

Ética a Nicômaco
Aristóteles
Tradução: Pietro Nasseti
A história do livro e a
coleção "A Obra-Prima de Cada Autor"
MARTIN CLARET

O que é o livro? Para fins estatísticos, na década de 60, a UNESCO considerou o livro "uma publicação impressa, não periódica, que consta no mínimo de 49 páginas, sem contar as capas".

O livro é um produto industrial.

Mas também é mais do que um simples produto. O primeiro conceito que deveríamos reter é o de que o livro como objeto é o veículo, o suporte de uma informação. O livro é uma das mais revolucionárias invenções do homem.

A Enciclopédia Abril (1972), publicada pelo editor e grande empresário Victor Civita, no verbete "livro" traz concisas e importantes informações sobre a história do livro. Para completo conhecimento de nosso leitor, transcrevemos a seguir alguns tópicos desse didático estudo sobre o livro:

O livro na Antiguidade

Antes mesmo que o homem pensasse em utilizar determinados materiais para escrever (como, por exemplo, fibras vegetais e tecidos), as bibliotecas da Antiguidade estavam repletas de textos gravados em tabuinhas de barro cozido. Eram os primeiros "livros", depois progressivamente modificados até chegarem a ser feitos em grandes tiragens - em papel impresso mecanicamente, proporcionando facilidade de leitura e transporte. Com eles, tornou-se possível, em todas as épocas, transmitir fatos, acontecimentos históricos, descobertas, tratados, códigos ou apenas entretenimento.

Como sua fabricação, a função, do livro sofreu enormes modificações dentro das mais diversas sociedades, a ponto de constituir uma mercadoria especial, com técnica, intenção e utilização determinadas. No moderno movimento editorial das chamadas sociedades de consumo, o livro pode ser considerado uma mercadoria cultural, com maior ou menor significado no contexto sócioeconômico em que é publicado. Enquanto mercadoria, pode ser comprado, vendido ou trocado. Isso não ocorre, porém, com sua função intrínseca, insubstituível: pode-se dizer que o livro é essencialmente um instrumento cultural de difusão de idéias, transmissão de conceitos, documentação (inclusive fotográfica e iconográfica), entretenimento ou ainda de condensação e acumulação do conhecimento. A palavra escrita venceu o tempo, e o livro conquistou o espaço. Teoricamente, toda a humanidade pode ser atingida por textos que difundem idéias que vão de Sócrates e Horácio a Sartre e McLuhan, de Adolf Hitler a Karl Marx.

Espelho da sociedade

A história do livro confunde-se, em muitos aspectos, com a história da humanidade. Sempre que escolhem frases e temas, e transmitem idéias e conceitos, os escritores estão elegendo o que consideram significativo no momento histórico e cultural que vivem. E, assim, fornecem dados para a análise de sua sociedade. O conteúdo de um livro - aceito, discutido ou refutado socialmente - integra a estrutura intelectual dos grupos sociais.

Nos primeiros tempos, o escritor geralmente vivia em contato direto com seu público, que era formado por uns poucos letrados, já cientes das opiniões, idéias, imaginação e teses do autor, pela própria convivência que tinha com ele. Muitas vezes, mesmo antes de ser redigido o texto, as idéias nele contidas já haviam sido intensamente discutidas pelo escritor e parte de seus leitores. Nessa época, como em várias outras, não se pensava na enorme porcentagem de analfabetos. Até o século XV, o livro servia exclusivamente a uma pequena minoria de sábios e estudiosos que constituíam os círculos intelectuais (confinados aos mosteiros durante o começo da Idade Média) e que tinham acesso às bibliotecas, cheias de manuscritos ricamente ilustrados.'

Com o reflorescimento comercial europeu, nos fins do século XIV, burgueses e comerciantes passaram a integrar o mercado livreiro da época. A erudição laicizou-se e o número de escritores aumentou, surgindo também as primeiras obras escritas em línguas que não o latim e o grego (reservadas aos textos clássicos e aos assuntos considerados dignos de atenção).

Nos séculos XVI e XVII surgiram diversas literaturas nacionais, demonstrando, além do florescimento intelectual da época, que a população letrada dos países europeus estava mais capacitada a adquirir obras escritas.

Cultura e comércio

Com o desenvolvimento do sistema de impressão de Gutenberg, a Europa conseguiu dinamizar a fabricação de livros, imprimindo, em 50 anos, cerca de vinte milhões de exemplares para uma população de quase cem milhões de habitantes, cuja maioria era analfabeta. Para a época, isso significou enorme revolução, demonstrando que a imprensa só se tornou uma realidade diante da necessidade social de ler mais. Impressos em papel, feitos em cadernos costurados e posteriormente encapados, os livros tornaram-se empreendimento cultural e comercial: os editores passaram logo a se preocupar com melhor apresentação e preços reduzidos. Tudo levou à comercialização do livro. E os livreiros baseavam-se no gosto do público para imprimir, principalmente, obras religiosas, novelas, coleções de anedotas, manuais técnicos e receitas. Mas a porcentagem de leitores não cresceu na mesma proporção que a expansão demográfica mundial. Somente com as modificações socioculturais e econômicas do século XIX - quando o livro começou a ser utilizado também como meio de divulgação dessas modificações, e o conhecimento passou a significar uma conquista para o homem, que, segundo se acreditava, poderia ascender socialmente se lesse - houve um relativo aumento de leitores, sobretudo na França e na Inglaterra, onde alguns editores passaram a produzir obras completas de autores famosos, a preços baixos. O livro era então interpretado como símbolo de liberdade, conseguida por conquistas culturais. Entretanto na maioria dos países, não houve nenhuma grande modificação os índices percentuais até o fim da Primeira Guerra Mundial (1914/18), quando surgiram as primeiras grandes tiragens de um só livro, principalmente romances, novelas e textos didáticos. O número elevado de cópias, além de baratear o preço da unidade, difundiu ainda mais a literatura. Mesmo assim, a maior parte da população de muitos países continuou distanciada, em parte porque o livro, em si, tinha sido durante muitos séculos considerado objeto raro, atingível somente por um pequeno número de eruditos. A grande massa da população mostrou maior receptividade aos jornais, periódicos e folhetins, mais dinâmicos e atualizados, e acessíveis ao poder aquisitivo da grande maioria. Mas isso não chegou a ameaçar o livro como símbolo cultural de difusão de idéias, como fariam, mais tarde, o rádio, o cinema e a televisão.

O advento das técnicas eletrônicas, o aperfeiçoamento dos métodos fotográficos e a pesquisa de materiais praticamente imperecíveis fazem alguns teóricos da comunicação de massa pensarem num futuro sem os livros tradicionais (com seu formato quadrado ou retangular, composto de folhas de papel, unidas umas às outras por um dos lados).

Seu conteúdo e suas mensagens (racional ou emocionais) seriam transmitidos por outros meios, como, por exemplo, microfilmes e fitas gravadas.

A televisão transformaria o mundo todo numa grande "aldeia" (como afirmou Marshall McLuhan), no momento em que todas as sociedades decretassem sua prioridade em relação aos textos escritos.

Mas a palavra escrita dificilmente deixaria de ser considerada uma das mais importantes heranças culturais, entre todos os povos.

Através de toda sua evolução, o livro sempre pôde ser visto como objeto cultural (manuseável, com forma entendida e interpretada em função de valores plásticos) e símbolo cultural (dotado de conteúdo, entendido e interpretado em função de valores semânticos). As duas maneiras podem fundir-se no pensamento coletivo, como um conjunto orgânico (onde texto e arte se completam, como, por exemplo, num livro de arte) ou apenas como um conjunto textual (onde a mensagem escrita vem em primeiro lugar - num livro de matemática, por exemplo).

A mensagem (racional, prática ou emocional) de um livro é sempre intelectual e pode ser revista a cada momento.

O conteúdo, estático em si, dinamiza-se em função da assimilação das palavras pelo leitor, que pode discutilas, reafirmá-las, negá-las ou transformá-las. Nas sociedades modernas, onde a classe média tende a considerar o livro como sinal de status e cultura (erudição), os compradores utilizam-no como símbolo mesmo, desvirtuando suas funções ao transformá-lo em livro-objeto.

Mas o livro é antes de tudo funcional - seu conteúdo é que lhe dá valor (como os livros de ciências, filosofia, religião, artes, história e geografia, que representam cerca de 75% dos títulos publicados anualmente em todo o mundo).

O mundo lê mais

No século XX, o consumo e a produção de livros aumentaram progressivamente. Lançado logo após a Segunda Guerra Mundial (1939/45), quando uma das características principais da edição de um livro eram as capas entreladas ou cartonadas, o livro de bolso constituiu um grande êxito comercial. As obras - sobretudo best sellers publicados algum tempo antes em edições de luxo - passaram a ser impressas em rotativas, como as revistas, e distribuídas às bancas de jornal. Como as tiragens elevadas permitiam preços muito baixos, essas edições de bolso popularizaram-se e ganharam importância em todo o mundo.

Até 1950, existiam somente livros de bolso destinados a pessoas de baixo poder aquisitivo; a partir de 1955, desenvolveu-se a categoria do livro de bolso "de luxo". As características principais destes últimos eram a abundância das coleções - em 1964 havia mais de duzentas, nos Estados Unidos - e a variedade de títulos, endereçados a um público intelectualmente mais refinado.

A essa diversificação das categorias adiciona-se a dos pontos de venda, que passaram a abranger, além das bancas de jornal, farmácias, lojas, livrarias etc. Assim, nos Estados Unidos, o número de títulos publicados em edições de bolso chegou a 35 mil em 1969, representando quase 35% do total dos títulos editados.

Proposta da coleção

"A Obra-Prima de Cada Autor"

A palavra "coleção" é uma palavra há muito tempo dicionarizada, e em geral define o conjunto ou reunião de objetos da mesma natureza ou que têm qualquer relação entre si. Relativamente à editoração, significa o conjunto não limitado de obras de autores diversos publicado por uma mesma editora, sob um título geral indicativo de assunto ou área, para atendimento de segmentos definidos do mercado.

A coleção "A Obra-Prima de Cada Autor" corresponde plenamente à definição acima mencionada. Nosso objetivo principal é oferecer, em formato de bolso, a obra mais importante de cada autor, satisfazendo o leitor que procura qualidade.

Desde os tempos mais remotos existiram coleções de livros. Em Nínive, em Pérgamo e na Anatólia existiam "coleções" de obras literárias de grande importância cultural. Mas nenhuma delas superou a célebre biblioteca de Alexandria, incendiada em 48 a.C. pelas legiões de Júlio César, quando arrasaram a cidade. A coleção "A Obra-Prima de Cada Autor" é uma série de livros composta de mais de trezentos volumes, formato de bolso, com preço altamente competitivo e encontrável em centenas de pontos de venda. O critério empregado para selecionar os títulos foi o já estabelecido pela tradição e pela crítica especializada. Na maioria, são obras de ficção, embora possa haver textos sobre religião, poesia, política, psicologia, filosofia e obras de auto-ajuda. Inauguram a coleção quatro textos clássicos: Dom Casmurro, de Machado de Assis; O Príncipe, de Maquiavel; Mensagem, de Fernando Pessoa; e O Lobo do Mar, de Jack London.

Nossa proposta é a de uma coleção aberta quantitativamente. A periodicidade é mensal. Editorialmente, nós nos sentimos orgulhosos em poder oferecer a coleção "A Obra-Prima de Cada Autor" aos leitores brasileiros. Nós acreditamos na função do livro.

A Ética

ARISTÓTELES

"O primeiro pesquisador científico"

Se com Platão a filosofia já havia alcançado extraordinário nível conceitual, pode-se afirmar que Aristóteles - pelo rigor de sua metodologia, pela amplitude dos campos em que atuou com por seu empenho em considerar todas as manifestações do conhecimento humano como ramos de um mesmo tronco - foi o primeiro pesquisador científico no sentido atual do termo.

Aristóteles nasceu em Estagira (por essa razão é chamado "o estagirita"), Macedônia, em 384 a.C. Em Atenas, desde 367, foi durante vinte anos discípulo de Platão. Com a morte do mestre, instalou-se em Asso, na Eólia, e depois em Lesbos, até ser chamado em 343 à corte de Filipe da Macedônia para encarregar-se da educação de seu filho, que passaria à história como Alexandre, o Grande. Em 333 voltou a Atenas, onde fundou o Liceu. Durante treze anos dedicou-se ao ensino e à elaboração da maior parte de suas obras.

Obra e doutrina

Perderam-se todas as obras escritas por Aristóteles, com exceção da Constituição de Atenas, descoberta em 1890. As obras que chegaram até nós resultaram de notas para cursos e conferências do filósofo, ordenadas de início.; por alguns discípulos e depois, de forma mais sistemática, por Andronico de Rodes (c. 60 a.C.).

As principais obras de Aristóteles, agrupadas por matérias, são: (1) Lógica: Categorias, Da interpretação, Primeiro e segundo analíticos, Tópicos, Refutações dos sofistas; (2) Filosofia da natureza: Física; (3)

Psicologia e antropologia: Sobre a alma, além de um conjunto de pequenos tratados físicos; (4) Zoologia: Sobre a história dos animais; (5) Metafísica: Metafísica; (6) Ética: Ética a Nicômaco, Grande ética, Ética a Eudemo; (7) Política: Política, Econômica; (8) Retórica e poética: Retórica, Poética.

Como nenhum filósofo antes dele, Aristóteles compreendeu a necessidade de integrar o pensamento anterior à sua própria pesquisa. Por isso, começa procurando resolver o problema do conhecimento do ser a partir das antinomias acumuladas por seus predecessores: unidade e multiplicidade, percepção intelectual e percepção sensível, identidade e mudança, problemas fundamentais, ao mesmo tempo, do ser e do conhecimento.

O dualismo platônico - o mundo da inteligência separado do mundo das coisas sensíveis - visava antes de tudo a salvar a ciência, estabelecendo a coerência necessária entre o conceito e seu objeto. O realismo de Aristóteles procura restabelecer essa coerência sem abandonar o mundo sensível: explora a experiência, e nela

mesma insere o dualismo entre o inteligível e o sensível.

