos gozam de algum modo dos manjares, dos vinhos e do amor, mas nem todos como se deve. Com a dor é o inverso: não foge do excesso dela, mas dela toda — pois a dor contrária ao excesso só o é para quem persegue o excesso.

E, como se deve dizer não só a verdade, mas também a causa do erro — isso fortalece a convicção: quando aparece razoável por que parece verdadeiro o que não é, faz-se crer mais no verdadeiro —, cumpre dizer por que os prazeres do corpo parecem mais desejáveis. Primeiro, porque expulsam a dor; e é pelos excessos da dor que os homens perseguem o prazer excessivo e, em geral, o corporal, como remédio. E os remédios fazem-se violentos — e por isso são perseguidos: porque aparecem ao lado do seu contrário. E o prazer parece não ser coisa boa pelas duas razões ditas: porque uns prazeres são atos de uma natureza vil — congênita, como no animal, ou de hábito, como nos homens vis —, e outros são remédios de uma natureza carente, e ter é melhor que estar-se completando; mas estes dão-se quando a natureza se completa — logo, são bons por acidente. Além disso, os prazeres do corpo são perseguidos, por violentos, pelos que não podem gozar de outros: esses fabricam para si certas sedes — e, quando inofensivas, não há que censurar; quando nocivas, é mau. Pois não têm outras coisas de que gozar, e o neutro é doloroso a muitos, pela natureza: o ser vivo está sempre em fadiga, como testemunham os fisiólogos, dizendo que ver e ouvir são dolorosos — mas já estamos acostumados, dizem. Igualmente, na juventude, o crescimento põe os jovens em estado semelhante ao dos

embriagados — e a juventude é agradável; os melancólicos, por sua vez, precisam sempre de remédio: o corpo, pela mistura, vive em mordida, e eles estão sempre em desejo violento; e a dor é expulsa pelo prazer contrário, ou por qualquer um, se for forte. Por isso se fazem devassos e vis.

Os prazeres sem dor, porém, não têm excesso: são os das coisas agradáveis por natureza e não por acidente. Chamo agradáveis por acidente as que curam — pois o curar-se acontece pela ação do que fica são, e por isso o processo parece agradável; por natureza, as que produzem a ação de tal natureza. Mas nenhuma coisa é sempre agradável ao mesmo, porque a nossa natureza não é simples — há nela também outro elemento, enquanto somos corruptíveis: se um dos dois faz algo, isso é contra a natureza da outra parte; quando se equilibram, o que se faz não parece nem doloroso nem agradável. Se a natureza de algum ser fosse simples, a mesma ação lhe seria sempre a mais agradável. Por isso o deus goza sempre de um prazer uno e simples: pois há atividade não só do movimento, mas também da imobilidade, e o prazer está mais na quietude que no movimento. E “a mudança de todas as coisas é doce”, como diz o poeta, por certa vileza: pois, como o homem mau é o mutável, também a natureza que precisa de mudança — não é simples nem boa.

Fica dito, pois, sobre a continência e a incontinência, e sobre o prazer e a dor — o que é cada um, e como uns são bons e outros maus. Resta falar da amizade.

LIVRO VIII



Capítulo 1 — Por que ninguém escolheria viver sem amigos

Depois disso, seguiria naturalmente tratar da amizade: pois ela é uma virtude, ou vem com virtude; e, além disso, é o mais necessário para a vida. Sem amigos, ninguém escolheria viver, ainda que tivesse todos os outros bens: até aos ricos e aos que têm cargos e poder parece haver máxima necessidade de amigos — pois de que serve tal prosperidade, tirada a possibilidade de fazer o bem, que se exerce sobretudo, e do modo mais louvável, para com os amigos? Ou como se guardaria e conservaria ela sem amigos? Quanto maior, mais insegura. E na pobreza e nas demais desgraças, os amigos parecem o único refúgio. E a amizade ajuda os jovens a não errar, e os velhos no cuidado e no que a fraqueza deixa por fazer, e os que estão no vigor da idade, nas belas ações — *dois marchando juntos*, como diz Homero: pois assim se é mais capaz de pensar e de agir.¹²

E ela parece existir por natureza no que gera para com o gerado, e no gerado para com o que o gerou — não só entre os homens, mas nas aves e na maior parte dos animais; e nos da mesma raça uns para com os outros, sobretudo entre os homens — por isso louvamos os amigos-do-homem. E pode-se ver, nas

viagens, como todo homem é familiar e amigo do homem. E a amizade parece manter unidas as cidades, e os legisladores parecem afadigar-se mais por ela que pela justiça: pois a concórdia parece algo semelhante à amizade, e é a ela que visam acima de tudo, e à discórdia, como inimiga, que expulsam acima de tudo. E, entre amigos, não há necessidade de justiça; mas os justos precisam, além dela, da amizade — e, do justo, o mais justo parece ser coisa de amigos. E ela não é só necessária: é também bela. Louvamos os que amam os amigos, e ter muitos amigos parece das coisas belas; e há quem julgue que homem bom e amigo são o mesmo.



Capítulo 2 — As dúvidas

As disputas sobre ela não são poucas. Uns põem-na como uma semelhança, e os semelhantes como amigos — donde o “cada qual com o seu igual”, a “gralha com a gralha” e os ditos assim; outros dizem, ao contrário, que todos os iguais são “oleiros uns para os outros”. E há quem busque mais alto e mais fisicamente, como Eurípides:

*A terra ressecada ama a chuva,
e o grande céu, carregado de chuva,
ama cair sobre a terra —*

e Heráclito: “o contrário convém”, “das coisas que diferem, a mais bela harmonia”, “tudo nasce da discórdia”; e, em oposição a estes, entre outros, Empédocles: “o semelhante busca o semelhante”. Deixemos as dúvidas físicas (não são próprias do presente exame) e examinemos as humanas, as que tocam os caracteres e as paixões: se a amizade nasce entre todos, ou não é possível haver amigos entre os maus; e se há uma só espécie

de amizade, ou várias. Pois os que julgam que uma só, porque admite o mais e o menos, fiaram-se num sinal insuficiente: também as coisas de espécies diferentes admitem mais e menos. E disso já se falou antes.



Capítulo 3 — O amável: bom, agradável, útil

Talvez essas coisas fiquem claras uma vez conhecido o amável. Pois parece que nem tudo se ama, mas o amável — e este é o bom, o agradável ou o útil. E útil pareceria aquilo por que vem algum bem ou prazer; de modo que amáveis, como fins, seriam o bom e o agradável. Amam os homens o bom, ou o bom para eles? Às vezes as duas coisas discordam. E igualmente quanto ao agradável. Parece que cada um ama o que é bom para si, e que, em absoluto, o amável é o bom, e para cada um, o bom para cada um. Mas cada um ama não o que é bom para ele, e sim o que aparece — e isso não fará diferença: o amável será o que aparece amável. Sendo, pois, três as causas por que se ama: da afeição pelas coisas inanimadas não se diz amizade — não há retribuição, nem desejo do bem delas (seria ridículo desejar o bem do vinho: quando muito, deseja-se que se conserve, para tê-lo); ao amigo, dizem, deve-se desejar o bem por causa dele. Aos que desejam assim o bem chamam benevolentes, se do outro lado não vem o mesmo: pois a benevolência retribuída é amizade. Ou se deve acrescentar: sem ficar oculta? Muitos são benevolentes para com quem nunca viram, supondo-os honestos ou úteis — e algum deles poderia sentir o mesmo para com eles. Benevolentes, pois, esses o são entre si; mas como chamá-los amigos, se ignoram como estão um para com o outro?

Deve-se, portanto, ter benevolência mútua e desejar o bem um do outro, sem que isso fique oculto, por alguma das causas ditas.



Capítulo 4 — As três espécies de amizade

Ora, essas causas diferem em espécie entre si; logo, também os amores e as amizades. Três são, pois, as espécies de amizade — tantas quantas as coisas amáveis: em cada uma há retribuição não oculta, e os que se amam desejam o bem um do outro naquilo em que se amam. Os que se amam pelo útil não amam um ao outro por si mesmos, mas enquanto lhes vem algum bem um do outro. E igualmente os que amam pelo prazer: não amam os espirituosos por serem de tal caráter, mas porque lhes são agradáveis. Os que amam pelo útil querem bem pelo que é bom para si, e os que amam pelo prazer, pelo que é agradável para si — e não enquanto o amado *é quem é*, mas enquanto é útil ou agradável. Essas amizades são, pois, por acidente: não é por ser quem é que o amado é amado, mas enquanto fornece, num caso, algum bem, no outro, prazer. Tais amizades desfazem-se facilmente, se as partes não permanecem as mesmas: quando um já não é agradável ou útil, o outro deixa de amá-lo. E o útil não permanece: ora é um, ora outro. Desfeito aquilo por que eram amigos, desfaz-se a amizade — pois ela existia em vista daquilo. Essa amizade parece dar-se sobretudo entre os velhos (nessa idade não se persegue o agradável, mas o proveitoso) e, dos maduros e jovens, entre os que perseguem o ganho. Esses tampouco convivem muito uns com os outros: às vezes nem são agradáveis entre si; e não precisam de tal convívio, se não são úteis — pois são agradáveis só na medida

da esperança de algum bem. Entre essas se conta também a hospitalidade.

A amizade dos jovens parece ser pelo prazer: eles vivem pela paixão, e perseguem sobretudo o agradável para si e o presente; com a idade, os prazeres também mudam. Por isso fazem amizades depressa e as largam depressa: a amizade muda com o agradável, e tal prazer muda rápido. E os jovens são dados ao amor: o amor é, em grande parte, paixão e prazer; por isso amam e depressa deixam de amar, mudando muitas vezes no mesmo dia. Mas esses desejam passar juntos os dias e conviver: é assim que têm o que a sua amizade busca.



Capítulo 5 — A amizade perfeita

Perfeita é a amizade dos bons e semelhantes na virtude: esses desejam igualmente o bem um do outro enquanto bons — e são bons por si mesmos. Ora, os que desejam o bem dos amigos por causa deles são os amigos por excelência: estão assim por causa deles mesmos, e não por acidente. A amizade desses dura, pois, enquanto forem bons — e a virtude é coisa duradoura. E cada um é bom em absoluto e bom para o amigo: pois os bons são bons em absoluto e úteis uns aos outros. E igualmente agradáveis: os bons são agradáveis em absoluto e uns aos outros — pois a cada um são agradáveis as ações conformes ao que é seu, e as dos bons são as mesmas ou semelhantes. Tal amizade é, com razão, duradoura: reúne em si tudo o que deve haver entre amigos. Toda amizade é por bem ou por prazer — em absoluto ou para quem ama — e por alguma semelhança; e nesta há tudo o que se disse, por eles mesmos: nela os amigos são semelhantes, e o mais; e o bom em

absoluto é também agradável em absoluto — e essas coisas são as mais amáveis: o amar e a amizade estão nesses homens no mais alto e melhor grau.

É natural que tais amizades sejam raras: tais homens são poucos. E ainda é precisa a prova do tempo e o hábito: pois, segundo o provérbio, não é possível conhecerem-se antes de comer juntos o sal da vida; nem aceitar-se um ao outro, nem ser amigos, antes que cada um apareça ao outro amável e digno de fé. Os que depressa trocam gestos de amizade querem ser amigos, mas não são — a não ser que sejam amáveis, e o saibam: pois a vontade de amizade nasce depressa; a amizade, não. Esta amizade é, pois, perfeita quanto ao tempo e quanto ao resto, e em tudo cada um recebe do outro o mesmo ou coisa semelhante — como deve ser entre amigos.

A amizade pelo prazer tem semelhança com esta (pois os bons são agradáveis uns aos outros), e igualmente a pelo útil (pois os bons são também úteis uns aos outros). E entre aqueles as amizades duram mais quando o mesmo vem de ambos — o prazer, por exemplo —, e não só isso, mas da mesma fonte, como entre os espirituosos; e não como entre amante e amado: estes não gozam das mesmas coisas — um, de ver o outro; o outro, das atenções do amante; e, passando a flor da idade, às vezes passa a amizade (a um, a vista já não é agradável; ao outro, faltam as atenções); muitos, porém, permanecem, se do convívio vieram a amar os caracteres, sendo de caracteres semelhantes. Os que no amor trocam não o prazer, mas o proveito, são amigos menos e por menos tempo. E os que são amigos pelo útil desfazem-se junto com o proveito: não eram amigos um do outro, mas do lucro. Pelo prazer e pelo útil, pois, até os maus podem ser amigos entre si, e os bons dos maus, e o que não é nem um nem outro, de qualquer um; mas por causa

deles mesmos, é claro que só os bons: os maus não se alegram consigo mesmos, se não vier algum proveito. E só a amizade dos bons é à prova de calúnia: não é fácil crer em alguém contra quem se provou longamente — entre eles está o “confio nele”, o “jamais me faria injustiça” e tudo o que se espera da amizade verdadeira; nas outras, nada impede que tais suspeitas nasçam.

Pois, já que os homens chamam amigos também os que se ligam pelo útil — como as cidades (as alianças parecem nascer da conveniência) — e os que se querem pelo prazer, como as crianças, talvez devamos também nós chamar amigos a esses, mas dizendo que há várias espécies de amizade: primeira e propriamente, a dos bons enquanto bons; as demais, por semelhança — pois são amigos naquilo em que há um bem e uma semelhança do bem: o agradável é um bem para os amantes do prazer. Essas duas, porém, não coincidem muito, e não se fazem amigos dos mesmos pelo útil e pelo prazer: as coisas por acidente não andam muito emparelhadas. Repartida a amizade nessas espécies, os maus serão amigos pelo prazer ou pelo útil, sendo nisso semelhantes; os bons, amigos por eles mesmos: enquanto bons. Estes são, pois, amigos em absoluto; aqueles, por acidente e por se assemelharem a estes.



Capítulo 6 — Amizade em estado e em ato

Assim como, nas virtudes, uns se dizem bons pelo estado, outros pela atividade, também na amizade: uns, convivendo, gozam um do outro e se fazem bem; outros, dormindo ou separados pelos lugares, não exercem a amizade, mas estão dispostos a exercê-la: os lugares não desfazem a amizade em absoluto, só a sua atividade. Mas, se a ausência se prolonga,

parece fazer esquecer até a amizade — donde o dito: *muitas amizades desfez a falta de conversa*. E nem os velhos nem os ásperos parecem feitos para a amizade: neles há pouco de agradável, e ninguém pode passar os dias com o que dói ou com o que não agrada — pois a natureza mostra-se fugindo, acima de tudo, do doloroso, e buscando o agradável. Os que se aceitam sem conviver parecem mais benevolentes que amigos: nada é tão próprio dos amigos como o conviver (pois os necessitados desejam auxílio, e até os venturosos desejam companhia — são os últimos homens a quem convém a solidão); mas não é possível conviver sem ser agradável um ao outro e sem gozar das mesmas coisas — que é o que parece ter a amizade de companheirismo.



Capítulo 7 — A amizade dos bons, medida das outras

A amizade por excelência é, pois, a dos bons, como já muitas vezes se disse. Pois o amável e desejável parece ser o bom ou agradável em absoluto, e para cada um, o que o é para ele; e o bom é amável e desejável para o bom pelas duas razões. E o afeto parece-se com uma paixão; a amizade, com um estado: pois o afeto dá-se igualmente para com as coisas inanimadas, mas a amizade retribuída vem com escolha, e a escolha vem de um estado; e desejam o bem dos amados por causa deles não por paixão, mas por estado. E, amando o amigo, amam o que é bom para si: pois o bom, ao fazer-se amigo, faz-se um bem para aquele de quem é amigo. Cada um, pois, ama o que é bom para si, e retribui em igual medida no desejo e no prazer: pois se diz

que “amizade é igualdade” — e isso está, acima de tudo, na amizade dos bons.