O projeto de Aristóteles visa em última análise a restabelecer a unidade do homem consigo mesmo e com o mundo, tanto quanto o projeto de Platão, baseado em uma visão do cosmos. Entretanto, Aristóteles censura Platão por ter seguido um caminho ilusório, que retira a natureza do alcance da ciência. Aristóteles procura apoio na psicologia. O ser existe diferentemente na inteligência e nas coisas, mas o intelecto ativo, que é atributo da primeira, capta nas últimas o que elas têm de inteligível, estabelecendo-se dessa forma um plano de homogeneidade.

Lógica

Nos primeiros séculos da era cristã, os escritos lógicos de Aristóteles foram reunidos sob a denominação de Organon (já que se considerava a lógica apenas um instrumento da ciência, um Órganon). Primeira das obras integrantes do Organon, os Tópicos classificam os diferentes modos de atribuição de um predicado a um sujeito. Cabe destacar ainda nos Tópicos! esboço da teoria do silogismo, que, no entanto, só foi consolidada nos Primeiros Analíticos.

Essa teoria se caracteriza pelo propósito de demonstrar a correção formal do raciocínio, independentemente de sua verdade objetiva. Assim se todo B é A e se todo C é B, todo C é A. A primeira proposição é a maior; a segunda, a menor; e a última, a conclusão. Duas espécies de objeções se levantam contra a teoria do silogismo. A primeira: o silogismo encerra uma petição de princípio, uma vez alude a verdade da conclusão já está contida na maior. A segunda: o silogismo explícita conteúdos de uma essência sem apoio da experiência. Nos Segundos analíticos se encontra, virtualmente, a resposta de Aristóteles à primeira objeção: a aplicação da idéia geral no caso particular não se processa mecanicamente, mas decorre de uma operação de certo modo criadora, de conversão de um saber potencial num saber atual. A idéia geral, além disso, representa o resultado de difícil elaboração que transcende os dados da percepção direta. Daí a necessidade de complementar o método silogístico, que parte do geral para o particular, com o método indutivo, que vai do particular ao geral. Todo o saber, contudo, depende de princípios indemonstráveis, mas necessários a qualquer demonstração: os axiomas.

Metafísica

Sob esse título estão reunidos 14 livros de Aristóteles que tratam do ser no sentido mais amplo ou mais radical. Duas questões se destacam na metafísica aristotélica: a da unidade do ser e a da existência de essências separadas.

Quanto à primeira, admite Aristóteles diferentes maneiras de ser, que ele denomina categorias, ressaltando dez: essência, qualidade, quantidade, relação, lugar, tempo, situação, o ter, ação e paixão. As categorias são os "gêneros supremos do ser", já que a este se referem diretamente, como suas determinações mais radicais. A ciência do ser tem um objeto real, aquele a que, direta ou indiretamente, se referem todos os "gêneros supremos": a essência. Aí se funda, para muitos, a teoria da analogia do ser, pela qual se conciliam a unidade e pluralidade deste. O ser unívoco existe, contudo, separado do mundo sensível: é pura essência, à qual não se pode atribuir nenhuma outra categoria além da própria essência.

A filosofia da natureza, um dos fundamentos da filosofia especulativa de Aristóteles, sustenta que a mudança nos seres não contraria o princípio de identidade, já que representa apenas a atualização da potência neles contidas. A partir daí, o filósofo apoia sua física em duas teorias filosóficas: a da substância e do acidente, e a das quatro causas.

A substância é o que existe por si, o elemento estável das coisas, e o acidente, o que só em outro pode existir, como determinação secundária e cambiante. Graças à união entre os dois princípios, a substância se manifesta através dos acidentes: "o agir segue o ser". Por outro lado, dependem os seres de quatro causas: material, formal, eficiente e final, estando ligada, à primeira, a potencialidade de cada ser; à segunda, a especificidade; à terceira, a existência; e à quarta, a intenção.

Ética e política

No diálogo perdido Da justiça já se anunciavam alguns dos temas expostos nos oito fragmentos reunidos por Andronico sob o título de Política. Escritos ao longo de toda a vida de Aristóteles, são tudo o que resta da sua obra sobre o assunto.

Aristóteles foi o primeiro filósofo a distinguir a ética da política, centrada a primeira na ação voluntária e moral do indivíduo enquanto tal, e a segunda, nas vinculações deste com a comunidade. Dotado de lógos, "palavra", isto é, de comunicação, o homem é um animal político, inclinado a fazer parte de uma pólis, a "cidade" enquanto sociedade política. A cidade precede assim a família, e até o indivíduo, porque responde a um impulso natural. Dos círculos em que o homem se move, a família, a tribo, a pólis, só esta última constitui uma sociedade perfeita. Daí serem políticas, de certo modo, todas as relações humanas. A pólis é o fim (télos) e a causa final da associação humana. Uma forma especial de amizade, a concórdia, constitui seu alicerce.

Os regimes políticos caracterizam-se pela solução que oferecem às relações entre a parte e o todo na comunidade. Há três formas boas: monarquia, aristocracia e politeia (um compromisso entre a democracia e a oligarquia, mas que tende à democracia). À monarquia interessa basicamente a unidade da pólis; à aristocracia, seu aprimoramento; à democracia, a liberdade. O regime perfeito integrará as vantagens dessas três formas, rejeitando as deformações de cada uma: tirania, oligarquia e demagogia. A relação unidade-pluralidade aparece, ainda, sob outro aspecto: o da lei e da concórdia como processos complementares.

Poética

Entre as ciências do fazer, apenas a obra de arte mereceu estudo sistemático de Aristóteles. Ele distingue as artes úteis das artes de irritação, sendo que estas últimas, ao contrário do que o nome parece indicar, exprimem o dinamismo criador do homem completando a obra da natureza: ele tem de captar pela idéia o que na natureza se encontra, por assim dizer, apenas esboçado ou latente.

Na Poética, Aristóteles confere grande relevo à sua teoria da tragédia, que exerceu notável influência sobre o teatro desde a época do Renascimento. Segundo sua própria concepção de poesia, salientou a importância da imitação ou mimesis, não como mero decalque da realidade, mas como uma recriação da vida: a tragédia imita "não os homens, mas uma ação e a vida". Também a ação, para ele, é fundamental: os caracteres devem surgir como sua decorrência, recomendando o filósofo o recurso à ação histórica, tomada de empréstimo para a obra de arte. Preocupado ainda com o efeito da tragédia sobre o espectador, enuncia seu conceito de catharsis (purificação das paixões), objetivo que, para Aristóteles, é indispensável.

Poética

Basicamente o conteúdo da Física de Aristóteles é a realidade sensível, na qual a idéia é inteiramente envolvida pela matéria. O físico deve possuir um acurado espírito de observação. A realidade natural, em seus aspectos mais gerais, é autônoma, contrapondo-se à espontaneidade acidental que exprime os efeitos inesperados que as coisas produzem em nós. A natureza é uma auto criação, e o ser potencial que nela atua é o movimento, o qual se apresenta, sob o aspecto quantitativo, como aumento e diminuição e, sob o aspecto espacial, como locomoção e translação.

Dos temas tratados na física aristotélica, o mais paradoxal é a dinâmica. O conceito básico da dinâmica de Aristóteles é de que um corpo inanimado não pode permanecer em movimento sem a ação constante de uma força. Partindo de sua teoria do movimento, o filósofo estabelece os dois princípios básicos que se encontram no mesmo ser, a ação e a potência, os quais constituem o fundamento da sua dinâmica. Em contraposição, matéria e a forma são os princípios básicos da estática.

1

Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, visam a um bem qualquer; e por isso foi dito, não sem razão, que o bem é aquilo a que as coisas tendem. Mas entre os fins observa-se uma certa diversidade: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades das quais resultam; e onde há fins distintos das ações, tais fins são, por natureza, mais excelentes do que as últimas.

Mas como muitas são as ações, artes e ciências, muitas também são suas finalidades. O fim da medicina é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia militar é a vitória, e o da economia é a riqueza.

Entretanto, onde tais artes se subordinam a uma única faculdade como, por exemplo, a selaria e as outras artes relativas aos aprestos dos cavalos incluem-se na arte da equitação, e esta subordina-se, junto com todas as ações militares, na estratégia, e igualmente há algumas artes que se subordinam em terceiras em todas elas os fins das artes fundamentais devem ter precedência, sobre os fins subordinados, pois, com efeito, estes últimos são procurados em função dos primeiros. Não faz diferença alguma que as finalidades das ações sejam as próprias atividades ou sejam algo distinto destas, como ocorre com as artes e as ciências que mencionamos.

2

Se existe, então, para as coisas que fazemos, algum fim que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado por causa dele; e se nem toda coisa escolhemos visando à outra (porque se fosse assim, o processo se repetiria até o infinito, e inútil e vazio seria o nosso desejar), evidentemente tal fim deve ser o bem, ou melhor, o sumo bem.

Não terá o conhecimento desse bem, então, grande influência sobre a nossa vida? Não alcançaremos, como arqueiros que visam a um alvo certo, com mais facilidade aquilo que nos é mais conveniente? Se assim é, cumpre-nos tentar determinar, mesmo que apenas em linhas gerais, o que seja esse bem e de que ciências ou faculdades ele é o objeto. E, ao que parece, ele é objeto da ciência mais prestigiosa e que prevalece sobre tudo. Ora, parece que esta é a ciência política, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas em uma cidade-Estado, quais as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço se incluem entre elas, como a estratégia, a economia e a retórica. Visto que a ciência política utiliza as demais ciências e, ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre o que

devemos nos abster, a finalidade dessa ciência deve necessariamente abranger a finalidade das outras, de maneira que essa finalidade deverá ser o bem humano. Ainda que esse fim seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade-Estado, o fim desta última parece ser algo maior e mais completo, seja a atingir, seja a preservar; e embora seja desejável atingir esse fim para um indivíduo só, é mais nobre e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades Estados. Sendo esses os fins da nossa investigação, esta pertence, portanto, à ciência política em uma das acepções do termo.

3

Nossa discussão será adequada se tiver a clareza que comporta o assunto, pois não se deve querer a mesma precisão em todos os raciocínios, assim como não se deve exigir-la nos produtos de todas as artes mecânicas. As ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, a ponto de se poder considerá-las como existindo apenas por convenção, e não por natureza. Igualmente em relação aos bens, existe uma flutuação semelhante, em razão de poderem ser, para muitas pessoas, até prejudiciais: por exemplo, houve quem percesse por causa de sua riqueza, e outros por sua coragem. Por conseguinte, tratando de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade de forma aproximada e sumária, guano amos de coisas que são verdadeiras apenas em linha gerais base em premissas da mesma espécie, não devemos es era conclusões mais precisas. Portanto, cada proposição deverá ser recebida dentro dos mesmos pressupostos, pois é característica do homem instruído buscar apreciação, em cada gênero de coisas, apenas até o ponto que a natureza do assunto permite, do mesmo modo que é insensato aceitar um raciocínio apenas provável da parte de um matemático, e exigir demonstrações científicas de um retórico.

Cada homem julga bem as coisas que conhece, e desses assuntos ele é bom juiz. Assim, o homem instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução a respeito de todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um homem jovem não é bom ouvinte de aulas de ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as discussões referentes à ciência política; além disso, como os jovens tendem a seguir suas paixões, esse estudo ser-lhes-á vão e improficuo, já que o fim ao qual se visa não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença alguma que seja jovem na idade ou no caráter; o defeito não é questão de idade, e sim do modo de viver e de perseguir os objetivos ao sabor da paixão. Para tais pessoas, assim como para os incontinentes, a ciência não é proveitosa; mas para os que desejam e agem de acordo com a razão, o conhecimento desses assuntos será muito vantajoso. Sirvam, pois, como introdução, estas observações a respeito das pessoas que devem estudar esses assuntos, a espécie de tratamento a ser esperado e o objetivo da investigação.

4

Retomando a nossa investigação, tendo em vista o fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, procuremos determinar o que consideramos ser os objetivos da ciência política e o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem que esse bem supremo é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz; porém, divergem a respeito do que seja a felicidade, e o vulgo não sustenta a mesma, opinião, dos sábios. A maioria das pessoas pensa que se trata de algum coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras embora também discordem entre si; e muitas vezes o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, dependendo das circunstâncias: com a saúde quando está doente, com a riqueza quando é pobre. Côncios, porém, da própria ignorância, admiram aqueles que propõem algum ideal grandioso e inacessível à sua compreensão. Ora, há quem pense que, à parte desses numerosos bens, existe um outro que é bom por si mesmo e que também é a causa da bondade de todos os outros'. Seria talvez ; infrutífero examinar todas as opiniões que têm sido sustentadas a ; esse respeito; basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem ser mais razoáveis.

Atentemos, porém, para a diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que levam a eles. Com efeito, Platão já havia levantado esta questão, perguntando, como costumava fazer: "estamos no caminho que parte dos primeiros princípios ou no que se dirige a eles?" Aqui há uma diferença análoga àquela que há, em um estádio, entre a reta que vai do ponto em que ficam os juízes até o ponto de retorno, em um sentido, e o caminho de volta, no outro sentido. De fato, embora devamos começar pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em duas acepções: alguns o são relativamente a nós, outros na acepção absoluta do termo. Por conseguinte, é de se presumir que devamos começar pelas coisas que são conhecidas a nós. Por essa razão, quem quiser ouvir com proveito as exposições sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre a ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos. O fato é o princípio, ou ponto de partida, e se ele for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já conhece esses princípios ou pode vir a conhecê-los com facilidade.

Quanto ao que nem os conhece nem é capaz de conhece-los, que ouça as palavras de Hesíodo:

5

Mas voltemos ao ponto em que iniciamos esta digressão. A julgar pela vida que os homens levam, estes, em sua maioria e os mais

vulgares entre eles, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida agradável. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a vida que acabamos de mencionar, a vida política, e a vida contemplativa. A grande maioria dos homens se assemelha a escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais, contudo encontram certa justificação para pensar assim no lato de muitas pessoas altamente colocadas compartilharem os gostos de Sardanapalo. Um exame dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de maior refinamento e de índole mais ativa identificam a felicidade com a honra, pois a honra é, pode-se dizer, o objetivo da vida política. Todavia, isso parece ser demasiadamente superficial para ser o que buscamos, visto que a honra depende mais de quem a concede que de quem a recebe, ao passo que nos parece que o bem é algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser tirado.

Ademais, os homens parecem buscar a honra visando ao reconhecimento de seu valor; pelo menos, assim acontece entre os indivíduos de discernimento que procuram ser honrados, e entre aqueles que os conhecem e, ainda mais, com fundamento em sua virtude. Está claro então que, para eles, a virtude é mais excelente.

Poder-se-ia então presumir que é a virtude, e não a honra, a finalidade da vida política, mas também isso parece ser de certo modo incompleto. Com efeito, pode acontecer que seja virtuoso o que está dormindo, ou o que leva uma vida inteira de inatividade, sem jamais a pôr em prática; e um homem virtuoso também está sujeito aos maiores sofrimentos e infortúnios, e, afora quem queira sustentar a tese a qualquer preço, ninguém jamais considerará feliz um homem que vive nessas condições.

Mas quanto a esse assunto, já é o bastante, pois tratamos suficientemente dele em nossas discussões correntes. O terceiro tipo de vida é a vida contemplativa, que será examinada mais tarde.

Quanto à vida dedicada a ganhar dinheiro, é uma vida forçada, e a riqueza não é, obviamente, o bem que estamos procurando: trata-se de uma coisa útil, nada mais, e desejada no interesse de outra coisa. E desse ponto de vista, deveriam antes figurar os fins que mencionamos acima, visto que são amados por si mesmos. Mas é evidente que não são bens autênticos; no entanto, muitos argumentos foram desperdiçados para sustentá-los. Deixemos, então, este assunto de lado.

6

Talvez seja melhor considerar o bem universal e discutir mais profundamente o que se entende por isso, embora tal investigação se torne difícil pela amizade que nos une àqueles que introduziram as Idéias na filosofia. Contudo, talvez seja melhor, e até mesmo nosso dever, sacrificar o que mais de perto nos toca, no interesse da verdade, principalmente por sermos filósofos, porque, embora ambos nos sejam caros, a piedade exige darmos primazia à verdade.

Os defensores dessa doutrina não postularam Idéias 5 de classes de coisas entre as quais reconhecessem uma noção de anterioridade e posterioridade, e por essa razão não sustentaram a existência de uma Idéia 6 a abranger todos os números; mas o termo "bem" é usado tanto na categoria de substância, quanto na de qualidade e na de relação, e o que existe por si mesmo, ou seja, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este é como uma derivação e um acidente do ser); e, então, não poderia haver uma Idéia comum a ambos esses bens.

Além disso, como o termo "bem" tem tantas acepções quantas o termo "ser" (uma vez que é igualmente predicado na categoria de substância, como de Deus e da razão; na de qualidade, por exemplo, das diversas formas de virtudes; na de quantidade, por exemplo, daquilo que é moderado; na de relação, por exemplo, do útil; na de tempo, por exemplo, da oportunidade apropriada; na de espaço, por exemplo, do lugar conveniente, etc.), é evidente que o bem não pode ser algo único e universalmente presente em todos os casos, pois se fosse assim, ele não poderia ter sido predicado em todas as categorias, mas apenas em uma.

Além disso, uma vez que das coisas que correspondem a uma Idéia a ciência é uma só, teria de haver uma única ciência de todos os bens. Mas o fato é que as ciências são muitas, mesmo das coisas compreendidas em uma só categoria: por exemplo, a da oportunidade, pois esta, na guerra, é estudada pela estratégia, e na saúde pela medicina, e a moderação nos alimentos é estudada na medicina, e nos exercícios, pela ciência da educação física.

Mas se poderia perguntar o que afinal eles entendem por esse "em si" de cada coisa, visto que para o "homem em si" e para um homem particular a definição do homem é a mesma. Enquanto eles são "homem", não diferirão em coisa alguma. E sendo assim, tampouco diferirão o "bem em si" e os bens particulares enquanto forem "bem". Igualmente, o "bem em si" não será mais "bem" pelo fato de ser eterno, da mesma maneira

como aquilo que dura mais não é mais branco do que aquilo que perece no espaço de um dia.

Os pitagóricos parecem fazer uma concepção mais plausível acerca do bem quando põe o "um" na coluna dos bens; e esta opinião, parece, foi adotada por Espeusipo. Mas deixemos esses assuntos para serem discutidos em outra ocasião.

Poder-se-ia objetar ao que acabamos de dizer, o fato de que eles (os platônicos) não falam de todos os bens, e que os bens buscados e amados por si mesmos são chamados bons em referência a uma Idéia única, ao passo que os que de certo modo tendem a produzir ou a preservar outros bens, ou a afastar os seus opostos, são chamados bens em função dos primeiros e em um sentido diferente. É evidente, portanto, que se deve falar dos bens em dois sentidos: alguns devem ser bens em si mesmos, e os outros em função dos primeiros. Separemos, portanto, as coisas boas em si mesmas das coisas úteis, e vejamos se as primeiras são chamadas boas em referência a uma única Idéia. Que espécie de bens chamaríamos bens em si mesmos? Serão aqueles que buscamos mesmo quando isolados dos outros, como a inteligência, a visa aos certos prazeres e honras? Estes, mesmos que os possamos buscar tendo em vista outra coisa, certamente seriam colocados entre os bens em si mesmos.

Ou nada haverá de bom em si mesmo além da Idéia do bem? Nesse caso, a Idéia seria inútil. Mas se as coisas que indicamos são também coisas boas em si mesmas, o conceito do bem teria de ser idêntico em todas elas, assim como o da brancura é idêntico na neve e em uma tinta branca. Mas quanto à honra, à sabedoria e ao prazer, no que concerne à sua bondade, os conceitos são diversos e distintos. O bem, portanto, não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma Idéia única. Mas então o que entendemos pelo bem? Certamente não será como essas coisas que só por acaso têm o mesmo nome. Serão os bens, então, uma só coisa por derivarem de um único bem, ou por contribuírem todos para um bem único, ou eles serão uma só coisa apenas por analogia? Sem dúvida, do mesmo modo que a visão é boa para o corpo, a razão é boa para a alma, e igualmente em outros casos. Mas talvez seja preferível, por enquanto, deixarmos de lado [30] esses assuntos, uma vez que um exame mais detalhado destes compete mais propriamente a um outro ramo da filosofia .

O mesmo acontece no que se refere à Idéia do bem: ainda que exista algum bem único que seja universalmente predicável dos bens ou capaz de existir separada e independentemente, esse bem não poderia, é evidente, ser realizado ou alcançado pelo homem; e o que buscamos aqui é algo de atingível.

No entanto, talvez alguém possa pensar que seja vantajoso ter conhecimento desse bem, tendo em vista os bens que são atingíveis e realizáveis; e, efetivamente, usando-o como uma espécie de padrão, conheceremos melhor os bens que verdadeiramente são bons para nós, e, desse modo, poderemos atingi-los. Contudo, esse argumento, embora tenha alguma plausibilidade, parece colidir com o procedimento adotado nas ciências, uma vez que todas elas, embora visem a algum bem e procurem suprir a sua falta, deixam de lado o conhecimento da Idéia do bem. Ademais, não é provável que todos os praticantes das diversas artes ignorem e nem ao menos desejem obter um auxílio tão valioso. E, por outro lado, é difícil perceber qual a vantagem que esse conhecimento do "bem em si" pode trazer a um tecelão ou a um carpinteiro no que diz respeito à sua arte, ou que o homem que tenha considerado a Idéia em si venha a ser, por essa razão, um médico ou um general melhor. De fato, o médico nem sequer parece estudar a saúde em si, sim a saúde do homem ou, antes, talvez seja mais exato dizer a saúde de um indivíduo particular, visto que são indivíduos que ele trata. Mas já falamos o bastante acerca disso.

7

Voltemos novamente ao bem que estamos procurando e indaguemos o que é ele. Ele se mostra diferente nas diversas ações e artes: é diferente na medicina, na estratégia, e assim em todas as demais artes. O que é, então, o bem de cada uma delas? Será aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas? Na medicina, ele é a saúde; na estratégia, a vitória; na arquitetura, uma casa; e assim sucessivamente em qualquer outra esfera de atividade, ele é a finalidade em todas as ações e propósitos, pois é por sua causa que os homens realizam tudo o mais. Se, pois, existe uma finalidade visada em tudo que fazemos, tal finalidade será o bem atingível pela ação, e se há mais de uma, serão os bens atingíveis por meio dela.

Vemos que o argumento, tomando um caminho diferente, chegou ao mesmo ponto. Mas devemos tentar mostrar isso com mais clareza ainda. Já que evidentemente há mais de um fim, e escolhemos alguns deles (como, por exemplo, a riqueza, as flautas e os instrumentos em geral) em função de alguma outra coisa, segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o bem supremo é claramente algo absoluto. Portanto, se há somente um fim absoluto, será esse o que estamos procurando; e se há mais de um, o mais absoluto de todos será o que estamos buscando.

Chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado por causa de outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa chamamos mais absoluto

do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma outra. Por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, parece que a felicidade, acima de qualquer outra coisa, é considerada como um bem. Ela é buscada sempre por si mesma e nunca no interesse de uma outra coisa; enquanto a honra, o prazer, a razão, e todas as demais virtudes, ainda que as escolhamos por si mesmas (visto que as escolheríamos mesmo que nada delas resultasse), fazemos isso no interesse da felicidade, pensando que por meio dela seremos felizes. Mas a felicidade ninguém a escolhe tendo em vista alguma outra virtude, nem, de uma forma geral, qualquer coisa além dela própria. À mesma conclusão o raciocínio parece levar, considerado sob o ângulo da auto-suficiência, visto que o bem absoluto é considerado auto-suficiente. Por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os seus amigos e concidadãos, já que o homem é um animal político. Mas é necessário estabelecer nessa enumeração um limite, pois se a estendermos aos antepassados, aos descendentes e aos amigos dos amigos, teremos uma série infinita.

Deixemos esta questão, porém, para ser examinada em um outro momento. Definimos a auto-suficiência como aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável por não ser carente de nada. E é desse modo que entendemos a felicidade; além disso, a consideramos a mais desejável de todas as coisas, e não como um bem entre outros, pois, em caso contrário, é evidente que ela se tornaria mais desejável mediante a adição até do menor bem que fosse, uma vez que desta adição resultaria um bem maior, e quando se trata de bens, é sempre mais desejável o maior. Assim, a felicidade é algo absoluto e auto-suficiente, e a finalidade da ação.

Mas dizer que a felicidade é o bem supremo talvez pareça uma trivialidade, ficando ainda por explicar mais claramente o que ela seja. E para tanto, parece-nos que a tarefa seria mais fácil se pudéssemos determinar primeiro qual é a função do homem. Pois, da mesma maneira como para um flautista, um escultor ou um outro artista, e em geral para tudo que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e a perfeição residem na função, com o homem, se ele tem uma função, seria aplicável o mesmo critério.

Pois se dará, então, o caso de que o carpinteiro e o curtido de couro tenham certas funções e atividades, e o homem enquanto tal não tenha nenhuma quem, lhe seja própria? Terá ele nascido sem função? Ou deveríamos supor que, assim como o olho, a mão, o pé em geral cada parte do corpo têm uma função própria, o homem, do mesmo modo, tem uma função independente de todas essas? Qual será ela, então?

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas estamos, agora, buscando saber o que é peculiar ao homem. Excluamos, pois, as atividades de nutrição e crescimento. A seguir, há a atividade de percepção, mas dessa também parecem participar o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, portanto, a atividade do elemento racional do homem; desta, uma parte tem esse princípio racional no sentido de ser obediente a ele, e a outra, no sentido de possuí-lo e de pensar. E, como a "atividade do elemento racional" também tem duas acepções, devemos deixar claro que nos referimos aqui à acepção de exercício ativo desse elemento, pois esta parece ser a mais própria do termo.

Se, então, a função do homem é uma atividade da alma que implica um princípio racional, e se dizemos que "um homem" e "um bom homem", por exemplo, têm uma função que é a mesma em espécie (como, por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim sucessivamente, em todos os casos, sendo acrescentada ao nome da função a excelência com respeito à bondade, uma vez que a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é tocá-la bem); se de fato é assim (e afirmarmos que função própria do homem é uma certa espécie de vida, e esta é constituída por uma atividade ou por ações da alma que implicam um princípio racional, e que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem executada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria); se de fato é assim, repetimos, o bem do homem vem a ser a atividade da alma em consonância com a virtude e, se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais completa entre elas.

Mas é preciso acrescentar "em uma vida inteira", pois uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma num só dia, ou um curto espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso.

E o que dissemos é suficiente como um esboço, a respeito do que consideramos o bem, pois presumivelmente devemos primeiro apresentá-lo em linhas gerais, para depois tratá-lo com detalhes. Contudo, parece que qualquer pessoa é capaz de completar o que inicialmente foi bem delineado, e que o tempo é um bom descobridor e colaborador nesse tipo de trabalho, e o progresso das artes deve-se a esse fato, visto que qualquer um pode acrescentar o que está faltando. Devemos igualmente recordar o que foi dito antes "e não ficar insistindo em encontrar a precisão em tudo, mas, em cada classe de coisas, devemos buscar apenas a precisão que o assunto comporta, e até o ponto que for apropriado à investigação. De fato, um carpinteiro e um geômetra investigam de diferentes maneiras o ângulo reto. O primeiro o faz à medida que o ângulo reto é útil ao seu trabalho, ao passo que o segundo investiga o que e como o ângulo reto é, pois o geômetra é como

que um contemplador da verdade. A nos cumpre proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que a nossa tarefa principal não fique subordinada a questões de somenos. E tampouco devemos indagar qual é a causa de tudo, indiscriminadamente. Em alguns casos basta que o fato esteja bem estabelecido, como no casos dos primeiros princípios: o fato é o ponto de partida, ou primeiro princípio. Com respeito aos primeiros princípios, alguns descobrimos pela indução, outros pela percepção, outros pelo hábito, e outros de diferentes maneiras; entretanto devemos tentar investiga-los e conformidade com sua natureza e esforçar-nos para expressa com precisão, pois eles têm grande influência na seqüência da investigação. Com efeito, diz-se que o começo é mais que metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele.