Entre os ásperos e os velhos a amizade nasce menos, na medida em que são de pior trato e gozam menos do convívio: pois este parece ser o mais próprio da amizade e o que mais a produz. Por isso os jovens se fazem amigos depressa, e os velhos não — não se faz amigo de quem não dá prazer; e igualmente os ásperos. Esses são benevolentes entre si: desejam o bem e acodem às necessidades; mas amigos não são bem, porque não passam os dias juntos nem gozam um do outro — que é o que mais parece ser da amizade.



Capítulo 8 — Amizade entre desiguais; amar e ser amado

Todas as amizades ditas estão na igualdade: ou o mesmo vem de ambos e desejam o mesmo um ao outro, ou trocam uma coisa por outra — prazer por proveito; e já se disse que essas são amizades menores e menos duradouras. E é pela semelhança e dessemelhança com a mesma coisa que parecem e não parecem amizades: parecem, pela semelhança com a que é conforme a virtude (uma tem o agradável, a outra o útil — e ambos estão também naquela); não parecem, porque aquela é à prova de calúnia e estável, e estas mudam depressa, e diferem em muito mais.

Mas há outra espécie de amizade, a que se dá na superioridade: a do pai para com o filho e, em geral, do mais velho para com o mais novo, do marido para com a mulher e de todo governante para com o governado. E essas diferem entre si: não é a mesma a dos pais para com os filhos e a dos

governantes para com os governados — nem sequer a do pai para com o filho e a do filho para com o pai, nem a do marido para com a mulher e a da mulher para com o marido. Pois de cada um deles a excelência é diferente, e diferente a obra, e diferentes as causas por que amam; diferentes, pois, os amores e as amizades. O mesmo, portanto, não vem de um para o outro — nem se deve buscar; mas, quando os filhos rendem aos pais o que se deve aos que os geraram, e os pais aos filhos o que se deve aos gerados, a amizade entre eles será duradoura e boa. E em todas as amizades de superioridade o amar deve ser proporcional: o melhor deve ser mais amado do que ama, e o mais útil também, e igualmente cada um dos demais; pois, quando o amor se faz conforme o mérito, nasce então uma igualdade — e essa parece ser própria da amizade.

(O igual, porém, não se comporta do mesmo modo na justiça e na amizade: na justiça, o igual primeiro é o conforme o mérito, e o segundo, o conforme a quantidade; na amizade, o primeiro é o conforme a quantidade, e o segundo, o conforme o mérito.) Vê-se isso quando nasce grande distância de virtude, de vício, de recursos ou de outra coisa: já não são amigos, e nem sequer se julgam dignos de sê-lo. E o mais evidente é o caso dos deuses, que mais excedem em todos os bens; e é claro também nos reis: dos muito inferiores ninguém se julga digno de ser amigo deles, nem os que nada valem, dos melhores e mais sábios. Não há, em tais casos, delimitação exata de até onde continuam amigos: tirado muito, a amizade ainda fica; mas, separado muito — como o deus do homem —, já não. Daí a dúvida: se os amigos desejam aos amigos os maiores bens — que sejam deuses, por exemplo: pois então já não os terão por amigos, nem terão aqueles bens que são os amigos. Se, pois, se disse bem que o amigo deseja o bem do amigo por causa dele, este teria de

permanecer o que é: o amigo desejar-lhe-á os maiores bens *enquanto homem*. E talvez nem todos: pois é para si, acima de tudo, que cada um deseja o bem.

A maioria parece, por ambição, querer mais ser amada que amar; por isso a maioria ama os adúladores: o adúlador é um amigo em posição inferior — ou finge sê-lo, e fingir que ama mais do que é amado; e ser amado parece vizinho de ser honrado, que a maioria deseja. Mas parece que não escolhem a honra por si mesma, e sim por acidente: a maioria goza de ser honrada pelos poderosos por causa da esperança (julgam que obterão deles o que precisarem: gozam da honra como sinal de bom trato futuro); os que desejam a honra dos homens de bem e dos que os conhecem querem confirmar a opinião que têm de si: gozam, pois, de que são bons, crendo no juízo dos que o dizem. Do ser amado, porém, gozam por si mesmo. Onde pareceria que ser amado é melhor que ser honrado, e que a amizade é desejável por si. Mas ela parece estar mais no amar que no ser amado. Sinal disso: as mães, que gozam de amar. Algumas dão os próprios filhos a criar, e amam-nos sabendo, sem buscar ser amadas de volta, quando ambas as coisas não são possíveis — parece bastar-lhes vê-los bem, e amam-nos ainda que eles, por ignorância, nada rendam do que se deve a uma mãe. Estando, pois, a amizade mais no amar, e sendo louvados os que amam os amigos, o amar parece ser a virtude dos amigos; de modo que aqueles em quem isso se dá conforme o mérito são amigos estáveis, e estável a sua amizade. É assim que até os desiguais podem ser amigos ao máximo: igualam-se. A igualdade e a semelhança são amizade — sobretudo a semelhança na virtude: sendo estáveis em si mesmos, os bons são estáveis também entre si, e nem pedem serviços vis nem os prestam — antes, por assim dizer, os impedem: pois é dos bons

nem errar eles mesmos nem consentir os erros dos amigos. Os maus, ao contrário, nada têm de firme: nem sequer permanecem semelhantes a si mesmos; fazem-se amigos por pouco tempo, gozando da maldade uns dos outros. Os úteis e os agradáveis duram mais: enquanto se derem prazer ou proveito.

E a amizade pelo útil parece nascer, acima de tudo, dos contrários: o pobre, amigo do rico; o ignorante, do sábio — pois, precisando de algo, cada um dá outra coisa em troca. Podem-se puxar para cá o amante e o amado, o belo e o feio. Por isso os amantes, às vezes, parecem ridículos, exigindo ser amados como amam: se são igualmente amáveis, talvez o possam exigir; se nada têm de amável, é ridículo. Mas talvez o contrário nem busque o contrário por si mesmo, e sim por acidente: o desejo é do meio — este é o bem; ao seco, por exemplo, não convém fazer-se úmido, mas chegar ao meio, e igualmente ao quente e aos demais. Deixemos isso: é bem alheio ao nosso assunto.



Capítulo 9 — Amizade, justiça e comunidade

Parece, como se disse no começo, que a amizade e o justo versam sobre as mesmas coisas e se dão entre os mesmos. Em toda comunidade parece haver algum justo — e também amizade: os homens chamam amigos os companheiros de navegação e os de guerra, e igualmente os das outras comunidades. E, até onde vai a comunidade, até aí vai a amizade — e também o justo. E o provérbio “entre amigos, tudo é comum” diz certo: pois a amizade está na comunidade. Entre irmãos e companheiros tudo é comum; entre os demais, coisas determinadas — nuns mais, noutros menos: pois também das amizades umas são mais, outras menos. E os justos também

diferem: não são os mesmos os dos pais para com os filhos e os dos irmãos entre si, nem os dos companheiros e os dos concidadãos — e igualmente nas demais amizades. Diferentes, pois, também as injustiças em cada caso, e crescem por se exercerem sobre amigos mais chegados: é mais grave despojar de dinheiro um companheiro que um concidadão, e não socorrer um irmão que um estranho, e ferir o pai que qualquer outro. E o justo cresce naturalmente com a amizade, como existindo entre os mesmos e em igual extensão.

Ora, todas as comunidades parecem partes da comunidade política: os homens associam-se em vista de algum proveito, e para prover algo do que serve à vida; e a comunidade política parece ter-se formado, no princípio, e permanecer, em vista do proveito — é a isso que visam os legisladores, e diz-se justo o proveito comum. As demais comunidades buscam o proveito em parte: os navegantes, o da navegação, para fazer dinheiro ou coisa assim; os companheiros de guerra, o da guerra — desejando riqueza, vitória ou uma cidade; e igualmente os da mesma tribo ou do mesmo demo. Algumas comunidades parecem nascer do prazer — as dos tíasos e dos clubes de banquete: são para o sacrifício e a convivência. Mas todas parecem estar sob a política: pois a comunidade política não busca o proveito presente, mas o da vida inteira — fazendo sacrifícios e reuniões para eles, rendendo honras aos deuses e provendo a si mesma descansos com prazer. Pois os antigos sacrifícios e reuniões parecem ter-se feito depois das colheitas, como primícias: era quando mais tempo livre havia. Todas as comunidades aparecem, pois, como partes da política; e as amizades correspondentes acompanharão cada comunidade.



Capítulo 10 — As três formas de governo e os seus desvios

Há três formas de governo, e igual número de desvios — corrupções delas. As formas são: a realeza, a aristocracia e, terceira, a fundada no censo, à qual parece próprio chamar timocracia — embora a maioria costume chamá-la simplesmente república. A melhor delas é a realeza; a pior, a timocracia. Desvio da realeza é a tirania: ambas são monarquias, mas diferem muitíssimo — o tirano olha o próprio proveito; o rei, o dos governados. Pois não é rei quem não é autossuficiente e superior em todos os bens; e quem é assim de nada mais precisa: não olhará, pois, o que lhe aproveita, mas o que aproveita aos governados — quem não for assim seria um rei de sorteio. A tirania é o contrário disto: o tirano persegue o bem próprio. E nela é mais evidente que é o pior desvio — pois o pior é o contrário do melhor. Passa-se da realeza à tirania: a tirania é a perversão da monarquia, e o rei mau faz-se tirano. Da aristocracia passa-se à oligarquia pela maldade dos que mandam, que distribuem o que é da cidade contra o mérito — tudo, ou a maior parte, dos bens para si, e os cargos sempre aos mesmos, prezando acima de tudo enriquecer: mandam poucos, e maus, no lugar dos melhores. Da timocracia passa-se à democracia: são limítrofes — a timocracia também quer ser de multidão, e todos os do mesmo censo são iguais. A democracia é o menos mau dos desvios: desvia-se pouco da forma de república. É assim, pois, que as formas de governo mais mudam: são as passagens menores e mais fáceis.¹⁴

Semelhanças e como que modelos delas podem-se achar nas casas. A comunidade do pai com os filhos tem a figura da realeza: o pai cuida dos filhos — e por isso Homero chama Zeus “pai”: a realeza quer ser um governo paternal. Entre os persas, o governo do pai é tirânico: usam os filhos como escravos. Tirânica também a comunidade do senhor com os escravos: nela se faz o proveito do senhor. Esta parece reta; a persa, errada: para diferentes, governos diferentes. A comunidade do marido e da mulher aparece aristocrática: o marido manda conforme o mérito, e naquilo em que deve mandar o marido; o que convém à mulher, entrega-o a ela. Se o marido é senhor de tudo, muda a coisa em oligarquia: fá-lo contra o mérito, e não enquanto melhor. Às vezes mandam as mulheres, por serem herdeiras: mandos não conforme a virtude, mas pela riqueza e pelo poder, como nas oligarquias. A dos irmãos parece timocrática: são iguais, salvo no que difere pelas idades — por isso, se as idades diferem muito, a amizade já não é fraterna. Democracia há sobretudo nas moradas sem senhor (todos ali são iguais) e naquelas em que quem manda é fraco, e cada um faz o que quer.



Capítulo 11 — A amizade em cada regime

Em cada forma de governo aparece a amizade, na mesma medida que o justo. A do rei para com os governados está na superioridade do benefício: pois faz bem aos governados, se, sendo bom, cuida deles para que estejam bem — como o pastor das ovelhas; donde Homero chamou Agamêmnon *pastor de povos*. Tal é também a paterna — diferindo pela grandeza dos benefícios: o pai é causa do ser, que parece o maior dos bens, e

da criação e da educação. E essas coisas atribuem-se também aos antepassados; e por natureza o pai manda nos filhos, os antepassados nos descendentes, o rei nos governados. Essas amizades estão na superioridade — por isso os pais também são honrados. E o justo, nelas, não é o mesmo dos dois lados, mas o conforme o mérito: assim também a amizade. A do marido para com a mulher é a mesma da aristocracia: conforme a virtude — ao melhor, mais bem, e a cada um o que convém; e assim também o justo. A dos irmãos parece-se com a dos companheiros: são iguais e da mesma idade, e esses, em geral, têm os mesmos sentimentos e os mesmos caracteres. Parece-se com ela a amizade da timocracia: os cidadãos querem ser iguais e equitativos — mandam por turnos e igualmente; assim também a amizade. Nos desvios, como o justo é pouco, também a amizade — e menos no pior: na tirania há pouca ou nenhuma amizade. Pois, onde nada há de comum entre governante e governado, não há amizade — nem justo: é como do artífice para a ferramenta, e da alma para o corpo, e do senhor para o escravo: todos esses são beneficiados por quem os usa, mas para com as coisas inanimadas não há amizade nem justo — nem para com um cavalo ou um boi, nem para com um escravo enquanto escravo: nada há de comum; o escravo é ferramenta animada, e a ferramenta, escravo inanimado. Enquanto escravo, pois, não há amizade para com ele; enquanto homem, sim: pois parece haver algum justo entre todo homem e todo aquele que pode ter parte em lei e contrato — logo também amizade, enquanto homem. Nas tiranias, pois, as amizades e o justo são pequenos; nas democracias, maiores: sendo iguais, muito têm em comum.



Capítulo 12 — As amizades do parentesco

Toda amizade está, pois, na comunidade, como se disse. Mas poderiam separar-se a do parentesco e a dos companheiros; as dos concidadãos, dos da mesma tribo, dos navegantes e as semelhantes parecem mais amizades *de comunidade*: parecem existir conforme algum acordo. Entre elas se poderia pôr a hospitalidade. A do parentesco também tem muitas espécies, e parece depender toda da paterna: os pais amam os filhos como parte de si mesmos, e os filhos os pais como sendo algo vindo deles. Mas os pais conhecem os que vieram deles mais do que os gerados sabem que vieram deles; e o gerador está mais ligado ao gerado do que o gerado ao que o fez: pois o que vem de alguém é próprio daquele de quem vem — como o dente, o cabelo ou o que for, de quem o tem —, mas aquele de quem vem não é nada próprio do que veio, ou menos. E há também a extensão do tempo: os pais amam os filhos desde que nascem; os filhos, aos pais, só com o tempo, quando ganham entendimento ou percepção. E daí é claro também por que as mães amam mais. Os pais, pois, amam os filhos como a si mesmos (os que vieram deles são como outros eu-mesmos, pelo estar separados); os filhos, aos pais, como nascidos deles; os irmãos, uns aos outros, por terem nascido dos mesmos: a identidade com aqueles fá-los idênticos entre si — donde se diz “mesmo sangue”, “mesma raiz” e coisas assim; são, de certo modo, o mesmo, em indivíduos separados. E é grande, para a amizade, o criar-se juntos e a igualdade de idade: “cada qual com o seu igual”, e os que convivem são companheiros — por isso a amizade fraterna se parece com a dos companheiros. Os primos e os demais parentes ligam-se por estes: por virem dos

mesmos; e são mais ou menos próximos conforme a distância do primeiro ancestral.

A amizade dos filhos para com os pais — e dos homens para com os deuses — é como para com algo bom e superior: fizeram-lhes os maiores benefícios — são causa do ser, da criação e, depois de nascidos, da educação. E tal amizade tem o agradável e o útil mais que a dos estranhos, na medida em que a vida é mais comum. E na fraterna há o que há na dos companheiros — e mais nos bons —, e em geral nos semelhantes: na medida em que são mais próprios um do outro, e desde o nascer se amam, e são mais semelhantes nos caracteres os do mesmo sangue, criados juntos e educados do mesmo modo; e a prova do tempo é a mais longa e a mais segura. E proporcionais são também as amizades dos demais parentes.

Entre marido e mulher parece haver amizade por natureza: o homem é, por natureza, mais de emparelhar que de fazer cidade — quanto a casa é anterior e mais necessária que a cidade, e o procriar, mais comum aos animais. Ora, nos outros animais a comunidade vai até aí; os homens, porém, coabitam não só pela procriação, mas para as coisas da vida: desde logo as obras estão divididas — umas do homem, outras da mulher; ajudam-se, pois, mutuamente, pondo o que é seu no comum. Por isso essa amizade parece ter o útil e o agradável; e será também pela virtude, se forem bons: cada um tem a sua excelência, e alegrar-se-ão com isso. E os filhos parecem um laço — por isso os sem filhos se separam mais depressa: os filhos são um bem comum de ambos, e o comum une. E perguntar como devem viver o marido com a mulher, e em geral o amigo com o amigo, não é senão perguntar como é justo: pois não é o mesmo o justo do amigo para com o amigo, o estranho, o companheiro, o colega de viagem.



Capítulo 13 — As queixas nas amizades de iguais

Sendo três as amizades, como se disse no começo, e havendo em cada uma amigos na igualdade e na superioridade (pois fazem-se amigos tanto os igualmente bons quanto o melhor com o pior, e igualmente os do prazer e os do útil — iguais ou diferentes nos proveitos), os iguais devem, conforme a igualdade, igualar-se no amar e no resto; os desiguais, retribuindo em proporção às superioridades. As acusações e censuras nascem, exclusivamente ou sobretudo, na amizade do útil — com razão. Os amigos por virtude estão ansiosos por fazer-se bem (é próprio da virtude e da amizade), e, competindo nisso, não há acusações nem brigas: ninguém se aborrece com quem o ama e lhe faz bem — antes, se é fino, retribui fazendo bem; e o que excede, alcançando o que deseja, não acusará o amigo: pois cada um deseja o bem. Nem nascem muito nas por prazer: ambos alcançam ao mesmo tempo o que desejam, se gozam de conviver; e pareceria ridículo quem acusasse o outro de não lhe dar prazer, podendo não passar os dias com ele. Mas a do útil é cheia de acusações: usando-se um do outro para proveito, precisam sempre de mais, e julgam ter menos que o devido, e censuram porque não obtêm quanto precisam, sendo dignos; e os que fazem o bem não conseguem acudir a tanto quanto os que o recebem precisam.

E parece que, como o justo é duplo — o não escrito e o conforme a lei —, também a amizade do útil é dupla: a moral e a legal. As acusações nascem sobretudo quando se contrata numa e se resolve conforme a outra. A legal é sobre condições

ditas: uma, inteiramente de mercado, de mão em mão; outra, mais liberal quanto ao tempo, mas de acordo, algo por algo. Nesta o débito é claro e sem disputa, e o que tem de amigável é o adiamento — por isso, nalguns lugares, não há ações judiciais para esses casos: julga-se que quem contratou fiando-se deve conformar-se. A moral não é sobre condições ditas: dá-se como a um amigo, o presente ou o que for; mas espera-se receber o equivalente, ou mais — como quem não deu, mas emprestou; e, se a coisa não se resolve como se contratou, haverá acusações. Isso acontece porque todos, ou a maioria, querem o belo, mas escolhem o proveitoso; e é belo fazer o bem sem visar à retribuição, mas proveitoso receber o benefício. Deve-se, pois, podendo, retribuir o valor do que se recebeu, e de bom grado (pois não se deve fazer de alguém amigo contra a vontade dele: como quem errou no princípio e recebeu benefício de quem não devia — pois não era de um amigo, nem de quem o fazia por isso mesmo —, deve-se desobrigar como de um benefício sobre condições ditas); e o próprio benfeitor, se pudesse, concordaria em retribuir; não podendo, nem o doador o exigiria. De modo que, podendo, deve-se retribuir. Mas deve-se examinar no princípio de quem se recebe o benefício e sobre quê — para aceitar nesses termos, ou não.

É disputável se se deve medir pelo proveito de quem recebeu, e por ele retribuir, ou pelo benefício de quem fez. Os que receberam apequenam: dizem que receberam o que, para os benfeitores, era pouco, e que podiam tê-lo de outros; os benfeitores, ao contrário: que deram o que de maior tinham, o que não se podia ter de outros, e em perigo ou em necessidades tais. Não será que, sendo a amizade pelo útil, a medida é o proveito de quem recebeu? Foi ele quem precisou, e o outro o acode contando com o equivalente: o auxílio foi do tamanho do

proveito — e deve retribuir quanto ganhou, ou até mais: é mais belo. Nas amizades por virtude não há acusações, e a medida parece ser a escolha de quem fez: pois o principal da virtude e do caráter está na escolha.



Capítulo 14 — As queixas nas amizades de desiguais

Brigam também nas amizades de superioridade: cada um se julga digno de mais — e, quando isso acontece, a amizade se desfaz. O melhor julga que lhe cabe ter mais (ao bom atribui-se mais); e igualmente o mais útil: o inútil, dizem, não deve ter igual — vira encargo público, e não amizade, se os frutos da amizade não vierem conforme o valor das obras; pensam que, como numa sociedade de dinheiro recebem mais os que contribuem com mais, assim deve ser na amizade. Mas o necessitado e o pior dizem o inverso: é próprio do amigo bom acudir aos necessitados — de que serve, dizem, ser amigo de um bom ou de um poderoso, se nada se há de tirar disso? Ora, cada um parece exigir com razão, e é justo dar a cada um mais da amizade — mas não do mesmo: ao superior, mais honra; ao necessitado, mais lucro — pois a honra é o prêmio da virtude e do bem-fazer, e o lucro, o socorro da necessidade. E assim parece ser também nos regimes: não é honrado quem não traz nenhum bem ao comum: o que é comum dá-se a quem faz bem ao comum, e a honra é comum. Não se pode, ao mesmo tempo, tirar dinheiro do comum e ser honrado — pois ninguém suporta o menos em tudo: a quem perde em dinheiro atribuem honra, e dinheiro a quem aceita presentes; pois o conforme o mérito iguala e conserva a amizade, como se disse.

Assim se deve, pois, conviver também entre desiguais: quem recebe proveito em dinheiro ou em virtude deve retribuir honra — retribuindo o que é possível. Pois a amizade busca o possível, não o conforme o mérito estrito: isso nem é possível em todos os casos, como nas honras aos deuses e aos pais — ninguém jamais retribuiria o valor devido, mas quem os serve segundo as suas forças parece homem de bem. Por isso pareceria que ao filho não é lícito renegar o pai, e ao pai, o filho, sim: pois quem deve há de pagar; ora, nada do que o filho faça está à altura do que recebeu — de modo que é sempre devedor; e aqueles a quem se deve podem liberar o devedor: logo, o pai pode. Mas talvez pareça, ao mesmo tempo, que nenhum pai jamais se separaria de um filho que não fosse de maldade excessiva: pois, além da amizade natural, é humano não repelir o auxílio. Ao filho mau, porém, acudir o pai é coisa de que foge, ou que não busca com zelo: a maioria quer receber o bem, e evita fazê-lo, como coisa sem proveito. Sobre isso, fique dito o bastante.

LIVRO IX



Capítulo 1 — A régua das trocas entre amigos

Em todas as amizades dessemelhantes, é o proporcional que iguala e conserva a amizade, como se disse: na amizade política, o sapateiro recebe pelos sapatos o equivalente conforme o valor, e o tecelão e os demais. Aqui há uma medida comum, a moeda: a ela tudo se refere, e por ela tudo se mede. Mas na amizade amorosa o amante às vezes se queixa de que, amando excessivamente, não é amado de volta — quando calha nada ter de amável; e muitas vezes o amado se queixa de que antes o outro tudo prometia, e agora nada cumpre. Isso acontece quando um ama o amado pelo prazer, e o outro o amante pelo útil, e essas coisas não estão em ambos: pois, sendo esses os fundamentos, a amizade se desfaz quando não existe aquilo por que amavam — não amavam um ao outro, mas o que um tinha; e isso não é duradouro: por isso tais amizades tampouco. A amizade dos caracteres, porém, existindo por si mesma, dura, como se disse.

Brigam também quando lhes vêm coisas diferentes das que desejam: pois não obter o que se busca é como não obter nada — como aquele que prometia ao citaredo tanto mais quanto melhor cantasse, e, na manhã seguinte, quando o outro cobrou as promessas, disse que já lhe pagara prazer com prazer. Se

ambos quisessem isso, bastaria; mas, se um quer deleite e o outro ganho, e um tem o que quer e o outro não, a sociedade não estaria bem: pois cada um se aplica àquilo de que calha precisar, e é por isso que dará o que der. Mas a quem cabe fixar o valor: a quem oferece primeiro, ou a quem toma primeiro? Quem oferece primeiro parece deixar a taxa ao outro — como dizem que fazia Protágoras: quando ensinava qualquer matéria, mandava o aprendiz estimar quanto valia o que sabia, e recebia tanto. Em tais casos, a alguns agrada o “salário combinado para um homem...” Mas os que recebem o dinheiro adiantado e depois nada fazem do que disseram, pelas promessas desmedidas, são acusados com razão: não cumprem o que combinaram. Os sofistas talvez sejam forçados a isso: ninguém pagaria pelo que eles sabem. Esses, pois, são censurados com razão por não fazer aquilo por que receberam.

Onde não há acordo sobre o serviço, os que dão primeiro por causa dos próprios amigos não levantam queixa, como se disse (a amizade por virtude é assim), e a retribuição deve fazer-se conforme a escolha de quem deu (pois a escolha é o próprio do amigo e da virtude). E assim parece que se deve fazer também com os que ensinam filosofia: o valor não se mede em dinheiro, e não há preço à altura; mas talvez baste o possível, como para com os deuses e os pais. Quando, porém, o dar não é assim, mas em vista de algo, o melhor talvez seja uma retribuição que a ambos pareça conforme o mérito; não sendo possível, parece não só necessário, mas justo, que a fixe quem recebeu primeiro: pois, recebendo o outro o equivalente do proveito que aquele teve — ou do que teria pago pelo prazer —, terá dele o que vale. Nas compras e vendas vê-se que é assim; e nalguns lugares a lei nem permite ações sobre os contratos voluntários — como quem diz que, com quem se confiou, se deve resolver como se

contratou. Pois julga-se mais justo que fixe o valor aquele a quem se confiou do que aquele que confiou. Em geral, os que têm e os que querem obter não avaliam igual: o que é seu, e o que se dá, parece valer muito a cada um; e, contudo, a retribuição faz-se pelo tanto que fixam os que receberam. Mas talvez se deva avaliar não pelo que parece valer a quem já tem, e sim pelo que valia antes de ter.



Capítulo 2 — Os conflitos de deveres

Há dúvidas também nestes pontos: deve-se atribuir tudo ao pai e obedecer-lhe em tudo, ou o doente deve crer no médico, e eleger general o mais apto para a guerra? E igualmente: servir mais ao amigo que ao homem de bem? Retribuir a graça ao benfeitor, ou dar a um companheiro, quando as duas coisas não são possíveis? Não é verdade que determinar tudo isso com exatidão não é fácil? Pois têm muitas e variadas diferenças — de grandeza e pequenez, de nobreza e necessidade. Que não se deva atribuir tudo ao mesmo, é claro; e que, na maior parte, se devem retribuir os benefícios antes que agradar aos companheiros — como se deve pagar a dívida a quem se deve antes que dar a um companheiro. Mas talvez nem sempre — por exemplo: quem foi resgatado de salteadores deve resgatar em troca o seu resgatador, seja quem for? Ou pagar-lhe, se ele não foi capturado, mas cobra? Ou resgatar o próprio pai? Pois parece que deve resgatar o pai até antes de si mesmo. Como se disse, pois: em geral, a dívida se paga; mas, se o dar excede pela nobreza ou pela necessidade, deve-se pender para isso. Pois às vezes nem é igual retribuir o recebido — quando um fez o bem sabendo que o fazia a um homem de bem, e ao outro caberia

retribuir a quem julga um velhaco. Nem sempre se deve emprestar de volta a quem nos emprestou: um emprestou a um honesto contando receber; o outro não tem esperança de receber de um velhaco. Se é realmente assim, a exigência não é igual; se não é assim, mas o julgam, não pareceria estranho o que fazem. Como muitas vezes se disse, pois: os discursos sobre paixões e ações têm a determinação da sua matéria.

Que não se deve dar o mesmo a todos, nem tudo ao pai — como nem a Zeus se sacrifica tudo —, é evidente. E, sendo diferentes os deveres para com pais, irmãos, companheiros e benfeitores, a cada um se deve atribuir o que lhe é próprio e o que lhe convém. Assim parecem fazer os homens: aos casamentos convidam os parentes — deles é comum a família, e portanto as ações que a tocam; e aos funerais julgam que os parentes devem ir, acima de todos, pelo mesmo. E parece que ao sustento devemos acudir, acima de todos, aos pais, como devedores — e porque é mais nobre acudir nisso aos autores do nosso ser que a nós mesmos. E honra, aos pais, como aos deuses — mas não toda: nem a mesma ao pai e à mãe, nem a de um sábio ou de um general, mas a de pai, e a de mãe igualmente. E a todo mais velho, a honra da idade: levantando-se, cedendo o assento, e o mais assim. Com companheiros e irmãos, a franqueza e a comunidade de tudo. E aos parentes, aos da tribo, aos concidadãos e aos demais, sempre tentar atribuir o que é próprio, e comparar o que cabe a cada um conforme a proximidade, a virtude ou a utilidade. Entre os do mesmo gênero, a comparação é mais fácil; entre diferentes, mais trabalhosa. Nem por isso, contudo, se deve desistir: há de se distinguir como for possível.



Capítulo 3 — Desfazer amizades?

Há dúvida também sobre romper ou não as amizades com os que não permanecem os mesmos. Com os amigos pelo útil ou pelo prazer, nada há de estranho em romper quando já não têm aquilo: eram amigos daquilo — e, acabado aquilo, é razoável não amar. Mas alguém se queixaria se o outro, amando-o pelo útil ou pelo prazer, fingisse amá-lo pelo caráter: pois, como dissemos no começo, as brigas entre amigos nascem sobretudo quando não são amigos como julgam ser. Quando alguém se enganou sozinho, supondo ser amado pelo caráter sem que o outro nada fizesse para tanto, culpe a si mesmo; quando foi enganado pelo fingimento do outro, é justo queixar-se do enganador — mais que dos falsários de moeda, tanto quanto é mais precioso aquilo em que se fez a maldade.

Mas, se alguém acolhe um homem como bom, e ele se faz mau — e assim parece —, deverá ainda amá-lo? Ou não é possível, se nem tudo é amável, mas só o bem? O mau não é amável, nem se deve amar: não se deve ser amante do mau, nem assemelhar-se ao vil — e disse-se que o semelhante é amigo do semelhante. Romper logo, então? Ou não com todos, mas com os incuráveis na perversidade? Aos que têm remédio, deve-se acudir mais no caráter que nos bens, quanto o caráter é melhor e mais próprio da amizade. Mas quem rompe não pareceria fazer nada estranho: não era amigo de um homem assim; mudado o outro, e sendo impossível salvá-lo, afasta-se. E, se um permanece e o outro se torna melhor, e muito superior em virtude — deve tratar o outro como amigo? Ou não é possível? No grande afastamento fica claríssimo — nas amizades de meninice: se um permanece menino no entendimento e o outro

se faz homem no mais alto grau, como seriam amigos, se nem se contentam com as mesmas coisas, nem se alegram e doem com as mesmas? Nem um com o outro se agradarão — e sem isso não é possível ser amigos: não podem conviver. Disso já se falou. Deverá então portar-se com ele como se nunca tivesse sido amigo? Não: deve guardar a memória do convívio; e, assim como julgamos dever agradar aos amigos antes que aos estranhos, também aos que foram amigos se deve conceder algo pela amizade de antes — quando o rompimento não veio de excesso de perversidade.