Devemos conduzir a nossa investigação sobre o bem, n entanto, não só à luz da nossa conclusão e das nossas premissas mas também do que se costuma dizer, em geral, a seu respeito; pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos não tardam a colidir.

Os bens têm sido divididos em três classes ; alguns foram descritos como exteriores, e outros como relativos à alma ou ao O corpo. Consideramos os bens que se relacionam com a alma como bens no mais próprio e verdadeiro sentido do termo, e como tais classificamos as ações e atividades psíquicas. Nosso parecer deve ser correto, pelo menos segundo essa antiga opinião, com a qual concordam muitos filósofos. Também é correto pelo fato de identificarmos o fim com certas ações e atividades, pois desse modo ele se inclui entre os bens da alma, e não entre os bens exteriores. outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem, visto que definimos a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação. Além disso, todas as características que se costuma buscar na felicidade também parecem incluir-se na nossa definição. Com efeito, algumas pessoas identificam a felicidade com a virtude, outras com a sabedoria prática, outras com uma espécie de sabedoria filosófica, e outras, ainda, a identificam com tudo isso, ou uma delas, acompanhadas do prazer, ou sem que lhe falte o prazer, e finalmente outras incluem a prosperidade exterior. Algumas destas opiniões têm tido muitos e antigos defensores, ao passo que outras foram sustentadas por umas poucas mas eminentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente enganada; é mais plausível que tenham razão pelo menos em algum aspecto, ou mesmo na maior parte deles.

Também nossa concepção se harmoniza com a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois a felicidade é a atividade conforme à virtude. Mas há uma diferença - e não pequena - em concebermos o ,sumo bem como posse ou exercício, ou, de outro lado, como estado de animo ou atividade, pois pode existir o estado de ânimo sem produzir qualquer bom resultado, como no caso de um homem que dorme ou que permanece inativo por algum motivo; umas não pode acontecer assim com a atividade virtuosa; essa deve necessariamente agir, e agir bem. E do mesmo modo como nos Jogos olímpicos não são os homens mais belos e os mais fortes que conquistam a coroa, mas os que competem (pois é no meio destes que surgirão os vencedores), assim também as coisas nobres e boas da vida só são conquistadas pelos que agem retamente. A vida de atividade conforme à virtude é aprazível por si mesma, pois o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama; e não apenas cavalo dá prazer ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, como também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. Mas na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, ao passo que os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que são aprazíveis por natureza; esse é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. A vida deles, portanto, não necessita do prazer como uma espécie de encanto acessório, mas contém o prazer em si mesma. E além disso, o homem que não se compraz com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o homem que não sente prazer em agir, justamente, nem liberal o que não sente prazer nas ações liberais ; e do mesmo modo em todos os outros casos de virtude. Desse modo, as ações virtuosas devem ser necessariamente aprazíveis em si mesmas. Mas elas são, também, boas e nobres, e têm no mais alto grau cada um desses atributos, se o homem bom sabe julgar bem acerca de tais atributos; e, como dissemos, ele julga. A felicidade é, portanto, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não devem estar separa dos como na inscrição existente em belos: "Das coisas, a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde; porém a mais doce é ter o que amamos". Todos esses atributos estão presentes nas mais excelentes atividades, e entre essas - a melhor , nós a identificamos com a felicidade. Porém, como dissemos, a felicidade necessita igualmente dos bens exteriores, pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, praticar ações nobres sem os devidos meios. Em muitas ações usamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político;; e há coisas cuja ausência empana a felicidade - como a estirpe, a boa descendência, a beleza. De fato, o homem de muito má aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e tê-las-ia ainda menos se seus filhos ou amigos fossem extremamente maus, ou se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos. Como dissemos, pois, o homem feliz parece

necessitar também desse tipo de prosperidade, e é por isso que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude. É por esse motivo que se pergunta se a felicidade deve ser adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por alguma outra espécie de exercício, ou se ela nos é dada por alguma providência divina, ou ainda pelo acaso. Se alguma dádiva os homens recebem dos deuses, é razoável supor que a felicidade seja uma graça divina, certamente o mais divino de todos os bens humanos, visto ser o melhor. Esta questão talvez caiba a melhor estudo. Contudo, mesmo que a felicidade não seja uma graça concedida pelos deuses, mas nos venha como um resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizagem ou exercício, ela parece incluir-se entre as coisas mais divinas, pois aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude parece ser o que de melhor existe no mundo, algo de divino e abençoado. Desse ponto de vista, a felicidade também deve ser partilhada por grande número de pessoas, pois quem quer que não esteja mutilado em sua capacidade para a virtude pode conquistá-la por meio de um certo tipo de estudo e esforço. Mas se é preferível ser feliz dessa forma a tê-lo por acaso, é razoável supor que seja assim que se atinge a felicidade, já que tudo aquilo que ocorre por natureza é tão bom quanto poderia ser, e do mesmo modo acontece com o que depende da arte ou de qualquer causa racional, sobretudo se depende da melhor de todas as causas. Confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um completo contra-senso. A resposta à questão que estamos levantando fica evidente pela nossa definição de felicidade, pois dissemos que ela é uma certa atividade da alma conforme à virtude. Dos outros bens, alguns devem necessariamente estar presentes como condições prévias da felicidade, e outros são naturalmente coadjuvantes e úteis como instrumentos. E vê-se que esta conclusão está em conformidade com o que dizíamos no início, isto é, que a finalidade da vida política é o melhor dos fins, e que o principal empenho dessa ciência é fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações. É natural, pois, que não chamemos feliz nem o boi, nem o cavalo, nem qualquer outro animal, uma vez que nenhum deles pode participar de tais atividades. Pela mesma razão, as crianças tampouco são felizes, pois não são ainda capazes de praticar aquelas atividades, por causa da pouca idade; e quando se diz que as crianças são felizes, trata-se apenas de um bom augúrio pelas esperanças que nelas depositamos. Porque, como dissemos, para a felicidade é preciso não apenas virtude completa, mas também uma vida completa, visto que muitas mudanças e vicissitudes de toda sorte ocorrem no decorrer da vida, e o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a ninguém ocorreria dizer que é feliz aquele que experimentou tais vicissitudes e terminou tão miseravelmente. Mas então ninguém deve ser considerado feliz enquanto estiver vivo, e será preciso "ver o fim", como disse Sólon. Ainda que devamos acolher essa doutrina, dar-se-á o caso de que um homem verdadeiramente seja feliz depois de morto? Mas não seria, completamente absurda essa idéia, sobretudo para nós que definimos a felicidade como uma espécie e atividade? Porém, se não supomos que os mortos são felizes, e não era isso o que Sólon quis dizer, senão que apenas quando um homem está morto pode com segurança ser chamado de feliz, porque finalmente não mais o podem atingir males nem infortúnios, também essa hipótese fornece matéria para discussão. Com efeito, acredita-se que existam males e bens para um morto do mesmo modo que existem para os vivos, mas que não têm consciência deles: por exemplo, as honras e desonras, as boas e más fortunas dos filhos e dos descendentes em geral. Porém aqui também surge um problema, pois embora um homem tenha vivido feliz até avançada idade e tenha tido uma morte digna de sua vida, muitos reveses podem acontecer aos seus descendentes. Alguns destes serão bons e terão a vida que merecem, enquanto com outros ocorrerá o contrário. Ademais, obviamente os graus de parentesco entre eles e os seus antepassados podem variar indefinidamente em virtude do tempo, e o distanciamento entre eles iria crescendo da mesma forma. Seria estranho, então, que os mortos tivessem de ser afetados por essas vicissitudes e fossem ora felizes, ora desgraçados; todavia, também seria estranho se a sorte dos descendentes jamais afetasse de alguma maneira e durante algum tempo a felicidade de seus ancestrais. Voltemos à nossa primeira dificuldade, pois talvez seu exame mais atento nos dê a solução do presente problema. Se é preciso ver o fim para só então declarar um homem feliz, mas não porque ele agora passaria a ser feliz, e sim porque o foi antes, temos aí uma situação paradoxal: quando ele é feliz, os atributos que lhe pertencem não podem ser verdadeiramente predicados dele, em virtude das mudanças a que está sujeito, porque a felicidade para nós é algo de permanente e não facilmente sujeito a mudanças, enquanto cada indivíduo pode sofrer muitas voltas da roda da fortuna. É evidente que, se fôssemos seguir o passo de suas vicissitudes, deveríamos chamar o mesmo homem ora de feliz, ora de infeliz, fazendo dele uma espécie de camaleão. Ou será completamente errado acompanharmos as vicissitudes da fortuna de um homem? O sucesso ou o fracasso na vida não depende dos favores da fortuna, mas, como dissemos, a vida humana também deve contar com eles; porém o que constitui a felicidade são as atividades virtuosas, e as atividades viciosas nos conduzem à situação oposta. A questão que acabamos de discutir corrobora nossa definição, pois nenhuma função humana é dotada de tanta permanência como as atividades virtuosas, que são consideradas

até mais duradouras que o próprio conhecimento das ciências. E as mais elevadas entre essas atividades são as mais duradouras, porque os homens felizes de bom grado e com muita constância lhes dedicam os dias de sua vida; e esta parece ser a razão de não as esquecermos. O atributo em apreço, portanto, pertencerá ao homem feliz, que 1. será por toda a vida, pois estará sempre, ou quase sempre, empenhado na ação ou na contemplação do que é conforme à virtude, e suportará as vicissitudes da vida com a maior nobreza e decoro, se é "verdadeiramente bom" e "irrepreensivelmente tetragonal. Muitas coisas acontecem por acaso, e diferem quanto à importância; embora os pequenos incidentes felizes ou infelizes não pesem muito na balança, uma grande e freqüente quantidade de sucessos tornará nossa vida mais feliz, não apenas porque isso, por sua própria natureza, faz aumentar a beleza da vida, mas também porque pode ser usado de maneira nobre e boa; ao contrário, muitos e constantes revezes poderão aniquilar e mutilar a felicidade, pois além de serem acompanhado de dor, impedem muitas atividades. No entanto, mesmo na adversidade a nobreza de um homem se deixa mostrar, quando aceita com resignação muitos grandes infortúnios, não por ser insensível à dor, mas por nobreza grandeza de alma. Se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, pois ele jamais praticará atos odiosos ou ignóbeis. Pensamos que o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade todas as contingências da vida e sempre tira o maior proveito das circunstâncias, como um general que faz o melhor uso possível do exército sob o seu comando, ou um bom sapateiro que faz os melhores calçados com o couro que lhe dão; e o mesmo acontece com todos os outros artífices. Desse modo, o homem feliz jamais poderá vir a se tornar desgraçado, embora não alcance a beatitude se tiver uma sorte igual à de Príamo. E tampouco sua sorte será inconstante ou muito desigual, pois não se deixará desviar facilmente da sua felicidade por quaisquer desventuras triviais, mas somente por muitas e grandes; nem, se sofreu muitas e grandes desgraças, recuperará em curto espaço de tempo a sua felicidade. Se a recuperar, será depois de um longo tempo, durante o qual tiver alcançado muitos e belos sucessos. Por que, então, não diremos que é feliz aquele que age conforme à virtude perfeita e está suficientemente provido de bens exteriores, não durante um período de tempo qualquer, mas por toda a vida? Ou deveríamos acrescentar: "E que está destinado a viver assim e a morrer de modo compatível com a vida que levou"? Com efeito, o futuro nos é impenetrável, enquanto a felicidade concebemos como um fim em si mesmo. Sendo assim, devemos qualificar de felizes aqueles dentre os seres humanos vivos em que as condições que mencionamos se realizem ou estejam destinadas a realizar-se - mas tudo isso obedecendo as limitações da natureza humana. E sobre tais questões, estas considerações são suficientes. A opinião de que as vicissitudes dos descendentes e dos amigos de um homem não afete de nenhuma maneira a sua felicidade parece ser uma doutrina contrária a esses conceitos de amizade e às noções comumente aceitas. Entretanto como só o numerosos e diversos os acontecimentos que ocorrem, e alguns nos afetam mais, outros menos, seria uma tarefa longa, e mesmo infinita, discuti-los detalhadamente. Devemos então nos contentar com uma consideração geral sobre o assunto. Alguns de nossos infortúnios têm um peso e uma influência consideráveis em nossa vida, ao passo que outros têm uma importância relativamente pequena, e a mesma coisa acontece com a ligação aos infortúnios de nossos amigos tomados em conjunto. E é bem diferente a circunstância de estarem vivas ou mortas as pessoas, quais sobrevivem os diversos tipos de sofrimentos; na verdade, muito mais até do que, nas tragédias, a circunstância de que os atos terríveis e criminosos serem conhecidos previamente, em vez de ativamente cometidos na cena. Essa diferença também deve ser levada em conta, ou antes, talvez a própria dúvida acerca de participarem os mortos em qualquer bem ou mal. Pois, conforme o que acabamos de considerar, mesmo que qualquer bem ou mal chegue até eles, o efeito deve ser muito fraco e insignificante, já em si mesmo, seja em relação a eles; e se for diferente, serão, em grau e espécie insuficientes para tornar feliz quem não o é, nem girar a felicidade dos felizes. Assim, parece que a boa ou má fortuna dos amigos têm de certo modo alguma influência sobre os mortos, porém são efeitos de tal espécie e grau que não chegam a tornar desgraçados as pessoas felizes nem a produzir qualquer outra alteração desse tipo. Resolvidas essas questões, vejamos agora se a felicidade está entre as coisas que são louvadas ou que são estimadas, pois é evidente que não podemos colocá-la entre as potencialidades. Tudo que é louvado parece merecer louvores por ter uma certa dualidade, e estar relacionado de um certo modo com alguma outra coisa. De fato, louvamos o justo ou o corajoso, e, de uma forma geral, tanto o homem bom como a própria virtude, por causa das ações dessas pessoas e dos resultados respectivos; e também louvamos o homem forte, o bom corredor, e assim por diante, por possuírem determinadas qualidades e se relacionarem de certo modo com algo bom ou importante. Isso fica, bem claro pelo fato de serem louvados os deuses, pois parece absurdo; que os deuses sejam avaliados pelos nossos padrões, no entanto assim o fazemos, porque o louvor pressupõe uma referência, como dissemos, a alguma outra coisa. Porém, se o louvor se aplica a coisas do gênero das que descrevemos, evidentemente o que se aplica às melhores coisas não: louvor, mas algo melhor e maior, pois o que fazemos em relações deuses e aos mais