Capítulo 4 — A amizade nasce do amor de si

Os sentimentos de amizade para com os amigos, e as marcas que definem as amizades, parecem vir dos sentimentos para consigo mesmo. Pois define-se o amigo como quem deseja e faz o bem, real ou aparente, por causa do outro; ou quem deseja que o amigo exista e viva, por causa do próprio amigo — que é o que as mães sentem pelos filhos, e os amigos que colidiram; outros, como quem convive e escolhe as mesmas coisas, ou quem sofre e se alegra junto com o amigo — também isto, acima de tudo, nas mães. E é por alguma dessas marcas que se define a amizade. Ora, cada uma delas o homem de bem as tem para consigo mesmo — e os demais, enquanto se supõem tais (pois, como se disse, a virtude e o homem de bem parecem ser a medida de cada coisa). Ele está de acordo consigo mesmo, e deseja as mesmas coisas com a alma inteira; e deseja para si os bens, reais e aparentes, e os pratica (pois é do bom trabalhar o bem) e por causa de si mesmo — por causa da parte pensante, que cada um parece ser. E deseja que ele mesmo viva e se

consERVE — e acima de tudo aquilo com que pensa: pois existir é um bem para o homem de bem, e cada um deseja os bens para si; e ninguém escolheria ter tudo tornando-se outro (pois o deus já tem o bem, agora), mas sendo o que é; e cada um pareceria ser o pensante, ou sobretudo ele. E tal homem deseja conviver consigo mesmo: fá-lo com prazer — as memórias do que fez são doces, e as esperanças do que virá, boas, e umas e outras agradáveis; e tem o pensamento farto de contemplações. E dói-se e alegra-se, mais que ninguém, consigo mesmo: o mesmo lhe é doloroso e agradável sempre, não ora um, ora outro — é, por assim dizer, sem arrependimento.

Por ter, pois, o homem de bem cada um desses sentimentos para consigo mesmo, e por estar para o amigo como para si (pois o amigo é *um outro eu*), a amizade parece ser alguma dessas coisas, e amigos aqueles em que elas estão. Se há ou não amizade para consigo mesmo, deixemos por agora; parece haver enquanto se é dois ou mais, pelo que se disse — e porque o extremo da amizade se parece com a que se tem consigo. Mas as coisas ditas parecem estar também na maioria dos homens, mesmo sendo medíocres. Não será que participam delas só enquanto se agradam a si mesmos e se supõem bons? Pois, dos inteiramente maus e ímpios, em nenhum estão, nem parecem estar: e quase nem nos medíocres: eles desacordam de si mesmos, e desejam umas coisas e querem outras, como os incontinentes — escolhem, no lugar do que lhes parece bom, o agradável e nocivo; outros, por covardia e preguiça, afastam-se de fazer o que julgam melhor para si; e os que fizeram muitas coisas terríveis, e são odiados pela sua perversidade, fogem de viver e matam-se. E os maus buscam com quem passar os dias, e fogem de si mesmos: pois, sozinhos, lembram muitas coisas amargas e esperam outras iguais — e, com outros, esquecem. E,

nada tendo de amável, nada sentem de amizade para consigo. Nem se alegram nem se doem consigo mesmos, tais homens: a sua alma está em guerra civil — uma parte, pela perversidade, dói-se de se abster de certas coisas, a outra alegra-se; uma puxa para cá, a outra para lá, como que despedaçando-o. E, se não é possível doer-se e alegrar-se ao mesmo tempo, ao menos pouco depois dói-se de ter-se alegrado, e quereria que aquelas coisas não lhe tivessem sido agradáveis: pois os maus estão carregados de arrependimento. O mau, portanto, não aparece disposto à amizade nem para consigo mesmo, por nada ter de amável. Se ser assim é miserabilíssimo, deve-se fugir da maldade com toda a força e tentar ser bom: assim se pode ser amigo de si mesmo, e fazer-se amigo de outro.



Capítulo 5 — A benevolência

A benevolência parece-se com a amizade, mas não é amizade: pois há benevolência para com desconhecidos, e às ocultas — amizade, não. Isso já se disse. Mas tampouco é afeição: não tem intensidade nem anseio, que acompanham a afeição. E a afeição vem com convívio; a benevolência pode nascer de repente — como para com os lutadores nos jogos: o público faz-se benevolente e partilha o desejo deles, mas não os ajudaria em nada: pois, como dissemos, fazem-se benevolentes de repente e amam pela superfície. Ela parece, pois, um princípio de amizade — como o prazer da vista é princípio do amor: ninguém ama sem primeiro alegrar-se com a figura, mas quem goza da figura nem por isso ama: ama quando sente falta do ausente e deseja a sua presença. Assim também não é possível serem amigos sem se terem feito benevolentes, mas os

benevolentes nem por isso amam: só desejam o bem daqueles a quem querem bem, mas nem os ajudariam em nada, nem se incomodariam por eles. De modo que, por transferência, se poderia dizer que a benevolência é amizade ociosa; com o tempo, porém, e chegando ao convívio, faz-se amizade — não a pelo útil nem a pelo prazer: nem benevolência há nesses casos. Quem recebeu um benefício retribui benevolência pelo que recebeu, e faz o justo; quem deseja a prosperidade de alguém por esperança de fartura por meio dele, não parece benevolente para com ele, mas antes para consigo — como não é amigo quem o serve por algum uso. Em geral, a benevolência nasce por virtude e por certa honradez, quando alguém aparece a outro belo, ou corajoso, ou coisa assim — como dissemos dos lutadores.



Capítulo 6 — A concórdia

A concórdia também parece coisa de amizade. Por isso não é identidade de opinião: esta pode existir até entre desconhecidos. Nem se diz que concordam os que pensam igual sobre qualquer coisa — sobre os astros, por exemplo (concordar nisso nada tem de amizade) —, mas que concordam as cidades, quando pensam igual sobre o que convém, escolhem as mesmas coisas e fazem o que decidiram em comum. É sobre as coisas práticas, pois, que se concorda — e, destas, sobre as de peso, e as que podem caber a ambos ou a todos: a cidade concorda, por exemplo, quando todos decidem que os cargos sejam eletivos, ou fazer aliança com os lacedemônios, ou que Pítaco governe — quando ele também queria. Quando cada um quer a mesma coisa *para si*, como os irmãos das *Fenícias*, há

discórdia: pois concordar não é pensarem ambos o mesmo, seja o que for, mas o mesmo *no mesmo* — como quando o povo e os melhores querem que os melhores governem: assim todos têm o que buscam. A concórdia é, pois, amizade política, como também se diz: versa sobre o que convém e o que toca a vida. E tal concórdia existe entre os bons: estes concordam consigo mesmos e uns com os outros, estando, por assim dizer, no mesmo ponto (as vontades dos tais são estáveis e não refluem como o Euripo), e desejam o justo e o conveniente, e buscam-nos em comum. Os maus não podem concordar, senão por pouco — como ser amigos: querendo mais nos proveitos, e menos nos trabalhos e nos serviços públicos; e, desejando isso cada um para si, vigiam o vizinho e o impedem: pois, não guardado, o comum perece. Resulta a discórdia: forçando-se uns aos outros a fazer o justo, sem querer fazê-lo eles mesmos.



Capítulo 7 — Por que os benfeitores amam mais

Os benfeitores parecem amar os beneficiados mais do que os beneficiados aos que lhes fizeram bem; e a coisa se discute, por parecer contra a razão. À maioria parece que é porque uns devem e outros têm a haver: como nos empréstimos os devedores desejam que os credores não existam, e os credores até cuidam da salvação dos devedores, assim os benfeitores desejariam que os beneficiados existissem, para receber a gratidão, enquanto a estes não importa retribuir. Epicarmo talvez dissesse que dizem isso “olhando do lado ruim”; mas parece humano: pois a maioria é esquecida, e busca mais receber o bem que fazê-lo. A causa, porém, parece estar mais na natureza, e o caso não é sequer semelhante ao dos credores:

nestes não há afeição, mas desejo da salvação do outro em vista da cobrança; os que fizeram o bem, esses amam e querem os beneficiados, ainda que não lhes sejam úteis em nada, nem venham a sê-lo. É o que acontece também com os artífices: todo artífice ama a própria obra mais do que seria amado por ela, se ela ganhasse alma. E acima de todos, talvez, os poetas: amam desmedidamente os próprios poemas, com o carinho de pais. Com isso se parece o caso dos benfeitores: o beneficiado é obra deles — e amam-no mais do que a obra ao seu autor. A causa é que o existir é, para todos, desejável e amável; e existimos pela atividade — vivendo e agindo —, e a obra é, de certo modo, o seu autor em atividade: ama, pois, a obra, porque ama o existir. E isso é natural: o que se é em potência, a obra o mostra em ato.

Ao mesmo tempo, para o benfeitor é belo aquilo que toca a sua ação — de modo que se alegra naquele em que ela está; para o beneficiado, nada de belo há no benfeitor: quando muito, proveito — e isso é menos agradável e menos amável. Agradáveis são a atividade presente, a esperança do futuro e a memória do passado; mas o mais agradável é o que toca a atividade, e igualmente o mais amável. Ora, para quem fez, a obra permanece (o belo dura); para quem recebeu, o útil passa. E a memória das coisas belas é agradável; a das úteis, nada, ou menos — embora com a expectativa pareça ser o inverso. E o amar parece-se com fazer; o ser amado, com sofrer: o amar e os sentimentos de amizade acompanham, pois, os que superam na ação. E ainda: todos amam mais o que lhes custou trabalho — quem ganhou o dinheiro ama-o mais que quem o herdou; e receber o bem parece sem trabalho, mas fazê-lo, trabalhoso. Por isso também as mães amam mais os filhos: a geração custou-lhes mais, e sabem melhor que são seus. E isso parece próprio também dos benfeitores.



Capítulo 8 — O verdadeiro amor de si

Pergunta-se também se se deve amar mais a si mesmo ou a outrem: pois censuram-se os que amam mais a si, e chama-se-lhes, por injúria, egoístas; e o mau parece fazer tudo por causa de si — e tanto mais quanto pior é (acusam-no, pois, de nada fazer fora de si mesmo); o bom, ao contrário, age pelo belo — e tanto mais quanto melhor —, e por causa do amigo, descuidando o que é seu. Mas com esses discursos desacordam os fatos — e não sem razão. Pois diz-se que se deve amar acima de tudo quem é acima de tudo amigo; e é acima de tudo amigo quem deseja o bem de alguém por causa dele, ainda que ninguém venha a sabê-lo. Ora, essas coisas estão, no mais alto grau, na relação de cada um consigo mesmo — e todas as demais pelas quais o amigo se define: pois disse-se que é de si mesmo que todos os sentimentos de amizade se estendem aos outros. E os provérbios todos concordam: “uma só alma”, “entre amigos, tudo é comum”, “amizade é igualdade”, “o joelho está mais perto que a canela”. Tudo isso existe sobretudo na relação de cada um consigo: cada um é, acima de tudo, amigo de si mesmo — e deve, portanto, amar-se acima de tudo. Com razão se pergunta, pois, qual dos dois seguir, tendo ambos plausibilidade.

Talvez se devam distinguir tais discursos, e determinar até onde e em que sentido cada um é verdadeiro. Se apanharmos como cada um toma o “egoísta”, talvez fique claro. Os que o dizem por censura chamam egoístas os que atribuem a si a parte maior do dinheiro, das honras e dos prazeres do corpo: pois é isso que a maioria deseja e persegue como o melhor — e por isso é matéria de disputa. Os que são ávidos disso satisfazem os

desejos e, em geral, as paixões e a parte irracional da alma; e assim é a maioria. O nome nasceu, pois, da maioria, que é má — e com justiça se censuram os egoístas nesse sentido. E que é aos que atribuem a si essas coisas que a maioria costuma chamar egoístas, é evidente: pois, se alguém se esmerasse em praticar, mais que todos, a justiça, a temperança ou quaisquer virtudes — em geral, em reservar para si o belo —, ninguém o chamaria egoísta, nem o censuraria.

E, no entanto, esse pareceria mais egoísta: atribui a si o mais belo e os maiores bens, e satisfaz a parte mais soberana de si, obedecendo-lhe em tudo. E, assim como a cidade — e todo outro conjunto — parece ser, acima de tudo, a sua parte mais soberana, assim também o homem: é, pois, egoísta no mais alto grau quem ama essa parte e a satisfaz. E diz-se continente e incontinente conforme o intelecto domina ou não — como se cada um *fosse* o seu intelecto; e parecem atos nossos, e voluntários, acima de tudo, os feitos com razão. Que cada um é essa parte, ou sobretudo ela, é claro — e que o homem de bem a ama acima de tudo. Por isso ele seria egoísta no mais alto grau — mas de outra espécie que o censurado, e tão diferente quanto o viver conforme a razão difere do viver conforme a paixão, e o desejar o belo, do desejar o que parece proveitoso. Ora, aos que se esmeram nas ações belas todos aprovam e louvam; e, se todos competissem no belo e se esforçassem por praticar as coisas mais belas, haveria em comum tudo o que se deve, e para cada um os maiores dos bens — se a virtude é isso. De modo que o bom *deve* ser amante de si (praticando o belo, aproveitará a si e beneficiará os outros); o mau, não (seguindo as más paixões, fará mal a si e ao próximo). No mau, pois, desacordam o que deve fazer e o que faz; o bom, o que deve, isso faz: todo intelecto escolhe o melhor para si, e o bom obedece ao intelecto.

E é verdade, do homem de bem, que faz muitas coisas por causa dos amigos e da pátria — até morrer por eles, se preciso: lançará fora dinheiro, honras e, em geral, os bens que se disputam, reservando para si o belo; preferirá um prazer curto e intenso a um longo e morno, e viver belamente um ano a muitos anos ao acaso, e uma ação grande e bela a muitas pequenas. É o que acontece, talvez, aos que morrem pelos outros: escolhem para si algo grande e belo. E dará dinheiro para que os amigos recebam mais: pois ao amigo fica o dinheiro, e a ele o belo — atribui-se, portanto, o bem maior. E o mesmo com honras e cargos: tudo isso dará ao amigo — pois isso é belo e louvável para ele. Com razão, pois, parece bom: escolhe o belo antes de tudo. Pode até ceder ao amigo as ações: ser causa de que o amigo aja pode ser mais belo que agir. Em tudo o que é louvável, pois, o homem de bem atribui a si a parte maior do belo. Nesse sentido, deve-se ser egoísta, como se disse; no da maioria, não.



Capítulo 9 — Precisa o feliz de amigos?

Discute-se também se o feliz precisará de amigos ou não. Dizem que os venturosos e autossuficientes não precisam: já têm os bens; sendo autossuficientes, de nada mais precisam — e o amigo, sendo um outro eu, provê o que não se pode por si; donde: *quando o destino dá o bem, para que amigos?* Mas parece estranho atribuir ao feliz todos os bens e não lhe dar amigos — que parecem o maior dos bens externos. E, se é mais próprio do amigo fazer o bem que recebê-lo, e é do bom e da virtude beneficiar, e é mais belo fazer bem a amigos que a estranhos, o homem de bem precisará de quem receba os seus

benefícios. Por isso também se pergunta se é na prosperidade que mais se precisa de amigos, ou na desgraça: pois o desgraçado precisa de quem o beneficie, e os prósperos, de quem beneficiar. E talvez seja estranho fazer o venturoso solitário: ninguém escolheria ter todos os bens sozinho — o homem é ser político, e feito por natureza para conviver. Também o feliz, pois, tem isso: tem os bens por natureza, e é claro que é melhor passar os dias com amigos e homens de bem do que com estranhos e quaisquer uns. O feliz, portanto, precisa de amigos.

Então, que dizem os primeiros, e em quê acertam? Não será que a maioria chama amigos os úteis? Desses, o venturoso não precisará: os bens ele os tem; nem dos amigos pelo prazer, ou só um pouco (a sua vida, sendo agradável, não precisa de prazer importado). Não precisando de tais amigos, parece não precisar de amigos. Mas isso talvez não seja verdade. Pois dissemos no começo que a felicidade é uma atividade; e a atividade, evidentemente, vem a ser — não está aí como uma posse. E, se o ser feliz está em viver e agir, e a atividade do bom é boa e agradável em si, como se disse no começo; e se o que é nosso está entre o agradável; e se podemos contemplar o próximo melhor que a nós mesmos, e as ações dele melhor que as nossas — então as ações dos homens de bem que são seus amigos são agradáveis aos bons: têm ambas as condições do agradável por natureza. O venturoso, pois, precisará de tais amigos, se escolhe contemplar ações boas e suas — e tais são as ações do amigo que é bom. Além disso, julga-se que o feliz deve viver com prazer. Ora, para o solitário a vida é pesada: não é fácil, sozinho, estar em atividade contínua; com outros e para outros, é mais fácil. A atividade, agradável em si, será então mais contínua — como deve ser no venturoso: pois o homem de bem, enquanto

tal, alegra-se com as ações conformes à virtude e desgosta-se com as que vêm do vício, como o músico se deleita com as belas melodias e sofre com as más. E do conviver com os bons vem até certo exercício da virtude, como diz Teógnis.

E, examinando mais fundo a natureza, o amigo bom parece ser, para o homem de bem, desejável por natureza. Pois o que é bom por natureza, dissemos, é bom e agradável em si para o bom. Ora, o viver define-se, nos animais, pela capacidade de sentir; nos homens, pela de sentir e de pensar; a capacidade refere-se à atividade, e o principal está na atividade: viver parece ser, propriamente, sentir e pensar. E o viver é das coisas boas e agradáveis em si: pois é determinado, e o determinado é da natureza do bem — e o bom por natureza é bom para o homem de bem; por isso parece agradável a todos. (Não se tome uma vida perversa e corrompida, nem uma vida em dores: tal vida é indeterminada, como o que lhe pertence. Do que toca a dor, ficará mais claro adiante.) Se, pois, o próprio viver é bom e agradável (assim parece, porque todos o desejam — e sobretudo os bons e venturosos: a vida deles é a mais desejável, e a existência deles a mais venturosa); e se quem vê sente que vê, e quem ouve, que ouve, e quem caminha, que caminha, e igualmente em tudo há algo que sente que estamos em atividade — de modo que sentimos que sentimos e pensamos que pensamos; e sentir que sentimos ou pensamos é sentir que existimos (pois existir era sentir ou pensar); e se sentir que se vive é das coisas agradáveis em si (pois a vida é bem por natureza, e sentir o bem presente em si é agradável); e se o viver é desejável, e sobretudo para os bons, porque para eles o existir é bom e agradável (pois sentem em si o bem em si, e com isso se alegram) — e se o homem de bem está para o amigo como para si mesmo (pois o amigo é um outro eu): então, como para cada

um o próprio existir é desejável, assim o do amigo, ou quase. Ora, o existir era desejável por sentir-se bom — e tal sentir é agradável em si. Deve-se, pois, co-sentir também o existir do amigo; e isso se dá no conviver e na comunidade de palavras e pensamento: pois é isso que parece significar o conviver entre os homens — não o pastar no mesmo lugar, como o gado. Se, pois, para o venturoso o existir é desejável em si — sendo bom e agradável por natureza —, e o do amigo é quase o mesmo, também o amigo será desejável. E o que lhe é desejável deve ele ter — ou ficará, nesse ponto, carente. O que há de ser feliz precisará, portanto, de amigos bons.



Capítulo 10 — Quantos amigos?

Devem-se fazer amigos os mais numerosos possível? Ou, como no hospedar parece ter-se dito com graça — *nem homem de muitos hóspedes, nem de nenhum* —, também na amizade caberá não ser sem amigos, nem, por sua vez, de amigos excessivos? Aos amigos pelo útil o dito parece ajustar-se de todo: retribuir os serviços de muitos é trabalhoso, e a vida não basta para tanto. Mais numerosos, pois, que os bastantes para a própria vida, são supérfluos, e estorvos do viver belo: não há necessidade deles. E dos pelo prazer bastam poucos, como o tempero na comida. Mas dos bons: deve-se fazê-los os mais numerosos possível, ou há uma medida da quantidade de amigos, como da cidade? Pois nem de dez homens se faz uma cidade, nem de dez miríades ainda é cidade. A quantidade talvez não seja um número único, mas qualquer um entre certos limites. Também de amigos há uma quantidade limitada — talvez os máximos com quem se possa conviver (pois o conviver

pareceu o mais próprio da amizade); e que não é possível conviver com muitos, e repartir-se entre eles, é evidente. Além disso, também eles devem ser amigos uns dos outros, se hão de passar os dias todos juntos — e isso, em muitos, é trabalhoso. E torna-se difícil co-sentir de perto as alegrias e dores de muitos: pois é provável que calhe, ao mesmo tempo, alegrar-se com um e doer-se com outro. Talvez esteja bem, pois, não buscar o máximo de amigos, mas tantos quantos bastem para o convívio: nem pareceria possível ser muito amigo de muitos. Por isso tampouco se ama a mais de um: o amor quer ser uma amizade excessiva, e isso para com um só; e o muito, para com poucos. Assim parece ser nos fatos: não se fazem muitos amigos na amizade de companheiros, e as amizades cantadas são de dois. Os de muitos amigos, que caem na intimidade com todos, parecem amigos de ninguém — senão civicamente; chamam-nos obsequiosos. Civicamente, é possível ser amigo de muitos sem ser obsequioso, sendo verdadeiramente bom; mas por virtude, e por causa deles mesmos, não é possível com muitos — e é de contentar achar mesmo poucos assim.



Capítulo 11 — Amigos na fortuna e na desgraça

Precisa-se mais de amigos na prosperidade ou na desgraça? Buscam-se em ambas: os desgraçados precisam de socorro, e os prósperos, de convivas e de quem beneficiar — pois desejam fazer o bem. Mais necessário, pois, na desgraça — e por isso ali se precisa dos úteis; mais belo, na prosperidade — por isso se buscam os bons: é mais desejável beneficiá-los e conviver com eles. Pois a própria presença dos amigos é agradável, na desgraça também: os que sofrem aliviam-se quando os amigos

sofrem com eles. Daí a dúvida: se eles tomam sobre si parte do peso, ou se é a presença deles, agradável, e a consciência de que sofrem conosco, que faz a dor menor. Se o alívio vem daí ou de outra causa, deixemo-lo; o que se disse, ao menos, acontece visivelmente. Mas a presença deles parece ser uma mistura: ver os amigos é agradável em si, sobretudo na desgraça, e vem daí algum socorro contra a dor (pois o amigo consola pela vista e pela palavra, se tem tato: conhece o caráter e as coisas que dão prazer e dor); mas sentir que ele se dói com a nossa desgraça é doloroso: todos evitam ser causa de dor para os amigos. Por isso os de natureza viril guardam-se de fazer os amigos partilharem a sua dor, e, se não excede em insensibilidade à dor alheia, um homem assim não suporta a dor que causa a eles — e não admite carpideiras, porque nem ele é de carpir; mas mulherzinhas e homens assim gozam dos que gemem junto, e amam-nos como amigos e companheiros de dor. É claro, porém, que em tudo se deve imitar o melhor. Na prosperidade, a presença dos amigos tem o convívio agradável e a consciência de que se alegram com os nossos bens. Por isso pareceria que se devem chamar os amigos, de bom grado, para as boas fortunas (é belo fazer o bem), e com hesitação para as más (deve-se partilhar o mínimo possível dos próprios males — donde o “basta eu para a minha desgraça”); devem-se chamar, acima de tudo, quando com pequeno incômodo hão de prestar grande serviço. Ir, ao contrário, talvez convenha: aos desgraçados, sem serem chamados e de bom grado (é do amigo fazer o bem, sobretudo aos necessitados que não pediram: mais belo e mais doce para ambos); às prosperidades, de bom grado para colaborar (também para isso se precisa de amigos), mas devagar para receber o bem: não é belo ter pressa em ser beneficiado. Mas da fama de desagradável, ao recusar, deve-se

talvez guardar: acontece às vezes. A presença dos amigos, portanto, aparece desejável em todas as circunstâncias.



Capítulo 12 — O convívio, obra da amizade

Não será, pois, que, como aos amantes o ver é o mais amado, e escolhem esse sentido antes dos outros porque é por ele que o amor nasce e se alimenta, assim aos amigos o mais desejável é o conviver? Pois a amizade é comunidade; e como se está para consigo, assim para com o amigo: ora, quanto a si, a sensação de existir é desejável — logo, também quanto ao amigo. E a atividade da amizade dá-se no conviver — de modo que, com razão, é isso que buscam. E, o que quer que seja para cada um o existir, ou aquilo em vista do qual escolhem viver, nisso querem passar os dias com os amigos: por isso uns bebem juntos, outros jogam juntos, outros se exercitam, caçam ou filosofam juntos — cada qual passando os dias naquilo que mais ama na vida: pois, querendo conviver com os amigos, fazem e partilham aquilo em que julgam estar o conviver. A amizade dos maus faz-se, pois, perversa (instáveis, partilham do mau e se pervertem, assemelhando-se um ao outro); a dos bons é boa, e cresce com o convívio; e parecem fazer-se melhores exercitando-se e corrigindo-se mutuamente: cada um recebe do outro a marca do que lhe agrada — donde:

Dos bons, coisas boas aprenderás.

Sobre a amizade, pois, fique dito até aqui; segue-se tratar do prazer.

LIVRO X



Capítulo 1 — O prazer, de novo

Depois disso, segue-se talvez tratar do prazer: ele parece o mais entranhado no nosso gênero — e por isso se educam os jovens pilotando-os pelo prazer e pela dor; e alegrar-se com o que se deve, e odiar o que se deve, parece o mais importante para a virtude do caráter: pois essas coisas atravessam a vida inteira, com peso e força para a virtude e para a vida feliz — já que os homens escolhem o agradável e fogem do doloroso. De tais assuntos, pois, parece que de modo nenhum se deve passar ao largo — tanto mais que comportam muita disputa. Uns dizem que o prazer é o bem; outros, ao contrário, que é de todo vil — destes, uns talvez convencidos de que assim é, outros julgando melhor, para a vida, apresentar o prazer como vil mesmo que não o seja: pois a maioria pende para ele e é escrava dos prazeres — por isso se deve puxar para o contrário: assim se chegaria ao meio. Mas receio que isso não se diga bem. Pois, nas coisas das paixões e das ações, os discursos convencem menos que os fatos: quando desacordam do que se percebe, caem no desprezo e arrastam consigo a verdade. Pois quem censura o prazer, visto uma vez a buscá-lo, parece pender para ele como se todo prazer fosse aquilo — distinguir não é da maioria. Os discursos verdadeiros parecem, pois, os mais úteis, não só para

saber, mas para viver: por concordarem com os fatos, são cridos — e por isso movem os que os entendem a viver conforme eles. Mas basta disso; passemos às opiniões correntes sobre o prazer.



Capítulo 2 — Eudoxo e Platão

Eudoxo julgava que o prazer é o bem, por ver que tudo o busca — o racional e o irracional; e que, em tudo, o desejável é o bom, e o mais desejável, o melhor: o fato de tudo tender ao mesmo indicaria que ele é o melhor para todos (pois cada coisa acha o seu bem, como o seu alimento); e o que é bom para todos, e que todos buscam, seria o bem. (Os seus discursos eram cridos mais pela excelência do caráter que por si mesmos: parecia temperante em grau notável — não parecia, pois, dizê-lo como amigo do prazer, mas porque assim era de verdade.) E julgava que isso não era menos evidente pelo contrário: a dor é, por si, evitável para todos; logo, o contrário é, do mesmo modo, desejável. E seria mais desejável o que não se escolhe por causa de outra coisa: e tal é, por consenso, o prazer — ninguém pergunta com que fim se alegra, como se o prazer fosse desejável por si. E, somado a qualquer bem, torna-o mais desejável — à justiça, à temperança; e o bem só cresce por si mesmo.

Esse argumento, ao menos, parece mostrar que ele está entre os bens — não que esteja mais que outro: pois todo bem é mais desejável com outro que sozinho. E é com um argumento assim que Platão refuta que o prazer seja o bem: a vida de prazer é mais desejável com prudência que sem ela; e, se a mistura é melhor, o prazer não é o bem — pois ao bem nada se acrescenta que o faça mais desejável. E é claro que nada mais o

seria que, com algum dos bens em si, se fizesse mais desejável. Que coisa é, então, assim, de que nós participemos? É isso que se busca. Os que objetam que o que tudo busca não é bom, esses nada dizem: pois o que parece a todos, dizemos que é; e quem destrói essa convicção não dirá coisa mais crível — se fossem os seres sem entendimento que desejassem, haveria algo no que dizem; se também os sensatos, que sentido teria? E talvez até nos maus haja algo bom por natureza, melhor do que eles mesmos, que busca o bem que lhes é próprio. Nem parece certo o que dizem sobre o contrário: dizem que, se a dor é mal, não se segue que o prazer seja bem — pois mal se opõe a mal, e ambos ao que não é nenhum dos dois. Não falam mal, mas não é verdade no caso: se ambos fossem males, ambos seriam de fugir; se nenhum, nenhum, ou igualmente; ora, visivelmente fogem de um como mau e escolhem o outro como bom — é assim, pois, que se opõem.

Nem tampouco, se o prazer não está entre as qualidades, deixa por isso de estar entre os bens: nem as atividades da virtude são qualidades, nem a felicidade. E dizem que o bem é determinado, e o prazer indeterminado, porque admite o mais e o menos. Ora, se julgam pelo prazer que se sente, o mesmo valerá da justiça e das demais virtudes — pelas quais claramente se diz que os homens são mais ou menos assim: são mais justos e mais corajosos, e é possível praticar mais e menos a justiça e a temperança. Se julgam pelos prazeres, talvez não digam a causa: a de uns serem puros e outros misturados. E que impede que o prazer seja como a saúde, que, sendo determinada, admite o mais e o menos? Pois não há em todos a mesma proporção, nem no mesmo uma única sempre: mesmo afrouxada, permanece até certo ponto, e difere no mais e no menos. Assim pode ser também o prazer.

E, pondo o bem como perfeito, e os movimentos e gerações como imperfeitos, tentam mostrar que o prazer é movimento e geração. Mas não parecem dizer bem — nem que seja movimento: pois de todo movimento parecem próprias a rapidez e a lentidão — se não em si, como a do cosmos, ao menos relativamente; e ao prazer nenhuma das duas pertence. Pode-se passar depressa ao prazer, como à ira; mas estar em prazer depressa, não — nem relativamente a outrem; e caminhar, crescer e tudo assim, sim. Mudar para o prazer, pois, depressa e devagar, é possível; mas estar em atividade nele depressa, não é. E como seria geração? Não parece que qualquer coisa se gere de qualquer coisa: cada coisa se dissolve naquilo de que se gera; e do que o prazer é geração, disso a dor seria destruição. E dizem que a dor é falta do que é conforme a natureza, e o prazer, preenchimento. Mas essas são afecções do corpo. Se o prazer é preenchimento do conforme a natureza, o que sentiria o prazer seria aquilo em que se dá o preenchimento: o corpo, portanto. Não parece; o prazer não é, pois, preenchimento — embora, ao preencher-se, alguém sinta prazer, como, ao ser cortado, dor. Essa opinião parece ter nascido das dores e prazeres da comida: sentindo antes a falta e a dor, alegra-se a gente com o preenchimento. Mas isso não acontece com todos os prazeres: os do aprender não têm dor, e, dos sensíveis, os do olfato, e muitos sons e vistas, e memórias e esperanças. De que serão gerações? De nada houve falta que se preencha.

Aos que trazem os prazeres vergonhosos, pode-se dizer que essas coisas não são agradáveis: se são agradáveis aos mal dispostos, não se há de pensar que o sejam, senão para eles — como não são sãs, nem doces, nem amargas as coisas que assim parecem aos doentes, nem branco o que parece aos de olhos

enfermos. Ou dir-se-ia assim: os prazeres são desejáveis, mas não vindos dessas fontes — como a riqueza, mas não por traição; a saúde, mas não comendo qualquer coisa. Ou: os prazeres diferem em espécie — os das coisas belas são outros que os das vergonhosas; e não se pode ter o prazer do justo sem ser justo, nem o do músico sem ser músico, e assim os demais. E a diferença entre o amigo e o adulator parece mostrar que o prazer não é bem, ou que há prazeres de espécies diferentes: um parece conviver em vista do bem; o outro, do prazer — e este se censura, aquele se louva, como convivendo para outros fins. E ninguém escolheria viver a vida toda com o entendimento de uma criança, alegrando-se ao máximo com as coisas de criança, nem gozar fazendo alguma das coisas mais vergonhosas, ainda que jamais fosse sofrer. E por muitas coisas nos esforçaríamos ainda que não trouxessem prazer nenhum — ver, lembrar, saber, ter as virtudes; e nada importa que os prazeres as sigam por necessidade: escolhê-las-íamos ainda que delas não viesse prazer. Parece claro, pois, que o prazer não é o bem, e que nem todo prazer é desejável, e que há alguns desejáveis por si, diferentes em espécie ou nas fontes. Fique isto pelo que se diz sobre o prazer e a dor.