divinos entre os homens, é chamá-los felizes e bem-aventurados. O mesmo sucede com as coisas: ninguém louva a felicidade como louva a justiça, e, antes, diz ser a primeira bem-aventurada e algo mais divino e melhor. Parece também que Eudoxo estava certo em seu método sustentar a supremacia do prazer: pensava que o fato de não ser louvado o prazer, apesar de ser um bem, é uma indicação de que ele é melhor do que as coisas que louvamos, como acontece com os deuses e o bem, pois é em relação a eles que todas as outras coisas são avaliadas. De fato, o louvor convém à virtude, pois é graças a ela que os homens tendem a praticar ações nobres, ao passo que os encômios exaltam tanto os atos do corpo, quanto os da alma. No entanto talvez um exame mais detalhado destes assuntos seja mais próprio dos que fizeram um estudo dos encômios, para nós, em vista do que se disse acima, fica claro que a felicidade é algo louvável e perfeito. Também parece ser assim porque ela é um primeiro princípio, pois fazemos todas as coisas tendo-a em vista, e a primeiro princípio e causa dos bens é, conforme afirmamos, algo louvável e divino. Uma vez que a felicidade é, então, uma atividade da alma conforme à virtude perfeita, é necessário considerar a natureza da virtude, pois isso talvez possa nos ajudar a compreender melhor a natureza da felicidade. E também parece que o homem verdadeiramente político é aquele que estudou a virtude acima de todas as coisas, visto que ele deseja tornar os cidadãos homens bons e obedientes às leis. Um exemplo disso vemos nos legisladores de Creta e de Esparta, e em outros dessa espécie que tenham existido. Mas se esta investigação pertence à ciência política, é claro que ela estará de acordo com o nosso plano inicial. Sem dúvida alguma, a virtude que devemos examinar é a virtude humana, pois o bem e a felicidade que estamos buscando são o bem e a felicidade humanos. Entendemos por virtude humana não a do corpo, mas a da alma; e também dizemos que a felicidade é uma atividade de alma. E se é assim, obviamente o político deve ter algum conhecimento do que diz respeito à alma, assim como deve conhecer o corpo todo aquele que se propõe a estudar e curar os olhos, e com maior razão ainda porque a política é mais louvada e melhor que a medicina. Mesmo entre os médicos, os melhores esforçam-se mais para adquirir o conhecimento do corpo todo. O político, então, deve estudar a alma tendo em vista os objetivos que mencionamos, e apenas o quanto baste para o entendimento das questões que estamos discutindo. Uma precisão maior exigiria, talvez, um esforço maior do que necessitamos para os nossos objetivos. Sobre esse assunto, já existem considerações adequadas o bastante nos nossos escritos para o público, e a elas devemos recorrer agora. Por exemplo: que a alma é constituída de uma parte racional e de outra privada de razão. Se estas partes são distintas como as partes do corpo ou de qualquer coisa divisível, ou se são distintas por definição, mas inseparáveis por natureza, como os lados côncavo e o convexo na circunferência de um círculo, não tem importância alguma na questão presente. Uma subdivisão do elemento irracional da alma parece ser comum a todos os seres vivos e de natureza vegetativa. Refiro-me à parte que é a causa da nutrição e do crescimento, pois, de fato, é essa espécie de faculdade da alma que devemos atribuir a todos os recém-nascidos e até aos embriões, e que também está presente nos seres plenamente desenvolvidos; com efeito, isto é final e razoável do que atribuir uma faculdade diferente a esses últimos. A excelência desta faculdade parece ser comum a todas as espécies dos seres vivos, e não apenas à espécie humana, pois ela parece funcionar principalmente durante o sono, ao passo que a maldade e a malícia são menos manifestas durante o sono. Por causa disso se diz que os homens felizes não diferem em nada dos infelizes durante metade de sua vida; o que é muito natural, pois o sono é uma inatividade da alma quanto àquilo que nos leva a chamá-la de boa ou má. A menos que uma pequena parte do movimento dos sentidos possam atingir de algum modo a alma, tornando os sonhos do homem bom melhores que os das pessoas em geral. Mas basta o que foi dito acerca desse assunto; deixemos de lado a faculdade nutritiva, já que, por natureza, ela não faz parte da excelência humana. Parece haver também na alma um outro elemento irracional que, porém, em certo sentido, participa da razão. De fato, louvamos o princípio racional do homem continente tanto quanto o do homem destituído de continência, assim como a parte da alma de ambos que tem tal princípio, pois ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas neles igualmente se encontra um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este, e lhe oferecendo resistência. Com efeito, exatamente como os membros paralisados se voltam para a esquerda quando pretendíamos movê-los para a direita, a mesma coisa sucede na alma: os impulsos dos incontinentes atuam em direções contrárias. Mas ao passo que, no corpo, vemos aquilo que se desvia da direção certa, no caso da alma não o podemos ver. De qualquer modo, não devemos duvidar que na alma exista um elemento contrário ao princípio racional, que lhe resiste e se lhe opõe. Em que sentido esse elemento se distingue do outro, é uma questão que não faz diferença para nós. Seja como for, no homem continente esse elemento irracional obedece ao princípio racional; e é de presumir que nas pessoas temperantes e valorosas seja ainda mais obediente, pois em tais pessoas ele fala, em todos os casos, com a mesma voz que o princípio racional. Por consequência, o elemento irracional também parece ser duplo. Embora o elemento vegetativo não tenha nenhuma participação do princípio racional, o elemento apetitivo e, de modo geral, o elemento desiderativo,

participa dele em certo sentido, enquanto o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em "atender às razões" do pai e dos amigos, e de outro lado, "ponderar a razão" de uma propriedade matemática. Que, de certa forma, o elemento irracional pode ser persuadido pela razão, está a indicar o fato de aconselharmos alguém, e de exortarmos e censurarmos de um modo geral. E se também se deve afirmar que esse elemento participa de um princípio racional, aquilo que é dotado de tal princípio (como também o que não é) será de dupla natureza: uma, das partes participa do princípio racional no sentido próprio de si e em si, ao passo que a outra parte terá a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai. A virtude também se divide em espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; por exemplo, a sabedoria filosófica, a compreensão e a sabedoria prática são algumas das virtudes intelectuais; e a liberalidade e a temperança são algumas das virtudes morais. De fato, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui discernimento, mas que é calmo, amável ou temperante; porém, louvamos um homem sábio referindo-nos à sua disposição de espírito, e às disposições de espírito louváveis chamamos virtudes. Como vimos, há duas espécies de virtude, a intelectual e a moral. A primeira deve, em grande parte, sua geração e crescimento ao ensino, e por isso requer experiência e tempo; ao passo que a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, de onde o seu nome se derivou, por uma pequena modificação dessa palavra. É evidente, pois, que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza, visto que nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito. Por exemplo, a pedra que por natureza se move para baixo não pode adquirir o hábito de ir para cima, ainda que tentássemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes para cima, nem tampouco poderíamos fazer com que o fogo adquirisse o hábito de mover-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira pode ser habituada a comportar-se de forma diferente. Não é, portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza que as virtudes se geram em nós; antes devemos dizer que a natureza nos dá a capacidade de recebê-las, e tal capacidade se aperfeiçoa com o hábito. Ademais, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro recebemos a potência e só depois exteriorizamos a atividade. Isso fica bem claro no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir repetidamente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós as tínhamos antes de começar a usá-las, e não foi por usá-las que passamos a tê-las. No entanto, com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, tal como acontece com as artes. Efetivamente, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo, e tocadores de lira tocando esse instrumento; e do mesmo modo, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e igual,»ente com a coragem, etc. O que estamos dizendo é confirmado pelo que acontece nas cidades-Estados: os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes incutem. Esse é o propósito de todos os legisladores, e quem não consegue alcançar tal meta, falha no desempenho de sua missão, e é exatamente neste ponto que reside a diferença entre a boa e a má constituição. Além disso, toda virtude é gerada e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, do mesmo modo como acontece com toda arte: tocando a lira é que se formam os bons e os maus músicos. Isso se aplica igualmente aos arquitetos e a todos os demais; construindo bem, tornam-se bons arquitetos; construindo mal, maus. Com efeito, se assim não fosse não haveria necessidade de mestres, e todos os homens teriam nascido bons ou maus em suas profissões. E do mesmo modo sucede com as virtudes: pelos atos que praticamos em nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos; pelo que fazemos em situações perigosas e pelo hábito de sentir medo ou de sentir confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. O mesmo vale para os desejos e a ira: alguns homens se tornam temperantes e amáveis, outros intemperantes e irascíveis, portando-se de um ou outro modo nas mesmas circunstâncias. Em uma palavra: nossas disposições morais nascem de atividades semelhantes a elas. É por esta razão que devemos atentar para a qualidade dos atos que praticamos, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades. E não será desprezível a diferença se, desde a nossa infância, nos habituarmos desta ou daquela maneira. Ao contrário, terá imensa importância, ou seja, será decisiva. Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras (porque não estamos investigando apenas para saber o que é a virtude, mas para nos tornarmos bons, pois do contrário, o nosso estudo seria inútil), devemos agora examinar a natureza dos atos, ou seja, como devemos praticá-los. Com efeito os atos determinam a natureza das disposições morais que daí decorrem, conforme dissemos. Que devemos agir de acordo com a regra justa, é um princípio, comumente aceito, que nós adotaremos. Mais tarde discutiremos o assunto, examinando o que seja essa regra justa e como se relaciona com as outras virtudes. Mas em uma coisa devemos estar previamente de acordo, a saber, que o tratamento da teoria sobre a conduta se fará em linhas gerais e não de maneira precisa, conforme fizemos ver desde o princípio desta investigação: as explicações que estamos procurando devem estar de acordo com os respectivos assuntos; as questões que dizem respeito à conduta e ao que nos convém não têm fixidez nenhuma, do mesmo modo que nada tem de fixo as que dizem

respeito à saúde. E se é assim com a explicação em geral, o exame dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, visto que não há arte ou preceito que abranja a todos eles, senão que as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais adequado à ocasião, tal qual acontece na arte da navegação ou na da medicina. No entanto, embora o nosso assunto seja desta natureza imprecisa, devemos fazer o possível para facilitar sua compreensão. Começemos por considerar, pois, que está na natureza das virtudes o serem destruídas pela deficiência e pelo excesso, tal como se observa no vigor e na saúde (porque para explicar as coisas invisíveis, devemos recorrer à evidência das coisas sensíveis); tanto a prática excessiva de exercício quanto a deficiente destroem o vigor; e, da mesma maneira destroem a saúde o alimento ou a bebida que ultrapassem certos limites, tanto para mais como para menos, enquanto seu uso nas devidas proporções, produzem, aumentam e preservam a saúde e o vigor. E o mesmo acontece com a temperança, a coragem e as outras virtudes. O homem que tem medo de tudo e de tudo foge, não enfrentando nada, torna-se um covarde; e de outro lado, o homem que não teme absolutamente nada e enfrenta todos os perigos, torna-se temerário. De modo análogo, homem que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, ao passo que o homem que evita todos os prazeres, como fazem os rústicos, torna-se de certo modo insensível. A temperança e a coragem, portanto, são destruídas pelo acesso e pela deficiência, e preservadas pela mediania. Mas não, o as causas e fontes de sua geração e crescimento são as mesmas que as de seu pericamento, como também a esfera de sua atualização é a mesma. E da mesma forma isso se aplica às coisas mais evidentes aos sentidos, como o vigor, por exemplo: ele é resultado da ingestão de grande quantidade de alimento e da prática intensa de exercício, e quem mais está em condições de fazer isso é o homem forte. Assim também acontece com as virtudes: tornamo-nos temperantes abstando-nos dos prazeres, e é quando nos tornarmos intemperantes que somos mais capazes de abstermo-nos deles; e igualmente ocorre com a coragem, pois é habituando-nos a desprezar e enfrentar coisas temíveis que nos tornamos corajosos, e quando nos tornamos corajosos que somos mais capazes de fazer frente a elas. O prazer ou a dor que sobrevêm aos atos devem ser tomados como sinais indicativos de nossas disposições morais. Com efeito, o homem que se abstém dos prazeres do corpo e se alegra com a própria abstenção é temperante; em contraste, o homem que se aborrece com isso é intemperante; e quem enfrenta coisas temíveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é corajoso, ao passo que o homem que sofre quando enfrenta coisas temíveis é covarde. Com efeito, a excelência moral relaciona-se com prazer e sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobres. Por isso, como diz Platão', deveríamos ser educados desde a infância de maneira a nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas certas; assim deve ser a educação correta. Além disso, se as virtudes relacionam-se com ações e paixões, e cada ação e cada paixão é acompanhada de prazer ou de sofrimento, pelo mesmo motivo a virtude se relacionará com prazeres e sofrimentos. Também isso fica claro pelo fato de o castigo ser infligido por meio de sofrimentos, visto que o castigo é um tipo de tratamento médico, e é da natureza de tal tratamento atuar pelos contrários. Além disso, como dissemos há pouco, todo estado da alma tem uma natureza suscetível às coisas que tendem a torná-la melhor ou pior, relacionada com o prazer e o sofrimento, e tende a ser influenciada por estes últimos; mas é em razão dos prazeres e sofrimentos que os homens se tornam maus, buscando-os ou deles se desvencilhando - isto é, buscando prazeres e sofrimentos que não devem, quando não devem, ou como não devem, ou por erro em qualquer outro modo semelhante. É por esse motivo que muitos chegam a definir as virtudes como certos estados de impassividade e repouso, todavia não com acerto, pois eles se exprimem de maneira absoluta, sem dizer "como se deve", "como não se deve", "quando se deve ou não se deve", e as outras condições que podem ser acrescentadas. Admitimos, então, que essa espécie de excelência tende a fazer o que é melhor com relação aos prazeres e aos sofrimentos, e que a deficiência moral faz o contrário. Os fatos a seguir também nos podem mostrar que a virtude e o vício se relacionam com as mesmas coisas. Existem três objetos de escolha e três de rejeição: o nobre, o vantajoso, o agradável; e seus contrários, o vil, o prejudicial e o doloroso. Em relação a todos eles o homem bom tende a agir certo e o homem mau a agir errado, sobretudo no que diz respeito ao prazer; pois esta é a tendência comum aos animais, e que também acompanha todos os nossos atos que implicam escolha, pois até o nobre e o vantajoso nos parecem agradáveis. Junte-se a isso que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a infância, e por essa razão é difícil conter essas paixões, arraigada como estão na nossa vida. E medimos nossas ações, alguns de nós mais, outros menos, pelo critério do prazer e do sofrimento. Por isso, toda a nossa investigação girará em torno deles, uma vez que, pelo fato de serem legítimos ou ilegítimos, o prazer e o sofrimento que sentimos têm uma influência nada pequena em nossas ações. Além disso, é mais difícil lutar contra o prazer do que contra o sofrimento, para usar uma frase de Heráclito, mas tanto a virtude como a arte se preocupam com o mais difícil, pois as coisas boas se tornam até melhores quando difíceis. Esse também é o motivo pelo qual tanto a virtude quanto a ciência política sempre giram em torno de prazeres e