Capítulo 3 — O prazer é um todo, não um movimento

O que ele é, e como, ficará mais claro retomando do princípio. O ver parece completo em qualquer instante: não sente falta de nada que, vindo depois, lhe complete a forma. E com isso se parece o prazer: é um todo, e em tempo nenhum se tomaria um prazer cuja forma se completasse com mais

duração. Por isso não é movimento: todo movimento dá-se no tempo e é de um fim — como a construção: completa quando fez o que pretendia; no tempo todo, pois, ou no instante final. Nas partes do tempo, todos os movimentos são incompletos, e diferentes em espécie do todo e uns dos outros: o ajustar das pedras é diferente do estriar da coluna, e ambos da feitura do templo; e a do templo é completa (nada falta ao proposto), mas a da base e a do tríglifo, incompletas: cada uma é de uma parte. Diferem, pois, em espécie, e não se pode tomar, num instante qualquer, um movimento completo na sua forma — se acaso, no tempo inteiro. E igualmente no caminhar e nos demais: se a locomoção é movimento de onde para onde, também dela há diferenças em espécie — voo, marcha, salto e as mais assim; e não só isso: no próprio caminhar, o de-onde e o para-onde não são os mesmos na pista inteira e na parte, nem nesta parte e naquela, nem atravessar esta linha e aquela: não se atravessa só uma linha, mas uma linha que está num lugar — e esta está em lugar diferente daquela. Do movimento tratou-se com exatidão noutro lugar. Parece, pois, que ele não é completo em qualquer tempo, e que os muitos movimentos são incompletos e diferentes em espécie, se o de-onde-para-onde faz a espécie. Do prazer, porém, a forma é completa em qualquer instante. É claro, pois, que prazer e movimento são diferentes um do outro, e que o prazer é das coisas inteiras e completas. E isso pareceria também porque não é possível mover-se senão no tempo, e ter prazer, sim: o que está no instante é um todo. Disso é claro também que não falam bem os que dizem o prazer movimento ou geração: pois isso não se diz de tudo, mas do que é divisível e não é um todo: nem do ver há geração, nem do ponto, nem da unidade — nem nada disso é movimento ou geração; nem do prazer, portanto: é um todo.



Capítulo 4 — O prazer aperfeiçoa a atividade

Toda percepção atua sobre o seu objeto, e completamente a bem disposta sobre o mais belo dos que lhe caem sob o alcance (assim parece ser, acima de tudo, a atividade completa; e não faça diferença dizer que ela atua ou aquele em que ela está): em cada caso, pois, a melhor atividade é a do que está mais bem disposto para com o melhor dos objetos. E essa será a mais completa e a mais agradável: pois há prazer em toda percepção, e igualmente no pensamento e na contemplação; e o mais agradável é o mais completo, e o mais completo é o do bem disposto para com o melhor dos seus objetos; e o prazer completa a atividade. Mas não a completa do mesmo modo que o objeto e a percepção, sendo bons — como a saúde e o médico não são do mesmo modo causas de estar são. (Que em cada percepção nasce prazer, é evidente: dizemos agradáveis as vistas e os sons; e evidente também que sobretudo quando a percepção é a melhor e atua sobre tal objeto; sendo assim o percebido e o que percebe, haverá sempre prazer, existindo o que faz e o que sofre.) E o prazer completa a atividade não como o estado que nela reside, mas como um fim que sobrevém — como aos que estão na flor da idade a beleza. Enquanto, pois, o inteligível ou sensível for como deve, e igualmente o que discerne ou contempla, haverá prazer na atividade: permanecendo semelhantes, e na mesma relação, o que sofre e o que age, nasce naturalmente o mesmo.

Como não sente ninguém prazer continuamente? Não será que se cansa? Nada humano pode estar em atividade contínua; e o prazer tampouco nasce contínuo: acompanha a atividade. E algumas coisas agradam quando novas, e depois não do mesmo

modo, pela mesma causa: no princípio, o pensamento é chamado e trabalha nelas em plena tensão, como os que fitam algo com o olhar; depois, a atividade já não é a mesma, mas desatenta — e o prazer se embaça. E poder-se-ia pensar que todos desejam o prazer porque todos aspiram a viver: o viver é uma atividade, e cada um atua sobre aquilo, e com aquilo, que mais ama — o músico, com o ouvido, sobre as melodias; o estudioso, com o pensamento, sobre as contemplações, e assim cada um; e o prazer completa as atividades, e portanto o viver, a que aspiram. É natural, pois, que busquem também o prazer: a cada um ele completa o viver, que é desejável. (Se escolhemos o viver por causa do prazer, ou o prazer por causa do viver, deixemo-lo por agora: as duas coisas aparecem enlaçadas e não admitem separação — sem atividade não nasce prazer, e o prazer completa toda atividade.)

Por isso parecem os prazeres diferir também em espécie: julgamos que as coisas diferentes em espécie se completam por coisas diferentes em espécie (assim aparece nas obras da natureza e da arte: animais, árvores, pintura, escultura, casa, móvel); igualmente, as atividades diferentes em espécie completam-se por coisas diferentes em espécie. Ora, as do pensamento diferem das dos sentidos, e elas entre si: também os prazeres que as completam, portanto. E isso se vê também pelo estar cada prazer entranhado na atividade que completa: a atividade cresce com o prazer próprio — pois julgam melhor e são mais exatos os que atuam com prazer: fazem-se geômetras os que gozam de geometrizar, e apanham tudo melhor; e igualmente os amantes da música, da construção e das demais artes crescem na obra própria gozando dela. Os prazeres fazem crescer; e o que faz crescer é próprio; e, de coisas diferentes em espécie, os próprios são também diferentes em espécie.

E ainda mais claro fica pelo fato de as atividades serem estorvadas pelos prazeres vindos de outras: os amantes de flauta não conseguem prestar atenção à conversa quando ouvem alguém flautando — gozam mais da flauta que da atividade presente; o prazer da flauta destrói a atividade da conversa. E o mesmo acontece em tudo o mais, quando se atua em duas coisas ao mesmo tempo: a mais agradável empurra a outra — e, se a diferença é grande, mais e mais, até que a outra cesse. Por isso, quando gozamos intensamente do que quer que seja, não fazemos outra coisa; e é quando nos contentamos pouco com uma coisa que fazemos outra: os que comem guloseimas no teatro fazem-no sobretudo quando os atores são ruins. E, já que o prazer próprio apura as atividades, e as faz mais duradouras e melhores, e os prazeres alheios as danificam, é claro que distam muito uns dos outros: os prazeres alheios fazem quase o que as dores próprias — as dores próprias destroem a atividade: se escrever ou calcular é desagradável e doloroso a alguém, um não escreve, o outro não calcula. As atividades sofrem, pois, os efeitos contrários dos prazeres e das dores próprias; e os prazeres alheios, dissemos, fazem algo parecido com a dor: destroem — só que não do mesmo modo.

E, diferindo as atividades em honestidade e vileza — umas desejáveis, outras evitáveis, outras nenhuma das duas —, assim também os prazeres: a cada atividade há um prazer próprio; o próprio da boa é honesto, o da vil, perverso — como também os desejos: os do belo são louváveis, os do vergonhoso, censuráveis. E os prazeres que estão nas atividades são-lhes mais próprios que os desejos: estes são separados no tempo e na natureza; aqueles, vizinhos das atividades, e tão indistintos que se disputa se a atividade não é o mesmo que o prazer. (Não parece, contudo, que o prazer seja pensamento nem percepção

— seria estranho; mas, por não se separarem, a alguns parecem o mesmo.) Como as atividades, pois, são diferentes, também os prazeres. A vista difere do tato em pureza, e o ouvido e o olfato do paladar: diferem igualmente os prazeres; e destes, os do pensamento; e uns e outros entre si.

E parece haver, para cada animal, um prazer próprio, como uma obra própria: o prazer conforme a atividade. E, olhando caso por caso, isso aparece: são diferentes os prazeres do cavalo, do cão e do homem — como diz Heráclito, o asno preferiria palha a ouro: pois o alimento é mais agradável que o ouro aos asnos. Os prazeres dos animais de espécies diferentes diferem, pois, em espécie; os dos mesmos, é razoável, não diferem. Mas nos homens variam não pouco: as mesmas coisas deleitam a uns e magoam a outros, e são dolorosas e odiosas para uns, agradáveis e amáveis para outros. Assim também com o doce: não parece o mesmo ao febril e ao são, nem quente ao fraco e ao vigoroso; e igualmente em tudo. Ora, em todos esses casos parece ser o que aparece ao homem de bem. E, se isso se diz bem, como parece, e a medida de cada coisa é a virtude e o bom enquanto tal, também prazeres serão os que a ele aparecem, e agradáveis as coisas de que ele goza. E, se as que lhe são desagradáveis aparecem agradáveis a alguém, nada de espantoso: muitas são as corrupções e os estragos dos homens; agradáveis não são, senão para estes, e para estes assim dispostos. As confessadamente vergonhosas, é claro que não se devem chamar prazeres, senão para os corrompidos. Mas, das que parecem boas, qual, ou de que espécie, se deve dizer o prazer *do homem*? Não fica claro pelas atividades? Pois os prazeres as acompanham. Quer seja uma, quer várias, as atividades do homem completo e venturoso, os prazeres que as completam se dirão, em sentido próprio, os prazeres do

homem; os demais, secundariamente e em grau menor, como as atividades.



Capítulo 5 — A felicidade não está no divertimento

Ditas as coisas das virtudes, das amizades e dos prazeres, resta esboçar a felicidade, já que a pomos como fim das coisas humanas. Retomando o que se disse, o discurso será mais curto. Dissemos que ela não é um estado: pois então poderia estar presente até em quem dormisse a vida inteira, vivendo vida de planta, e em quem caísse nas maiores desgraças. Se isso não agrada, e antes se deve pô-la como uma atividade, como se disse antes; e se, das atividades, umas são necessárias e desejáveis por causa de outras, e outras por si mesmas — é claro que se deve pôr a felicidade entre as desejáveis por si, e não por outra coisa: pois a felicidade não precisa de nada — é autossuficiente. E desejáveis por si são aquelas de que nada se busca além da própria atividade. E tais parecem as ações conforme a virtude: praticar o belo e o honesto é das coisas desejáveis por si. E também os divertimentos agradáveis: não se escolhem por causa de outras coisas — os homens são até prejudicados por eles, mais que beneficiados, descuidando dos corpos e dos bens. Mas é a eles que recorre a maioria dos que se dizem felizes; por isso, junto dos tiranos, são estimados os de talento em tais passatempos: fazem-se agradáveis naquilo que aqueles buscam — e eles precisam de tais homens. Essas coisas parecem, pois, felizes porque os que estão no poder nelas gastam o ócio. Mas tais homens talvez não sejam prova nenhuma: no poder não estão a virtude nem o intelecto, fontes das atividades boas; e, se

esses, sem ter provado prazer puro e liberal, recorrem aos do corpo, não por isso se hão de julgar estes mais desejáveis: também as crianças julgam que o mais precioso é o que elas prezam. É razoável, pois, que, como a criança e o homem prezam coisas diferentes, também o mau e o bom. Como muitas vezes se disse, portanto: precioso e agradável é o que o é para o homem de bem; e para cada um é mais desejável a atividade conforme o próprio estado — e para o bom, a conforme a virtude.

A felicidade, pois, não está no divertimento. Seria estranho que o fim fosse o divertimento, e que se trabalhasse e sofresse a vida inteira em vista de divertir-se. Pois tudo, por assim dizer, escolhemos por causa de outra coisa — exceto a felicidade: ela é o fim. Esforçar-se e trabalhar por causa do divertimento aparece tolo e infantil demais; divertir-se para depois trabalhar, como diz Anacársis, parece certo: o divertimento é uma espécie de descanso, e, não podendo trabalhar continuamente, os homens precisam de descanso. O descanso não é, pois, fim: existe por causa da atividade. E a vida feliz parece ser a conforme a virtude; e esta é séria, e não está na brincadeira. E dizemos que as coisas sérias são melhores que as risíveis e divertidas, e mais séria a atividade da parte melhor e do homem melhor; e a atividade do melhor é logo superior e mais feliz. E dos prazeres do corpo qualquer um pode gozar, um escravo não menos que o melhor dos homens; mas de felicidade ninguém dá parte a um escravo, a não ser que lhe dê parte também numa vida. Pois a felicidade não está em tais passatempos, mas nas atividades conforme a virtude, como se disse antes.



Capítulo 6 — A felicidade perfeita: a contemplação

E, se a felicidade é atividade conforme a virtude, é razoável que seja conforme a mais alta: e esta será a do melhor que há em nós. Seja o intelecto, seja outra coisa o que por natureza parece mandar e conduzir, e ter noção das coisas belas e divinas — sendo ele mesmo divino, ou o mais divino do que há em nós —, a atividade dele conforme a virtude própria será a felicidade perfeita. Que é contemplativa, já se disse. E isso parece concordar com o que antes se disse, e com a verdade. Pois essa atividade é a mais alta: o intelecto é o mais alto do que há em nós, e, dos conhecíveis, os mais altos são os do intelecto. E é a mais contínua: podemos contemplar mais continuamente do que fazer qualquer outra coisa. E julgamos que o prazer deve estar misturado à felicidade; ora, das atividades conforme a virtude, a mais agradável é, por consenso, a conforme a sabedoria: a filosofia parece ter prazeres admiráveis em pureza e em firmeza, e é razoável que a vida dos que sabem seja mais agradável que a dos que buscam. E a chamada autossuficiência estará, acima de tudo, na contemplativa: das coisas necessárias à vida precisam o sábio, o justo e os demais igualmente; mas, bem providos delas, o justo ainda precisa daqueles para com quem e com quem praticará a justiça — e igualmente o temperante, o corajoso e cada um dos outros; o sábio, porém, pode contemplar sozinho, e tanto mais quanto mais sábio for. Melhor, talvez, com colaboradores; mas, ainda assim, é o mais autossuficiente. E só ela parece ser amada por si mesma: dela nada resulta além do contemplar, enquanto das práticas

conseguimos, mais ou menos, algo além da ação. E a felicidade parece estar no ócio: trabalhamos para ter ócio, e guerreamos para viver em paz. Ora, a atividade das virtudes práticas dá-se na política ou na guerra, e as ações nelas parecem sem ócio — as de guerra, completamente (ninguém escolhe guerrear por guerrear, nem prepara a guerra por ela: pareceria um sanguinário completo quem fizesse inimigos dos amigos para haver batalhas e matanças); mas sem ócio é também a do político, que busca, além do próprio governar, poderes e honras, ou ao menos a felicidade para si e para os concidadãos — diferente da atividade política, e que buscamos claramente como diferente.¹³

Se, pois, dentre as ações conforme as virtudes, as políticas e guerreiras sobressaem em beleza e grandeza, mas são sem ócio, visam a um fim e não são desejáveis por si mesmas; e se a atividade do intelecto, sendo contemplativa, parece exceder em seriedade, e não visar a nenhum fim além de si, e ter um prazer próprio que a faz crescer; e se a autossuficiência, o ócio, a incansabilidade — quanto cabe ao homem — e tudo o mais que se atribui ao venturoso aparecem nessa atividade: então ela será a felicidade perfeita do homem — recebendo um comprimento completo de vida, pois nada do que é da felicidade é incompleto. Mas tal vida será mais alta que a medida humana: não é enquanto homem que alguém viverá assim, mas enquanto há nele algo de divino; e, quanto esse algo excede o composto, tanto a sua atividade excede a das outras virtudes. Se, pois, o intelecto é divino em comparação com o homem, também a vida conforme o intelecto é divina em comparação com a vida humana. E não se deve, como aconselham, pensar coisas humanas porque se é homem, nem mortais porque se é mortal, mas, quanto for possível, **imortalizar-se**, e fazer tudo para viver

conforme o mais alto do que há em nós: pois, ainda que seja pequeno em volume, em poder e em preço excede de longe tudo o mais. E cada um pareceria ser isso mesmo, se isso é o soberano e o melhor; seria estranho, pois, escolher não a vida de si mesmo, mas a de outro. E o que se disse antes cabe agora: o que é próprio de cada um por natureza é, para cada um, o melhor e o mais agradável; e para o homem, portanto, a vida conforme o intelecto — se isso é, acima de tudo, o homem. Essa vida é, pois, também a mais feliz.

Em segundo lugar, a vida conforme a outra virtude: as atividades conforme ela são humanas. As coisas justas, corajosas e as demais da virtude, praticamo-las uns para com os outros, nos contratos, nas necessidades, nas ações de todo tipo e nas paixões, observando o que cabe a cada um — e tudo isso aparece humano. E algumas parecem vir até do corpo, e a virtude do caráter estar, em muito, irmanada com as paixões. E a prudência está enlaçada com a virtude do caráter, e esta com a prudência: os princípios da prudência são conforme as virtudes morais, e o reto das virtudes morais, conforme a prudência. E elas, ligadas também às paixões, serão do composto; e as virtudes do composto são humanas: também a vida conforme elas, portanto, e a felicidade. A do intelecto é separada. Fique dito só isto: a exatidão maior excede o propósito. E ela parece precisar pouco dos bens externos, ou menos que a moral: das coisas necessárias, precisem ambas igualmente (embora o político trabalhe mais pelo corpo e coisas tais — pois pouco diferiria); mas, quanto às atividades, a diferença será grande. O liberal precisará de dinheiro para praticar a liberalidade, e o justo para as retribuições (as vontades são invisíveis, e até os injustos fingem querer agir com justiça); o corajoso precisará de força, se há de cumprir algo da

sua virtude, e o temperante, de ocasião: como se mostrará, se não, este ou qualquer dos outros? E disputa-se se o mais soberano da virtude é a escolha ou as ações, como estando em ambas; a perfeição, é claro, estaria em ambas; mas, para as ações, muitas coisas são precisas — e, quanto maiores e mais belas, mais. Ao que contempla, porém, nada disso é preciso para a atividade — antes são, por assim dizer, estorvos, ao menos para a contemplação; mas, enquanto homem e convivendo com muitos, escolhe praticar a virtude: precisará de tais coisas para viver como homem.

E que a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa apareceria também por isto: supomos os deuses os mais venturosos e felizes de todos. Mas que ações se lhes hão de atribuir? As justas? Não parecerão ridículos, fazendo contratos, devolvendo depósitos e coisas assim? As corajosas — suportando terrores e correndo perigos porque é belo? As liberais? A quem darão? Seria estranho que tivessem moeda, ou coisa que o valha. E as temperantes, que seriam? Não é louvor grosseiro, que não têm maus desejos? Percorrendo tudo, o que toca as ações aparece pequeno e indigno de deuses. E, contudo, todos supõem que eles vivem — logo, que estão em atividade: não hão de dormir como Endímion. Ora, tirado do vivente o agir, e mais ainda o produzir, que resta senão a contemplação? A atividade do deus, que excede em ventura, será, pois, contemplativa; e, das humanas, a mais aparentada a esta será a mais feliz. Sinal disso: os demais animais não participam da felicidade, privados por completo de tal atividade. Para os deuses, a vida inteira é venturosa; para os homens, enquanto há nela alguma semelhança de tal atividade; dos demais animais, nenhum é feliz, pois nenhum participa da contemplação. Até onde vai a contemplação, pois, vai a felicidade; e aqueles a quem

mais cabe contemplar, mais cabe ser felizes — não por acidente, mas pela contemplação: pois ela é preciosa por si. De modo que a felicidade seria uma forma de contemplação.



Capítulo 7 — O sábio, o mais amado dos deuses

Mas, sendo homem, o contemplativo precisará também da prosperidade externa: a nossa natureza não é autossuficiente para contemplar — é preciso que o corpo seja são, e que haja alimento e os demais cuidados. Não se deve supor, porém, que, não podendo ser venturoso sem os bens externos, o feliz precisará de muitos e grandes: nem a autossuficiência nem a ação estão no excesso, e é possível praticar o belo sem mandar na terra e no mar — com meios moderados pode-se agir conforme a virtude. E isso se pode ver às claras: os particulares parecem praticar a honestidade não menos que os poderosos — até mais. E basta ter tanto assim: pois será feliz a vida de quem está em atividade conforme a virtude. E Sólon talvez retratasse bem os felizes, dizendo-os moderadamente providos dos bens externos, tendo praticado as mais belas ações — assim o julgava — e vivido com temperança: pois é possível, tendo o moderado, praticar o que se deve. E Anaxágoras também parece ter concebido o feliz não como rico nem poderoso, dizendo que não se espantaria se ele parecesse um homem estranho à maioria: pois ela julga pelas coisas de fora, as únicas que percebe. As opiniões dos sábios parecem, pois, concordar com os nossos argumentos. Tais coisas têm o seu crédito; mas a verdade, nas coisas práticas, julga-se pelos fatos e pela vida: neles está o decisivo. Devemos, pois, examinar o que se disse conferindo-o

com os fatos e com a vida: concordando com os fatos, aceite-se; desafinando, tenha-se por palavras.

E quem está em atividade conforme o intelecto, e o cultiva, parece estar na melhor disposição e ser o mais amado dos deuses. Pois, se os deuses têm algum cuidado das coisas humanas, como parece, será razoável que se alegrem com o melhor e o mais aparentado a eles — e este seria o intelecto —, e que retribuam com bens aos que mais o amam e honram, como quem cuida do que lhes é caro e age reta e belamente. Ora, que tudo isso está, acima de tudo, no sábio, é evidente. Ele é, pois, o mais amado dos deuses; e o mesmo é, provavelmente, o mais feliz. Também por aí, portanto, o sábio será o mais feliz.



Capítulo 8 — Da ética à legislação: a passagem à Política

Se sobre essas coisas, sobre as virtudes, e ainda sobre a amizade e o prazer, já se falou bastante em esboço, deve-se supor completo o propósito? Ou, como se diz, nas coisas práticas o fim não é contemplar e conhecer cada uma, mas praticá-las? Também da virtude, pois, não basta saber: é preciso tentar tê-la e usá-la — ou, se de outro modo alguém se faz bom, por ele. Ora, se os discursos bastassem por si para fazer os homens bons, mereceriam com justiça muitos e grandes salários, como diz Teógnis, e seria preciso pagá-los. Mas, na verdade, eles parecem ter força para exortar e mover os jovens generosos, e para fazer possuído da virtude um caráter bem-nascido e amante do belo; mas são incapazes de mover a maioria à honestidade: pois ela não obedece por vergonha, mas por medo, nem se abstém do vil pela sua torpeza, mas pelos

castigos. Vivendo pela paixão, perseguem os prazeres próprios e os seus meios, e fogem das dores contrárias; do belo e do verdadeiramente agradável nem ideia têm, pois nunca o provaram. A homens assim, que discurso os transformaria? Não é possível, ou não é fácil, remover pela palavra o que há muito se prendeu no caráter. E talvez seja de contentar-se, com tudo aquilo por que parecemos fazer-nos bons, alcançarmos alguma parte da virtude.

Ora, uns julgam que nos fazemos bons por natureza, outros pelo hábito, outros pelo ensino. O que é da natureza, é claro, não está em nós: por certas causas divinas, cabe aos verdadeiramente afortunados. E o discurso e o ensino talvez não possam em todos: é preciso ter antes cultivado, pelos hábitos, a alma do ouvinte, para alegrar-se e odiar belamente — como a terra que há de nutrir a semente. Pois quem vive conforme a paixão não ouviria o discurso que dissuade, nem o entenderia; e a quem está assim, como movê-lo? Em geral, a paixão não parece ceder ao discurso, mas à força. É preciso, pois, que preexista um caráter de algum modo aparentado à virtude, que ame o belo e deteste o vergonhoso. E receber desde jovem a condução reta para a virtude é difícil sem ser criado sob tais leis: viver com temperança e firmeza não é agradável à maioria, sobretudo aos jovens. Por lei, pois, devem-se regular a criação e as ocupações: não serão dolorosas tornadas habituais. E não basta, talvez, receber quando jovens a criação e o cuidado retos: também depois de homens é preciso ocupar-se dessas coisas e habituá-las — e para isso precisaríamos de leis; e, em geral, para a vida inteira: pois a maioria obedece mais à necessidade que ao discurso, e aos castigos que ao belo.

Por isso julgam alguns que os legisladores devem exortar à virtude e mover pelo belo — pois obedecerão os que já foram

bem conduzidos pelos hábitos —, e impor castigos e penas aos desobedientes e mal-nascidos, e expulsar de todo os incuráveis: pois o bom, vivendo voltado ao belo, obedecerá à razão, e o mau, que deseja o prazer, é castigado pela dor, como um animal de carga. Por isso também dizem que as dores devem ser as mais contrárias aos prazeres amados. Se, pois, como se disse, quem há de ser bom deve ser bem criado e habituado, e viver assim em ocupações honestas, e não praticar o vil nem contra a vontade nem por ela — isso acontecerá aos que vivem conforme certo intelecto e certa ordem reta, que tenha força. Ora, a ordem paterna não tem a força nem a necessidade — nem, em geral, a de um homem só, salvo rei ou coisa assim; mas a lei tem poder de coação, sendo discurso que vem de certa prudência e de certo intelecto. E os homens odeiam quem se opõe aos seus impulsos, ainda que retamente; a lei, ordenando a honestidade, não é odiosa. Só na cidade dos lacedemônios, com poucas outras, o legislador parece ter cuidado da criação e das ocupações; na maior parte das cidades, tais coisas estão descuidadas, e cada um vive como quer, “dando a lei a filhos e mulher”, como o Cíclope.

O melhor, pois, é que haja um cuidado público e reto dessas coisas; mas, descuidadas publicamente, pareceria caber a cada um ajudar os filhos e os amigos rumo à virtude — ou ao menos escolhê-lo. E isso, pelo que se disse, poderá fazê-lo sobretudo quem se fizer legislador: os cuidados públicos fazem-se por leis, e os bons, por leis honestas; escritas ou não escritas, para um ou para muitos, não pareceria importar — como na música, na ginástica e nas demais ocupações. Pois, como nas cidades valem as leis e os costumes, assim nas casas as palavras e os hábitos do pai — e mais ainda, pelo parentesco e pelos benefícios: pois os filhos já amam e obedecem por natureza. Além disso, os

cuidados individuais superam os comuns, como na medicina: em geral, ao febril convêm repouso e jejum, mas a este talvez não; e o pugilista talvez não proponha a todos o mesmo modo de luta. Pareceria, pois, que o particular se apura mais com cuidado individual: cada um encontra melhor o que lhe convém. Mas cuidará melhor do indivíduo, um por um, o médico, o ginasta e qualquer outro que saiba o universal — o que vale para todos ou para tais (as ciências dizem-se, e são, do comum); embora nada impeça que cuide bem de um só, mesmo sem ciência, quem observou com exatidão, pela experiência, o que acontece em cada caso — como alguns parecem os melhores médicos de si mesmos, sem poder socorrer a mais ninguém. Não menos, porém, quem quer fazer-se homem de arte e contemplativo deve, parecerá, caminhar para o universal e conhecê-lo como possível: pois dele, dissemos, são as ciências.

E talvez também quem quer fazer os homens melhores pelo cuidado — muitos ou poucos — deva tentar fazer-se legislador, se por leis nos fazemos bons: pois dispor belamente qualquer um que se apresente não é de qualquer um — se de alguém, de quem sabe, como na medicina e nas demais artes que pedem cuidado e prudência. Não se deve, pois, examinar em seguida de onde e como alguém se faz legislador? Não será, como nos demais casos, com os políticos? Pois a legislação parecia uma parte da política. Ou o caso da política não parece igual ao das demais ciências e faculdades? Nas outras, os mesmos aparecem transmitindo as faculdades e atuando por elas — os médicos, os pintores; as coisas políticas, os sofistas professam ensiná-las, mas nenhum deles as pratica: praticam-nas os que estão na política, que parecem fazê-lo por certa capacidade e experiência mais que por pensamento — pois não se veem escrevendo nem discursando sobre elas (embora fosse mais belo, talvez, que

compor discursos para tribunais e assembleias), nem tendo feito políticos os próprios filhos ou algum dos amigos. E seria razoável, se pudessem: nada melhor teriam legado às cidades, nem escolheriam para si, ou para os mais caros, faculdade maior que essa. A experiência, contudo, parece contribuir não pouco: do contrário, não se teriam feito políticos pela familiaridade com a política — e por isso, aos que aspiram a saber a política, parece ser precisa também a experiência.

E os sofistas que a professam parecem estar longíssimo de ensiná-la: em suma, nem sabem que coisa ela é, nem sobre o quê — do contrário, não a poriam como o mesmo que a retórica, ou inferior, nem julgariam fácil legislar coligindo as leis mais bem reputadas: como se se pudessem escolher as melhores — como se a escolha não fosse coisa de entendimento, e o julgar retamente não fosse o maior, como na música. Pois, em cada matéria, são os experientes que julgam retamente as obras, e entendem por que meios e como se completam, e o que se harmoniza com o quê; aos inexperientes basta que não lhes escape se a obra saiu bem ou mal — como na pintura. Ora, as leis parecem-se com as obras da política; como, pois, alguém se faria por elas legislador, ou julgaria as melhores? Nem os médicos se veem feitos pelos compêndios — embora estes tentem dizer não só os tratamentos, mas como se curariam e como se deve tratar cada um, distinguindo os estados: coisas úteis, ao que parece, aos experientes; aos que não sabem, inúteis. E também as coleções de leis e de regimes seriam bem úteis aos que podem contemplar e julgar o que está bem e o contrário, e o que convém a quais; mas os que percorrem tais coisas sem o hábito não podem julgar bem, senão por acaso — embora talvez se façam mais entendidos nelas.

Tendo, pois, os que vieram antes deixado sem exame o que toca a legislação, talvez seja melhor que nós mesmos o examinemos, e, em geral, o que toca o regime da cidade, para que se complete, quanto pudermos, a filosofia das coisas humanas. Primeiro, pois, tentemos recolher o que de certo disseram, em parte, os antigos; depois, das constituições coligidas, contemplar que coisas salvam e destroem as cidades, e quais cada regime, e por que causas umas se governam bem e outras mal: contempladas essas coisas, talvez vejamos melhor também qual é o melhor regime, e como cada um se há de ordenar, e com que leis e costumes. Começemos, pois.

Posfácio — para ler depois do livro



Na introdução, deixei uma pergunta armada: se a sede que este livro descreve não pede uma água que ele não conhece. Agora que o leitor chegou ao fim — à página em que Aristóteles manda o homem “imortalizar-se quanto for possível” e logo passa a palavra à *Política* —, pode-se conversar sobre isso de igual para igual.

O que o leitor acabou de ler

Convém primeiro medir o feito. Em dez livros, um homem do século IV antes de Cristo construiu, sem revelação, sem escritura, sem mais instrumento que a razão e os olhos abertos, uma ciência completa da vida boa: o fim (a felicidade como atividade da alma conforme a virtude), o caminho (o hábito, que faz da virtude uma segunda natureza), o mapa do caminho (a justa medida e a galeria das virtudes), a raiz da responsabilidade (o voluntário e a escolha), a espinha dorsal da vida comum (a justiça e a equidade), o piloto de tudo (a prudência), o diagnóstico da fraqueza (a incontinência), o calor da vida (a amizade, “pois sem amigos ninguém escolheria viver”) e o cume (a contemplação). Não há, em nenhuma literatura, um edifício moral mais completo erguido só com as forças humanas. Isso precisa ser dito sem reticências, porque é o fato central: a razão natural, funcionando bem, chega até aqui — e “aqui” é altíssimo.