sofrimentos, pois o homem que os usa bem é bom, e o que os usa mal é mau. Consideramos, então, como assentado, que a virtude está relacionada com prazeres e sofrimentos; que, pelos mesmos atos dos quais ela se origina, tanto é acrescida, como, se tais atos são praticados de maneira diferente, destruída; e também que os atos de onde surgiu a virtude são os mesmos em que ela se atualiza. Alguém poderia perguntar o que queremos significar quando dizemos que devemos tornar-nos justos praticando atos justos, e temperantes praticando atos temperantes; com efeito, se os homens praticam atos justos e temperantes, é que já têm essas virtudes, do mesmo modo que, se fazem coisas em conformidade com as leis da gramática e da música, é que já são gramáticos e músicos. Ou será que isso não é verdadeiro nem sequer nas artes? Pode-se fazer uma coisa que esteja em conformidade com as leis da gramática por acaso ou por orientação de outra pessoa. Um homem, portanto, só será gramático quando fizer algo pertinente à gramática e conforme o fazem os gramáticos, e isso com os conhecimentos gramaticais que ele próprio possui. Ocorre que neste ponto não há similaridade entre as artes e as virtudes, porque os produtos das primeiras têm seu mérito em si próprios, bastando-lhes apresentar determinado caráter; porém se os atos que estão em conformidade com as virtudes têm determinado caráter, não se segue que eles tenham sido praticados de forma justa ou temperante. É necessário também que o agente se encontre em certas condições ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo lugar, deve escolher os atos, e escolhê-los em função dos próprios atos; e em terceiro lugar, sua ação deve proceder de uma disposição moral firme e imutável. Estas condições não são consideradas um pré-requisito para a posse das artes, exceto a qualificação do conhecimento; mas para a posse das virtudes o conhecimento é de pouco ou nenhum valor, enquanto as outras condições, ou seja, naquelas que resultam da prática reiterada de atos justos temperantes, são de importância fundamental. Portanto, as ações e temperantes quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante; mas o homem que as pratica não é justo e temperante apenas por praticá-las e sim porque as pratica tal como o fariam os homens justos e temperantes. Está certo, então, dizer que é pela prática de atos justos que justos que o homem se torna justo, e é pela prática de atos temperantes, que o homem se torna temperante, e sem essa prática ninguém teria nem sequer a possibilidade de tornar-se bom. Porém, a maioria das pessoas não procede assim. Refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e dessa forma se tornarão bons, de certo modo parecendo com enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas nada fizessem do que estes lhes houvessem prescrito. Assim como a saúde destes últimos não pode restabelecer-se com esse tipo tratamento, a alma dos primeiros não se tornará melhor com um tal curso de filosofia. Examinemos agora o que é a virtude. Já que na alma se encontram três espécies de coisas - paixões, faculdades e disposições, a virtude deve ser uma destas. Por paixões quero significar os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e de um modo geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou sofrimento; por faculdades quero significar aquelas coisas em razão das quais dizemos que somos capazes de sentir as paixões - a saber, a faculdade de nos encolerizarmos, magoar-nos ou compadecer-nos -; por disposições, as coisas em razão das quais nossa posição em relação às paixões é boa ou má. Por exemplo, com relação à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou de modo muito fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma maneira no que se relaciona com as outras paixões.

Ora, nem as virtudes nem as deficiências morais são paixões, pois não somos chamados bons ou maus por causa das nossas paixões, e sim por causa das nossas virtudes ou vícios; e não somos louvados ou censurados por causa das nossas paixões (um homem não é louvado por sentir medo ou cólera, nem é censurado por simplesmente estar encolerizado, mas sim por estar encolerizado de certa maneira); mas somos louvado ou do ou censurados por nossas virtudes ou vício. Além disso, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são certos modos de escolha ou envolvem escolha. E mais: com respeito às paixões se diz que somos movidos, mas com relação às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos esta ou aquela disposição. Por estas mesmas razões, as virtudes também não são faculdades, pois não somos chamados bons ou maus, nem louvados ou censurados pela simples FACULDADE DE SENTIR AS PAIXÕES. Além DISSO, temos as faculdades por natureza, mas não é por natureza que nos tornamos bons ou maus, conforme dissemos acima. Se, então, as virtudes não são paixões nem faculdades, só podem ser disposições. Assim, mostramos o que é a virtude quanto ao seu gênero. No entanto, não basta definir a virtude como uma disposição; CUMPRE-NOS DIZER QUE ESPÉCIE DE DISPOSIÇÃO É ELA. DEVEMOS OBSERVAR QUE ODA VIRTUDE OU EXCELÊNCIA NÃO APENAS PÕE EM BOA condição a coisa a que dá excelência, como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho faz com que tanto os olhos como a sua função sejam bons, pois é graças à excelência dos olhos que vemos bem. De modo análogo, a excelência de um cavalo faz com que ele, ao mesmo tempo, seja bom em si mesmo, bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro, e em aguardar com firmeza o ataque do inimigo. Por conseguinte, se isso se aplica a todos os casos, a virtude do

homem também será a disposição que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função. Já explicamos como isso acontece, mas a consideração que vem a seguir, da natureza específica da virtude, tornará mais clara essa questão. Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tirar uma parte maior, menor ou igual, e isso tanto em termos da própria coisa, quanto em relação a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por "meio-termo no objeto" quero significar aquilo que é equidistante em relação aos extremos, e que é o único e o mesmo para todos os homens e por "meio-termo em relação a nós" quero dizer aquilo que não é nem demasiado nem muito pouco, e isto não é "o, único do mesmo para todos. Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em relação ao objeto, porque este meio termo exerce e é excedido por uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo em relação a nós não deve ser considerado dessa forma; se dez minas de alimento é demais para uma determinada pessoa comer e duas minas é muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas; porque isso talvez também seja demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou então pode ser muito pouco - muito pouco para Milo e demais para um atleta principiante. O mesmo acontece na corrida e na luta. Desse modo, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio-termo - o meio-termo não em relação ao objeto, mas em relação a nós. Se é assim, então, que toda arte realiza bem o seu trabalho, buscando o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão - e por isso dizemos muitas vezes que nada se é possível acrescentar nem tirar das boas obras de arte, querendo dizer que o excesso e a falta destroem a excelência dessas obras, ao passo que o meio-termo a preserva, e como dissemos, os bons artistas no seu trabalho buscam isso -, e se, além disso, a virtude, do mesmo modo que a natureza, é mais exata e melhor que qualquer arte, segue-se que a virtude deve ter a qualidade de visar ao meio-termo. Falo da virtude moral, pois é ela que se relaciona com as paixões e ações, e nestas existe excesso, carência e um meio-termo. Por exemplo, pode-se sentir tanto o medo, a confiança, o apetite, a cólera, a compaixão, e de uma forma geral o prazer e o sofrimento, em excesso ou em grau insuficiente; e em ambos os casos, isso é um mal. Mas senti-los no momento certo, em relação aos objetos e às pessoas certas, e pelo motivo e da maneira certa, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude. De modo análogo, também existe excesso, carência e um meio-termo no que diz respeito às ações. Ora, a virtude relacionase com paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, tanto quanto a carência, enquanto o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; estar certa e ser louvada são características da virtude. Por conseguinte, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, o seu alvo é o meio-termo.

Por outro lado, é possível errar de várias maneiras (pois o mal pertence à classe do ilimitado e o bem à do limitado, conforme os pitagóricos imaginaram), enquanto só é possível acertar de uma maneira. Também por esse motivo é fácil errar e difícil acertar: fácil errar a mira, difícil atingir o alvo; e também é por isso que o excesso e a falta são características do vício, e a mediania é uma característica da virtude: "Os homens são bons de um modo apenas, porém são maus de muitos modos" '. A virtude é, então, a uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo. Portanto, acerca do que ela é, isto é, qual é a definição da sua essência, a virtude é uma mediania, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo. Mas nem toda ação ou paixão admite um meio-termo, pois algumas entre elas têm nomes que já em si mesmos implicam maldade, como, por exemplo, o despeito, o despudor, a inveja, e, no âmbito das ações, o adultério, o roubo, o assassinato. Com efeito, nessas ações e paixões e outras semelhantes, a maldade não está na falta ou excesso, mas implícita nos próprios nomes. Nelas nunca será possível haver retidão, mas tão-somente o erro. E no que se refere a essas ações e paixões, tampouco a bondade ou maldade dependem, por exemplo, de cometer adultério com a mulher certa, no momento e da maneira certos, mas simplesmente qualquer delas é um erro.

Seria igualmente absurdo buscar um meio-termo, um excesso e uma falta nas ações injustas, covardes ou libidinosas, porque neste caso seria preciso admitir que existe um meio-termo do excesso e da carência, um excesso de excesso e uma falta de falta. Mas da mesma maneira que não existe excesso nem falta de temperança e de coragem porque em certo sentido o meio-termo é um extremo, também nas ações que mencionamos não há meio termo, nem excesso ou falta, pois de qualquer forma que sejam praticadas, elas estarão erradas; e do excesso ou da falta não há meio-termo, assim como não há excesso ou deficiência de meio-termo.

Mas não devemos contentar-nos com esta definição de ordem geral; é necessário aplicá-la também aos fatos particulares, pois entre as proposições relativas à conduta, embora as universais tenham uma aplicação mais ampla, as particulares são mais verdadeiras, visto que a conduta diz respeito a casos individuais, e nossas

proposições devem harmonizar-se com os fatos nestes casos. Podemos tirar esses casos do nosso quadro geral. Em relação ao medo e à temeridade, a coragem é o meio-termo; das pessoas que excedem, as excessivamente corajosas não têm um nome especial (muitas disposições não o têm), enquanto as que excedem na audácia são temerárias, e as que excedem no medo e mostram falta de audácia são covardes. Com relação aos prazeres e sofrimentos - não todos, e nem tanto no que concerne aos sofrimentos -, o meio-termo é a temperança e o excesso é a intemperança. Pessoas que apresentam deficiência na fruição dos prazeres são bastante raras, e por este motivo não receberam designação especial, mas podemos chamá-las "insensíveis". Quanto ao dinheiro que se dá ou recebe, o meio-termo é a liberalidade; o excesso e a deficiência são, respectivamente, prodigalidade e avareza. Nesta espécie de ações as pessoas se excedem e são deficientes de maneiras opostas: o pródigo se excede quanto aos gastos e é deficiente quanto aos ganhos, ao passo que o avaro se excede em ganhar e é deficiente no gastar. (Por ora estamos apenas apresentando um esboço, e com isso nos contentamos; mais tarde voltaremos ao assunto mais detalhadamente. Ainda quanto ao dinheiro, existem outras disposições: um meio-termo, a magnificência (o homem magnífico difere do liberal; o primeiro lida com grandes somas, o último com somas pequenas); um excesso, que é a vulgaridade e a ostentação; e uma falta, que é a mesquinhez; estas disposições diferem das disposições opostas à liberalidade, e posteriormente diremos em que. Com relação à honra e à desonra, o meio-termo é o justo orgulho, o excesso é chamado de pretensão, e a falta é uma espécie de humildade inadequada; e aqui encontramos a mesma relação que indicamos entre a liberalidade e a magnificência, da qual a primeira se distingue por lidar com pequenas somas, pois há uma disposição que tem alguns pontos em comum com o justo orgulho, relacionando-se com pequenas honras, ao passo que o justo orgulho relaciona-se com as grandes. De fato, é possível desejar a honra como se deve, e mais, ou menos, do que é proporcional ao mérito, e o homem que se excede em tais desejos é chamado ambicioso, o que é deficiente, desambicioso, e o que fica na posição intermediária não tem um nome próprio para designá-lo. As respectivas disposições também não receberam nome, exceto a do ambicioso, que se chama ambição. Por isso, as pessoas que se encontram nos extremos pretendem estar na posição intermediária, e nós mesmos chamamos as pessoas intermediárias ora de ambiciosas e ora de desambiciosas, e ora louvamos a primeira disposição, ora a segunda. O porquê fazemos isso será explicado mais adiante, falemos agora, porém, das demais disposições, segundo o método já apresentado. Com respeito à cólera também há excesso, falta e meio-termo. Embora praticamente não tenham nomes, visto que chamamos calmo o homem que está na situação intermediária, chamemos calma o meio-termo; quanto aos que se encontram nos extremos, chamemos irascível o que se excede e irascibilidade o seu vício; e chamemos apático ao que fica aquém da justa medida, e sua deficiência de apatia. Também há outros três meios-termos diferentes uns dos outros, embora guardem uma certa semelhança comum. Todos eles se relacionam ao intercâmbio em ações e palavras, mas diferem no sentido em que um se relaciona com a verdade na conduta e na conversação, e os outros dois com o que é afável; e desses últimos um se mostra em proporcionar divertimento e o outro em todas as circunstâncias da vida. Devemos, portanto, também falar destes, para compreendermos melhor que em todas as coisas o meio-termo é louvável e os extremos nem louváveis nem corretos, porém censuráveis. Muitas dessas disposições não têm nomes, mas devemos tentar dar nomes, inventados por nós mesmos, a eles, para que a nossa exposição seja mais clara e fácil de ser seguida. Com referência à verdade, o intermediário é a pessoa veraz, e o meio-termo podemos chamar veracidade; o exagero é a jactância, e pessoa caracterizada por esse hábito é jactanciosa; a falsa modéstia é a que fica aquém, e falsamente modesta a pessoa caracterizada por essa disposição. Quanto à afabilidade no proporcionar divertimento, a pessoa intermediária é espirituosa, e o meio-termo chamamos espirituosidade; o excesso é a chocarrice, e a pessoa caracterizada por ele é o chocarreiro, e a pessoa que apresenta a falta é uma espécie de rústico, e sua disposição é a rusticidade. Quanto à terceira espécie de afabilidade, a que se manifesta na vida em geral, o homem que sabe agradar a todos, da maneira adequada, é amável, e o meio-termo é a amabilidade; o que excede os limites é obsequioso se não visa a nenhum propósito determinado, e um adulator se visa ao interesse próprio; e o homem que apresenta a falta, mostrando-se sempre desagradável, é um misantropo. Há também meios-termos nas paixões e em relação a elas, pois a vergonha não é uma virtude, e todavia louvamos os homens que agem com recato. Com efeito, mesmo nesses assuntos diz-se que um homem está em uma situação intermediária e o outro a excede, como, por exemplo, o homem acanhado que se envergonha de tudo, e em contraste, o que mostra deficiência e não se envergonha de coisa alguma é um despudorado, e o homem que observa o meio-termo é recatado. A justa indignação é um meio-termo entre a inveja e o despeito, e estas disposições se relacionam ao sofrimento e ao prazer que sentimos diante da boa ou má fortuna de nossos semelhantes. O homem que se caracteriza pela justa indignação sofre com a má fortuna imerecida de alguém; o invejoso, que a ultrapassa, sofre com toda boa fortuna alheia; e o despeitado, longe de sofrer, chega a ponto de alegrar-se com o infortúnio alheio. Teremos oportunidade de

descrever em outro lugar estas disposições ". Em relação à justiça, como o significado deste termo não é simples, depois de descrever as outras disposições faremos a distinção entre as suas duas espécies e mostraremos qual é o meio- termo em cada uma delas. Assim também faremos no caso das virtudes racionais. Existem, então, três espécies de disposições; duas delas são vícios que envolvem excesso e carência respectivamente, e a terceira é uma virtude, ou melhor, o meio-termo. E cada uma delas, de certo modo, opõe-se às outras duas, pois as disposições extremas são contrárias tanto ao meio-termo quanto entre si, e o meio-termo é contrário às disposições extremas; do mesmo modo que o médio é maior em relação ao menor e menor em relação ao maior, também os estados medianos são excessivos em relação às deficiências e deficientes quando comparados com os excessos, seja nas paixões, seja nas ações. De fato, o homem corajoso parece temerário em relação ao covarde, e covarde em relação ao temerário; e do mesmo modo, o temperante parece um voluptuoso em relação ao insensível e insensível em relação ao voluptuoso, e o homem liberal parece pródigo em relação ao avaro e avaro em relação ao pródigo. Por conseguinte, a pessoa que se encontra em um dos extremos empurra a pessoa intermediária contra a outra, e, assim; o homem corajoso é chamado de temerário pelo covarde, e covarde pelo temerário, e da mesma maneira nos outros casos. Desse modo, sendo essas disposições opostas umas às outras, o maior grau de oposição é o que se observa entre os extremos, e não destes extremos para com o meio-termo, pois os extremos estão mais afastados entre si do que cada um deles em relação ao meio termo, do mesmo modo que o grande está mais distante do pequeno e o pequeno do grande, do que ambos estão do médio. Além disso, alguns extremos apresentam uma certa semelhança com o meio-termo, como a temeridade em relação à coragem e a prodigalidade em relação à liberalidade. Os extremos, porém, mostram a maior desigualdade entre si; aliás, os contrários são definidos como as coisas mais afastadas entre si, de tal modo que quanto mais afastadas entre si, mais contrárias serão essas coisas. Quanto ao meio-termo, o mais contrário, algumas vezes, é a falta, e às vezes o excesso. Por exemplo, não é a temeridade, que é o excesso, mas a covardia, que é a deficiência, que é mais oposta à coragem, e no caso da temperança, o que lhe é mais oposta é a intemperança, um excesso, e não a insensibilidade, a falta. Isso acontece por dois motivos. Um deles reside na própria coisa: pelo fato de um dos extremos estar mais próximo do meio-termo e ser mais parecido com ele, não opomos ao meio-termo esse extremo, e sim o seu contrário; por exemplo, como a temeridade é considerada mais parecida com a coragem e mais próxima desta, e a covardia mais diferente, é este último extremo que opomos ao meio-termo, visto que as coisas que mais se afastam do meio-termo são consideradas como mais contrárias a ele. Esta é, então, a razão inerente à própria coisa. A outra razão reside em nós mesmos, pois as coisas para as quais mais tendemos por natureza nos parecem mais contrárias ao meio-termo; por exemplo, tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isso somos levados mais facilmente à intemperança do que à moderação. Daí chamarmos mais contrários ao meio-termo aqueles extremos para os quais nos sentimos mais inclinados, e por isso a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança. Assim, explicamos suficientemente que a virtude é um meio-termo, em que sentido devemos entender esta expressão, e que é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro falta, e isso porque a natureza da virtude é visar à mediania nas paixões e nos atos. Por conseguinte, não é fácil ser bom, pois em todas as coisas é difícil encontrar o meio. Por exemplo, determinar o meio de um círculo não é para qualquer pessoa, mas só para aquela que sabe; do mesmo modo, qualquer um pode encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro, pois isso é fácil; mas proceder assim em relação à pessoa que convém, na medida, ocasião, motivo e da maneira que convém, não é para qualquer um, e nem é fácil. Por isso, agir bem tanto é raro como nobre e louvável. Quem visa ao meio-termo deve, portanto, afastar-se primeiro do que lhe é mais contrário, conforme aconselha Calipso: "Mantenha-se ao largo desta ressaca e turbilhão". Com efeito, dos dois extremos, um é mais errôneo e o outro menos; por conseguinte, visto que alcançar o meio-termo é extremamente difícil, devemos contentar-nos com o menor dos males, como se costuma dizer, e a melhor forma de fazê-lo é a que descrevemos. Mas devemos atentar aos erros para os quais nós somos mais facilmente arrastados, porque algumas pessoas tendem para uns, e outras tendem para outros; e isso podemos reconhecer pelo prazer ou pelo sofrimento que experimentamos. Após isso, devemos nos forçar a ir na direção do extremo contrário, pois chegaremos ao estado intermediário afastando-nos o mais possível do erro, tal qual se faz para endireitar madeira empenada. Em todas as coisas, contra o que mais devemos nos precaver é o prazer e o que é agradável, pois não podemos julgá-lo com imparcialidade. A atitude a tomar perante o prazer deve ser a mesma que os anciãos do povo tiveram para com Helena, e cumpre-nos dizer o mesmo que eles, em todas as circunstâncias, pois se não dermos ouvidos ao prazer, correremos menos perigo de errar. Em suma, é agindo dessa forma que seremos mais capazes de acertar com o meio-termo. Sem dúvida, porém, não é uma tarefa fácil, especialmente nos casos particulares, pois quem poderá determinar de modo preciso, de que maneira, com quem, por que motivo, e por quanto tempo devemos encolerizar-nos? Às vezes nós mesmos louvamos os

que ficam aquém da medida, chamando-os de calmos, mas outras vezes louvamos os que se encolerizam, chamando-os de viris. Todavia, não censuramos as pessoas que se desviam um pouco da virtude, quer o façam no sentido de mais, quer no de menos; só censuramos o homem que se desvia consideravelmente, pois este nunca passa despercebido. Mas não é fácil determinar pelo raciocínio até que ponto e em que medida um homem pode desviar-se antes de merecer censura, pois tudo que é percebido pelos sentidos é difícil de definir; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e a decisão depende da percepção. Fica claro, então, pelo exposto, que em todas as coisas o meio-termo é digno de ser louvado, mas que às vezes devemos inclinar-nos no sentido do excesso e outras vezes no sentido da falta, pois assim chegaremos mais facilmente ao meio-termo e ao que é certo. Posto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e apenas as paixões e ações voluntárias são louvadas ou censuradas, ao passo que as involuntárias recebem perdão e às vezes inspiram compaixão, parece necessária a quem estuda a natureza da virtude a distinção entre o voluntário e o involuntário. Tal distinção também será útil ao legislador com respeito à atribuição de honras e aplicação de castigos. São consideradas involuntárias aquelas ações que ocorrem sob compulsão ou por ignorância; e é compulsório ou forçado aquele ato cujo princípio motor é externo ao agente, e para o qual a pessoa que age não contribui de maneira alguma para o ato, porém, pelo contrário, é influenciado por ele. Por exemplo, quando uma pessoa é levada a alguma parte pelo vento, ou por homens que a têm em seu poder. Mas quanto às ações que se praticam para evitar maiores males ou com vista a algum propósito elevado (por exemplo, se um tirano ordenasse a uma pessoa que praticasse um ato ignóbil, e tal pessoa tivesse os pais e os filhos em poder daquele tirano e por isso cometesse o ato para salvá-los, pois do contrário seriam mortos), é discutível se tais ações são voluntárias ou involuntárias. Algo parecido acontece quando em um navio se jogam cargas ao mar durante uma tempestade; porque, com efeito, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas para assegurar a salvação própria e a dos companheiros de viagem qualquer homem sensato o faria.

Tais atos, então, são mistos, mas se assemelham mais a atos voluntários em função de serem escolhidos no momento em que se fazem, e a finalidade de uma ação varia conforme as circunstâncias. Assim, ambos esses termos, "voluntário" e "involuntário", devem ser usados com referência ao momento da ação. De fato, nas situações que estamos falando, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes do corpo apropriadas em tais ações, e quando o princípio motor está no agente, nele está igualmente o poder de praticar ou não tal ação. Ações dessa espécie são, portanto, voluntárias, embora, em abstrato, talvez sejam involuntárias, pois ninguém as escolheria por si mesmas. Em verdade, os homens são às vezes até louvados pela prática de ações desse tipo, quando se submetem a algo vil ou penoso em troca de alguma coisa nobre e elevada; no caso contrário eles são censurados, porque expor-se às maiores indignidades sem qualquer finalidade nobre ou por um objetivo insignificante é próprio de uma pessoa inferior. Em certos casos, essa submissão não merece louvor, mas sim perdão, quando alguém pratica uma ação vil sob uma pressão superior às forças humanas e que ninguém poderia suportar. Ninguém nos pode forçar, porém, a praticar certos atos, pois seria preferível enfrentar a morte entre os mais horríveis sofrimentos (por exemplo, os motivos que fizeram com que Alguém, na peça de Eurípides, matasse a própria mãe parecem absurdos). Às vezes é difícil determinar o que devemos escolher e a que custo, e o que devemos suportar em troca de que resultado; e ainda é mais difícil permanecer firme nas escolhas feitas, pois em muitos casos como esse, o que se espera é penoso, e o que somos forçados a fazer é ignóbil; por isso, o louvor cabe ao que é compelido, e a censura ao que não é. Que espécie de ações, pois, devem ser chamadas forçadas? São aquelas em que, sem restrições de nenhum tipo, a causa é externa ao agente, o qual em nada contribui para tal ação. Com respeito às ações involuntárias em si mesmas que, entretanto, no momento atual e em virtude das vantagens que trazem consigo, merecem preferência, e cujo princípio motor está no agente, essas, [5] como dissemos, são involuntárias em si, todavia são voluntárias nessas circunstâncias e em troca dessas vantagens. Elas se assemelham mais com as ações voluntárias, pois as ações pertencem à classe dos particulares e os casos particulares são aqui voluntários. Que tipo de coisas devem ser preferidas, e em troca de quais vantagens? Não é fácil estabelecer regras para isso, pois os casos particulares diferem muito entre si. Se alguém dissesse que as coisas nobres e agradáveis têm um poder compulsório porque nos compelem de dentro para fora, estaria afirmando que todos os atos são compulsórios e forçados, pois tudo que fazemos tem essa motivação. E os que agem forçados e contra a sua vontade, agem sofrendo, mas quem pratica atos por estes serem agradáveis ou nobres, pratica-os com prazer. É tão absurdo responsabilizar as circunstâncias exteriores, em vez de responsabilizar a si próprio por ser facilmente arrastado por esse tipo de atrativo, quanto atribuir-se méritos por atos nobres, mas lançar a culpa por atos ignóbeis sobre os objetos agradáveis. O ato forçado parece, então, ser aquele cujo princípio motor se encontra do lado de fora do agente, o qual em nada contribui para tal ato. Tudo o que é feito por ignorância é não voluntário, e só o que produz sofrimento e arrependimento é involuntário. Com efeito, o homem que fez alguma coisa por ignorância e não sente