O que Tomás de Aquino fez com ele

O leitor da *Retórica*, nesta coleção, já viu Santo Tomás colher naquele tratado as definições das paixões. Com a *Ética a Nicômaco* a relação é de outra ordem: não é colheita — é fundação. Por volta de 1271, no meio do trabalho da *Suma Teológica*, Tomás parou para escrever um comentário contínuo aos dez livros, a *Sententia libri Ethicorum*, explicando frase por frase, dúvida por dúvida, com aquela paciência de quem não comenta um adversário, mas afina um instrumento que vai usar. E usou: a Segunda Parte da *Suma* — a maior construção de filosofia moral jamais erguida — segue a planta aristotélica com fidelidade impressionante: abre perguntando pelo fim último (Livro I daqui), estuda os atos humanos e o voluntário (Livro III), os hábitos e as virtudes (Livro II), a prudência (Livro VI), a justiça com todas as divisões do Livro V — inclusive a equidade —, e até a amizade dos Livros VIII–IX reaparece, transfigurada, no tratado da caridade. Onde discorda, discorda com cerimônia; onde concorda, que é quase sempre, di-lo com a fórmula que atravessou os séculos: *ut dicit Philosophus* — “como diz o Filósofo”.

Mas o mais interessante não é o que Tomás copiou: é o que ele viu faltar. E aqui o leitor precisa notar uma coisa que o próprio Aristóteles deixou à mostra, com a honestidade que é a sua marca.



A escada que para no penúltimo degrau

Releia-se o Livro X, capítulos 6 e 7 — as páginas mais altas da obra. A felicidade perfeita é a contemplação; a vida contemplativa é “mais alta que a medida humana”; o homem só a vive “enquanto há nele algo de divino”; e devemos “imortalizar-nos quanto for possível”. E o sábio é “o mais amado dos deuses”. Repare o leitor no que aconteceu: um tratado que começou medindo a felicidade pelas forças do homem termina apontando para além do homem. A escada de Aristóteles sobe firme, degrau por degrau, e para diante de uma porta que ele não pode abrir — porque a razão sozinha chega até a porta, e não passa dela. Ele mesmo o confessa em surdina: essa felicidade exige “uma vida completa”, e a vida é curta; exige bens externos, e a fortuna é traiçoeira; é vivida “enquanto há em nós algo de divino”, e nós somos compostos, cansamos, morremos. A felicidade aristotélica é a mais alta possível *nesta vida* — e é precária como tudo o que é desta vida. O velho mestre sabia disso e não fingiu que não: chamou os felizes de “venturosos, *porém como homens*”. É uma das frases mais honestas da filosofia.

Tomás leu essa página com o cuidado de quem reconhece o desenho: uma sede maior que todas as águas disponíveis. E fez a pergunta que faltava: se todo desejo natural existe em vista de algo que o sacie — princípio que o próprio Aristóteles ensina —, que dizer deste desejo de contemplar sem fim o mais alto, que nenhum bem finito sacia? A resposta dele é conhecida: a felicidade que Aristóteles descreve é verdadeira, mas é a *beatitudo imperfecta*, a felicidade imperfeita desta vida; a sede que ela não mata aponta para a *beatitudo perfecta* — a visão,

não mais “quanto for possível”, mas face a face. Não é uma correção: é o último degrau de uma escada que já subia naquela direção. Por isso Tomás nunca precisou torcer o texto do Filósofo: bastou-lhe terminá-lo.

O leitor não é obrigado a acompanhar o frade até o fim — o livro que acaba de ler vale inteiro por si, e foi assim que o apresentamos. Mas negar que a escada aponta para cima seria ler mal o próprio Aristóteles, que escreveu “imortalizar-se” onde qualquer autor prudente teria escrito coisa mais modesta.



O degrau de baixo: a lei

E note-se o outro lado, porque o livro termina, na verdade, olhando para baixo — para a cidade. O último capítulo é de um realismo que ainda hoje incomoda: os discursos movem os jovens generosos, mas “a maioria obedece mais à necessidade que ao discurso, e aos castigos que ao belo”; a paixão “não cede à palavra, mas à força”; por isso é preciso a lei — “discurso que vem de certa prudência e de certo intelecto”, que ordena sem ser odiada. A ética desemboca na política porque o homem bom precisa da boa cidade como a semente precisa do solo. Quem estranhar esse aparente rebaixamento — terminar um livro sobre a contemplação falando de legislação — não entendeu o método: Aristóteles não escreve para admirar a virtude, escreve para produzi-la; e virtude se produz com hábito, e hábito com educação, e educação com leis. O leitor desta coleção pode conferir o programa cumprido: o livro que começa onde este acaba é *A Política*, que está nas estantes deste mesmo projeto.



O uso do livro

Termino como o autor gostaria: com uma instrução de uso. Este não é um livro para concordar ou discordar — é um livro para se examinar. O leitor que quiser honrá-lo faça o teste completo: pergunte-se que fim persegue de fato (não o que declara: o que as suas escolhas revelam); em que hábitos está sendo treinado pelas suas repetições de cada dia — pois está, quer saiba, quer não; de qual dos dois desvios está mais perto, em cada virtude, para “endireitar a madeira torta” na direção contrária; e se as suas amizades são das que se desfazem com o proveito ou das que fazem cada um melhor. São perguntas de vinte e três séculos. Não envelheceram um dia — porque o seu objeto, o coração do homem, também não.

“Disse. Ouvistes. Tendes os fatos. Julgai” — era o fecho da *Retórica*. O fecho da *Ética* é mais exigente: julgai-vos. E depois, como manda o mestre, não fiquéis na teoria, “como doentes que ouvem o médico com toda a atenção e não fazem nada do que ele manda”.

Boa releitura — e boa prática.

Notas do tradutor



- 1. O texto-base.** Traduzi a versão inglesa de D. P. Chase (1847; edição da Everyman's Library), uma das mais duradouras da *Ética* em língua inglesa, cotejando o vocabulário técnico com as formas consagradas em português. A obra tem dez livros; a divisão em capítulos varia conforme as edições (a de Chase difere, em vários livros, da numeração de Bekker, que é a acadêmica); nesta edição os capítulos seguem a ordem do texto, com alguns ajustes de consolidação, e cito por livro e tema, não por página. O tratado do prazer que fecha o Livro VII (capítulos 11–14 de Bekker) figura em Chase como apêndice; devolvi-o ao seu lugar no corpo do livro. Omiti apenas o apêndice erudito do tradutor inglês com extratos dos *Segundos Analíticos*, que não pertence à *Ética*.
- 2. Os títulos dos capítulos.** O original não os traz: são desta edição, como nas demais obras da coleção — corrimãos para o leitor, sem acréscimo de doutrina.
- 3. “Ética a Nicômaco”.** O título não é do autor. Nicômaco era o nome do pai de Aristóteles e também do seu filho; a tradição mais provável é que o filho tenha editado estes cadernos de aula — donde o nome: a ética “segundo a edição de Nicômaco” (há outra, a *Ética a Eudemo*, editada pelo discípulo Eudemo). São notas de curso, não livro polido: daí certas retomadas e remissões que o leitor terá notado — e que preservei, pois fazem parte da respiração do texto.
- 4. Felicidade (*eudaimonía*).** A palavra grega é mais forte que a nossa: não nomeia um sentimento, mas o estado de uma vida realizada — “viver bem e agir bem”. Por isso Aristóteles pode dizer que

ninguém a alcança num dia, que a criança ainda não a tem e que ela pede “uma vida completa”. Santo Tomás traduz *beatitudo* e distingue, como se viu no posfácio, a imperfeita desta vida da perfeita da outra — distinção que já está latente no “venturosos, porém como homens” do Livro I.

5. **Virtude (*aretê*) e hábito (*héxis*).** *Aretê* é excelência — diz-se do olho, do cavalo e do homem; traduzo “virtude” ou “excelência” conforme o contexto pede. *Héxis* é o estado estável adquirido pela repetição dos atos: verti por “hábito” ou “estado”. É o conceito central do livro: a virtude não é dom nem emoção, é *segunda natureza construída* — e Tomás o assumiu por inteiro na sua doutrina dos hábitos (*Prima Secundae*, qq. 49–54), citando o Livro II a cada passo.
6. **A justa medida (*mesótes*).** Nota de guarda contra o mal-entendido de sempre: o meio aristotélico é “relativo a nós”, determinado “pela razão, tal como a determinaria o prudente”, e é *extremo* quanto à excelência (“quanto à essência, medida; quanto ao melhor e ao bem, extremo” — II.6). Não há meio-termo do adultério, do roubo, do homicídio: “fazer qualquer uma dessas coisas, simplesmente, é errar”. Quem acusar Aristóteles de pregar mediocridade não leu o capítulo.
7. **O voluntário e a escolha (III.1–7).** Deste bloco vem a estrutura do tratado dos atos humanos da *Suma* (*Prima Secundae*, qq. 6–17): voluntário e involuntário, coação e ignorância, escolha (*proairesis*), deliberação (*bouleusis*), vontade (*boulesis*). A tese de que somos “concausas dos nossos hábitos” — livres no princípio, prisioneiros do que nos fizemos (“como quem soltou a pedra já não pode retomá-la”) — é a base de toda doutrina séria da responsabilidade, no confessional e no tribunal.
8. **A magnanimidade (IV.4–5).** O retrato do “grande de alma” — voz grave, passo lento, incapaz de viver em função de outrem — soou

orgulhoso a muitos leitores cristãos. Tomás fez aqui uma das suas operações mais finas (*Secunda Secundae*, q. 129): a magnanimidade e a humildade não se opõem — olham para coisas diferentes: a magnanimidade mede os dons recebidos e recusa apequenar-se diante do que é grande; a humildade mede o que somos por nós mesmos. O magnânimo cristão sabe que a grandeza é recebida — e nem por isso a nega: negá-la seria pusilanimidade, que também é vício.

9. A justiça (Livro V). O livro inteiro passou à *Secunda Secundae* (qq. 57–122), divisão por divisão: justiça geral e particular, distributiva e comutativa (a “corretiva” daqui), o justo natural e o legal, a equidade (q. 120, *epieikeia*). Duas páginas merecem marca: a do **justo natural** — “o que em toda parte tem a mesma força, e não depende de parecer assim ou não” —, pedra angular da lei natural; e a da **equidade**, com a régua de chumbo de Lesbos “que se dobra à forma da pedra”: a correção da lei onde ela falha pelo universal. E note-se a modernidade da análise da moeda (V.5): medida convencional da necessidade, “que está em nós mudar ou tornar inútil” — o começo de toda a filosofia do dinheiro.

10. A prudência (Livro VI). *Phrónesis*: a razão prática, “estado verdadeiro, com razão, prático, sobre o que é bom e mau para o homem”. Tomás fê-la a primeira das virtudes cardeais e o *auriga virtutum*, o cocheiro das virtudes (*Secunda Secundae*, qq. 47–56), guardando as teses todas deste livro: que não há prudência sem bondade moral (“a maldade faz mentir sobre os princípios”), que não há virtude plena sem prudência, e que ela versa sobre o particular — por isso “não há jovem prudente”, e por isso “se deve atentar para os ditos indemonstrados dos experientes e dos velhos não menos que para as demonstrações”.

11. A incontinência (Livro VII). O *akratés* — verti “incontinente”, como a tradição — é o homem que sabe e não faz: o enigma que Sócrates negava e que Aristóteles resolveu distinguindo o saber possuído

do saber exercido (“sabe como o bêbado que recita versos de Empédocles”). Tomás adotou a análise inteira (*Prima Secundae*, q. 77: o pecado *ex passione*) e a distinção capital: o incontinente peca e se arrepende — é curável; o devasso peca por escolha e não se arrepende — “a maldade é doença crônica; a incontinência, aguda”. São Paulo dissera o mesmo do lado de dentro: “não faço o bem que quero, mas o mal que não quero”.

12. A amizade (Livros VIII–IX). As três espécies (útil, prazer, virtude), o amigo como “outro eu”, a amizade como comunidade — tudo isso passou ao tratado da caridade da *Suma* (*Secunda Secundae*, q. 23), onde Tomás ousa a definição que fecha o arco: a caridade é “uma certa amizade do homem com Deus” — *amicitia quaedam hominis ad Deum*. A análise do amor de si (IX.4 e IX.8) prepara-a: só quem é amigo de si mesmo — no sentido nobre, o do “egoísmo do belo” — pode ser amigo de outrem; o mau “foge de si mesmo” e traz a alma “em guerra civil”. E a página dos benfeitores que amam como os poetas amam os poemas (IX.7) é psicologia que nenhum século desmentiu.

13. A contemplação (X.6–8). O cume da obra, e a dobradiça para Tomás: a felicidade perfeita como atividade do que há de mais alto em nós sobre o mais alto dos objetos; o “imortalizar-se quanto for possível”; o sábio “mais amado dos deuses”. O posfácio desta edição trata do que o Aquinate fez com essas páginas. Registre-se aqui só o dado técnico: a *Suma* abre a sua parte moral (*Prima Secundae*, qq. 1–5) exatamente com esta questão — o fim último e a felicidade —, discutindo os candidatos (riqueza, honra, prazer, virtude) na ordem e com os argumentos do Livro I daqui, e concluindo com o Livro X: a felicidade é operação da inteligência — levada, no caso dele, até a visão de Deus.

14. As sombras do tempo. Como nas demais obras da coleção, traduzi sem maquiagem o que é do século IV a.C.: o escravo como “ferramenta animada” (VIII.11 — com a ressalva, notável, de que

para com ele *enquanto homem* há justiça e amizade), a inferioridade da mulher (VIII.10–12 — com a contrapartida da comunidade conjugal descrita com finura), as “mulherzinhas” de IX.11. O documento é o que é; corrigi-lo seria falsificá-lo. O leitor que quiser medir o caminho percorrido pela humanidade tem aqui a régua do ponto de partida.

- 15. Escolhas desta tradução.** Os termos técnicos consagrados foram mantidos e explicados: entimema ficou na *Retórica*; aqui o leitor encontrou *incontinência*, *magnanimidade*, *equidade*, *prudência* — todos da tradição. Verti *tò kalón* por “o belo” ou “o nobre” conforme o contexto (é a palavra-chave da motivação moral: o bom age “em vista do belo”); *energeia* por “atividade” (contra “ato”, mais metafísico); *theoría* por “contemplação”. Os muitos versos citados (Hesíodo, Teógnis, Homero, Eurípides, Sólon, Epicarmo) vão em linhas ritmadas sem metro fixo. E as frases-lema do livro — “uma andorinha não faz primavera”, “o amigo é um outro eu”, “a pedra que se soltou da mão” — foram vertidas com o cuidado de quem sabe que já pertencem menos a um livro que à língua de todos.

É T I C A A N I C Ô M A C O

Aristóteles

Tradução e notas: Paulo Cesar

Introdução e posfácio: Anderson Abreu

R E G I S T R O



A P D - 2 0 2 6 - 0 0 0 0 8 - 9

archivepublicdomain.com/registry

Aponte a câmera do celular para conferir esta ficha.

B A I X E L I V R O S · 2 0 2 6

baixelivros.com.br



Antes de Aristóteles, a humanidade conhecia mandamentos, provérbios e mitos, mas não uma análise metódica do agir humano.

A *Ética a Nicômaco* criou a própria pergunta sobre o que é uma vida boa e como alcançá-la, tornando-se o primeiro tratado completo da moral e uma obra incontornável há mais de dois milênios.

Ao demonstrar que toda ação humana busca, no fundo, a felicidade, o filósofo desfaz as ilusões do prazer imediato, da riqueza e da honra para defini-la como a atividade da alma em consonância com a virtude, realizada ao longo de uma vida inteira.

Ninguém pode se esquivar desta leitura: o simples ato de viver e fazer escolhas já é uma resposta prática à questão ética. A única alternativa real é decidir se continuaremos a responder a ela às cegas ou de forma refletida.