nenhum pesar pelo que fez, não agiu voluntariamente, pois não sabia o que fazia, nem tampouco agiu involuntariamente, visto que isso não lhe causa pesar algum. Desse modo, entre as pessoas que agem por ignorância, as que se arrependem, que sentem pesar, são consideradas agentes involuntários, e as que não se arrependem podem ser chamadas de agentes não-voluntários, pois em razão dessa diferença é melhor que tenham uma denominação distinta. Agir por ignorância também parece diferir de agir na ignorância, pois se considera que um homem embriagado ou encolerizado age não por ignorância, mas em razão de uma das causas mencionadas, sem saber o faz, e na ignorância. Com efeito, todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e é em razão de erro desta espécie que os homens se tornam injustos e, em geral, maus. Porém, o termo "involuntário" não se aplica quando o homem ignora seus interesses, pois não é a ignorância na escolha do que deve fazer o que causa a ação involuntária (antes, essa torna os homens maus), nem a ignorância do universal (o que é passível de censura), mas a ignorância dos particulares, isto é, das circunstâncias da ação e dos objetos com que ele se relaciona. São exatamente esses que merecem com paixão e perdão, pois a pessoa que ignora qualquer dessas coisas age involuntariamente. Talvez seja conveniente determinar aqui a natureza e o número de tais atos. Alguém pode, ignorar quem ele próprio é, o que está fazendo, e aquilo que é afetado pelo ato; e também, às vezes, pode ignorar qual é o instrumento que usa, que fim (por exemplo, pode pensar que está salvando a vida de alguém) e de que maneira age (por exemplo, se com brandura ou com violência). Ora, nenhuma dessas circunstâncias um homem pode ignorar, a não ser que se trate de um louco. Como é possível ignorar o agente? Seria como desconhecer-se a si mesmo. Porém é possível ignorar o que se está fazendo, como, por exemplo, quando se diz "ele deixou escapar estas palavras sem querer", ou "eles não sabiam que se tratava de um segredo", como disse Ésquilo a respeito dos mistérios, ou como aquele homem que disparou a catapulta e desculpou-se dizendo que só pretendia mostrar como funcionava, e ela acabou disparando sozinha. Ou então alguém pode confundir seu filho com um inimigo, como aconteceu com Mérope, ou pensar que está sem gume uma lança pontiaguda, ou que uma pedra é pedrapomes, ou dar a um homem uma poção para curá-lo, e em vez disso mata-lo, ou ferir uma pessoa quando se pretendia apenas toca-la, como no pugilato. A ignorância pode relacionar-se, então, com qualquer dessas circunstâncias, e pode-se supor que o homem que ignorava algumas delas agiu involuntariamente, principalmente se ignorava os pontos mais importantes, que, segundo opinião geral, são as circunstâncias e a finalidade do ato. Além disso, a prática de um ato considerado involuntário por causa de ignorância deste tipo deve causar sofrimento e trazer arrependimento. Como tudo o que se faz forçado ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor está no próprio agente quando este tenha conhecimento das circunstâncias particulares em que está agindo. Presumivelmente não é correto qualificar involuntários os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite; de fato, se assim o fossem, nenhum dos outros animais agiria voluntariamente, e tampouco as crianças. Mas, então seria o caso de perguntar - não praticamos voluntariamente nenhum dos atos relacionados ao apetite ou à cólera? E praticamos voluntariamente os atos nobres e involuntariamente os vis? Isso não é um absurdo, visto que a causa é uma só? Sem dúvida, seria estranho qualificar de involuntários os atos que visam a coisas que é justo desejar, pois é justo que nos encolerizemos diante de certas circunstâncias e desejemos certas coisas, como por exemplo a saúde e a instrução. Além disso, pensa-se que o involuntário é doloroso, enquanto o que está de acordo com o desejo é agradável. E ainda mais: qual a diferença, quando ao que diz respeito à involuntariedade, entre os erros cometidos friamente e aqueles que cometemos sob o efeito da cólera? Ambos devem ser evitados, mas as paixões irracionais são consideradas tão humanas quanto a razão; portanto ações que procedem da cólera ou do apetite são do homem. Seria estranho, pois, qualificá-las involuntárias. Tendo definido o voluntário e o involuntário, devemos passar agora ao exame da escolha, a qual, com efeito, parece estar mais intimamente ligada à virtude do que o estão as ações. A escolha, então, parece ser voluntária, mas não se identifica com o voluntário, pois o segundo conceito é muito mais amplo. Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores são capazes de ações voluntárias, porém não de escolha; e, também, embora qualifiquemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram o resultado de uma escolha. Os que definem a escolha como o apetite, a cólera, um desejo ou uma espécie de opinião, não parecem estar certos. De fato, a escolha não é comum aos seres irracionais, porém a cólera e o apetite, sim. Além disso, o incontinente age movido pelo apetite, mas não pela escolha; em contraste, o continente age por escolha, e não pelo apetite. E, ainda, o apetite é contrário à escolha, mas não é contrário ao próprio apetite. E mais, o apetite relaciona-se com o agradável e o doloroso, e a escolha não se relaciona com nenhum desses dois. E se é assim que se passa com o apetite, quanto mais com a cólera: os atos motivados por esta são considerados ainda menos objetos de escolha do que os demais. Nem tampouco a escolha se identifica com o desejo, embora este pareça ter afinidades com aquela. Com efeito, a escolha não pode visar a coisas impossíveis, e se alguém dissesse que as havia escolhido passaria por tolo e insensato; mas se pode desejar o impossível, como

a imortalidade, por exemplo. E o desejo pode relacionar-se com coisas sobre as quais nenhum efeito teriam os esforços pessoais, por exemplo seja e determinado ator ou atleta vença uma competição. Ninguém escolhe tais coisas, mas sim aquelas que julga poder conseguir graças ao próprio esforço. Além disso, o desejo se relaciona com os fins, e a escolha com os meios. Por exemplo, desejamos ter saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão saudáveis, desejamos ser felizes, e confessamos esse desejo, mas não podemos dizer acertadamente que "escolhemos" ser felizes, pois, em geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão ao nosso alcance. Também por essa razão, não se pode identificar a escolha com opinião, visto que esta se relaciona com toda espécie de coisas, e não menos com as eternas e impossíveis do que com as que estão ao nosso alcance; e, além disso, a opinião se distingue por sua verdade ou falsidade, e não por sua bondade ou maldade, ao passo que a escolha se caracteriza acima de tudo por estas últimas. Por conseguinte, ninguém identifica a escolha com a opinião geral; e, acrescentamos, ela não é idêntica a qualquer espécie de opinião, pois o que nos faz de um determinado caráter é a nossa escolha do bem ou do mal, e não a nossa opinião. Nós escolhemos obter ou evitar alguma coisa boa ou má, mas opinamos sobre o que é uma coisa, ou para quem ela é vantajosa, ou de que maneira é vantajosa para alguém; e não seria correto dizer que "opiniaríamos" obter ou evitar uma coisa qualquer. Ademais, a escolha é louvada pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente ou por ser acertada, ao passo que a opinião é louvada quando é verdadeira. Escolhemos o que sabemos ser melhor, tanto quanto nos é dado sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente se é bom. E não são as mesmas pessoas que consideramos capazes de fazer as melhores escolhas e ter as melhores opiniões; em contraste, de algumas se diz que têm excelentes opiniões, todavia, por deficiência moral, não escolhem bem. E também não faz a menor diferença saber se a opinião é acompanhada ou precedida pela escolha, pois não é isso que estamos examinando, e sim se a escolha é idêntica a alguma espécie de opinião.

Mas então o que é a escolha, visto que não se identifica com nenhuma entre aquelas que examinamos? Parece ser voluntária, mas nem tudo que é voluntário é objeto de escolha. Será, então, aquilo que decidimos anteriormente? Seja como for, a escolha requer um princípio racional e o pensamento. Aliás, seu próprio nome parece sugerir que ela é quem que é elegido de preferência a outras coisas. Mas será que deliberamos acerca de tudo, e tudo é um possível assunto de deliberação, ou esta é impossível a respeito de certas coisas? É de se presumir que devamos chamar objeto de deliberação não àquele sobre o qual um insensato ou um louco deliberaria, mas àquele acerca do qual um homem sensato deliberaria. Ora, ninguém delibera sobre coisas eternas, como, por exemplo, sobre o universo material ou sobre a incomensurabilidade da diagonal e do lado do quadrado. E tampouco deliberamos sobre as coisas que envolvem movimento, mas que sempre acontecem do mesmo modo, seja necessariamente, seja por natureza ou por qualquer outra causa, como por exemplo os solistícios e o nascimento das estrelas; nem sobre coisas que ora ocorrem de um modo, ora de outro, como as secas e as chuvas, por exemplo; nem sobre eventos fortuitos, como a descoberta de um tesouro; e nem sequer deliberamos sobre todos os assuntos humanos, por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas. Com efeito, nada desse gênero pode realizar-se pelos nossos esforços. Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas, e essas são as que restam para a análise. De fato, admitimos que a natureza, a necessidade e o acaso são causas, do mesmo modo que a razão e tudo que depende do homem. Ora, cada classe de homem delibera sobre as coisas que podem ser realizadas graças aos seus esforços. No caso das ciências exatas e autônomas não há deliberação, como, por exemplo, sobre as letras do alfabeto (não temos dúvidas quanto à maneira de escrevê-las); em contraste, as coisas que são realizadas pelos nossos esforços, mas nem sempre da mesma maneira, essas são aquelas sobre as quais deliberamos (por exemplo, os problemas de tratamento médico e de comércio). Deliberamos mais sobre navegação do que sobre ginástica, porque a primeira está mais longe de ser exata. E o mesmo acontece com as outras atividades, em condições iguais, e mais ainda nas artes do que nas ciências, pois temos mais dúvidas em relação às primeiras. A deliberação diz respeito às coisas que em geral acontecem de certo modo, mas cujo desfecho é obscuro, e àquelas nas quais este é indeterminado. Além disso; nas coisas importantes, recorremos a outras pessoas para nos ajudar na deliberação, por não termos confiança em nossa capacidade de decidir. Não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios. Um médico, por exemplo, não delibera sobre se deve ou não curar, nem um orador sobre se deve ou não persuadir, nem um estadista sobre se deve assegurar a ordem pública, nem qualquer outro homem delibera a respeito da própria finalidade da sua atividade. Dão a finalidade por estabelecida e procuram saber a maneira de alcançá-la; se lhes parece poder ser alcançada por vários meios, procuram saber o mais fácil e o mais eficaz; e se há apenas um meio para alcançá-la, procuram saber como será alcançada por esse meio, e por que outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que é o último na ordem de descoberta. De fato, a pessoa que delibera parece investigar e analisar assim como descrevemos, como se estivesse analisando uma construção geométrica (nem toda investigação é deliberação; por exemplo, as investigações matemáticas não o são; mas

toda deliberação é investigação), e o que vem em último lugar na ordem da análise parece ser primeiro na ordem da execução. E se chegamos a uma impossibilidade, abandonamos a busca (por exemplo, se precisamos de dinheiro e não há como consegui-lo), mas se uma coisa parece possível, tentamos fazê-la. Por coisas "possíveis" quero dizer aquelas que se podem realizar graças ao esforço próprio e, em certo sentido, isto inclui as que podem ser realizadas pelos esforços de nossos amigos, desde que o princípio motor esteja em nós mesmos. O objeto da investigação, às vezes, são os instrumentos, e às vezes o seu uso; e analogamente nos outros casos: às vezes temos de investigar os meios, outras vezes a maneira de usá-lo ou de produzi-lo. Parece, então, como dissemos, que o homem é um princípio motor de ações, a deliberação é acerca de coisas a serem feitas pelo próprio agente, e as ações são praticadas tendo em vista outra coisa que não elas mesmas. De fato, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio; e tampouco os fatos particulares podem ser objetos de deliberação (por exemplo, se isto é pão e se foi assado como devia), uma vez que essas coisas são objetos de percepção, se não estabelecermos um limite na análise dos casos particulares de deliberação, teríamos de continuar até o infinito. Aquilo sobre o que deliberamos, e aquilo que escolhemos são uma só e única coisa, salva quando o objeto de escolha já está determinado, uma vez que aquilo pôr que nos decidimos em decorrência da deliberação é o objeto da escolha. De fato, todos param de indagar como devem agir depois que fizeram voltar o princípio motor a si mesmos e à parte dirigente de si mesmos, que é a que escolhe. Exemplo disso se pode ver nas antigas constituições que Homero mostra em seus poemas, nas quais os reis anunciavam ao povo as medidas que haviam escolhido. Desse modo, como o objeto de escolha é uma coisa que está ao nosso alcance e que desejamos após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance, pois, após decidirem decorrência de uma deliberação, passamos a desejar de acordo com o que deliberamos. Consideremos, então, como descrita a escolha, em linhas gerais, e como estabelecida a natureza dos seus objetos e o fato de que ela se relaciona com os meios para chegarmos até os fins. Já dissemos que o desejo tem por objeto o fim; Algumas pessoas pensam que esse fim é o bem, e outras que é o bem aparente a cada um de nós. As primeiras terão de admitir também, como consequência de sua premissa, que a coisa desejada pelo homem que não escolhe corretamente não é na verdade um objeto de desejo (porque, nesse caso, deveria ser boa também; porém, na hipótese que consideramos, é má). Por outro lado, as pessoas que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe um objeto natural de desejo, mas somente o que parece bom a cada homem é por ele desejado. No entanto, coisas diferentes e até contrárias - parecem boas a diferentes pessoas. Se estas consequências não satisfazem, deveremos dizer, então, que no sentido absoluto e verdadeiro o objeto de desejo é o bem, mas para cada pessoa em particular é o bem aparente. Portanto, deveremos dizer que aquilo que em verdade o homem bom deseja é que é verdadeiramente um objeto de desejo, ao passo que qualquer coisa pode objeto de desejo para o homem mau (do mesmo modo como, no caso do nosso corpo, as coisas que verdadeiramente são saudáveis o são para os corpos em boas condições, enquanto para os corpos enfermos outras coisas é que são saudáveis, e igualmente em relação às coisas amargas, doces, quentes, pesadas, etc.), pois o homem bom avalia corretamente todas as coisas, e em cada classe de coisas a verdade d olhe aparece com clareza. De fato, cada disposição de caráter tem sua própria idéia acerca do nobre e do agradável, e talvez a maior diferença entre o homem bom e os outros está em aquele perceber a verdade em cada classe de coisas, e ser dessas coisas, por assim dizer, norma e medida. Na maioria dos casos, o engano deve-se ao prazer, pois este parece ser um bem, mas não o é; por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos o sofrimento como um mal. Sendo, então, os fins aquilo que desejamos, e os meios aquilo sobre o que deliberamos e que escolhemos, as ações relativas aos meios devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude relaciona-se com os meios; portanto, a virtude também está ao nosso alcance, da mesma forma que o vício. Com efeito, quando depende de nós o agir, igualmente depende o não agir, e vice-versa, ou seja, assim como está em nossas mãos agir quando isso é nobre, assim também temos o poder de não agir quando isso é vil; e temos o poder de não agir quando isso é nobre, do mesmo modo que temos o poder de agir quando isso é vil. Por conseguinte, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que significa ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos. Dizer que "ninguém é voluntariamente mau, nem involuntariamente feliz" parece ser em parte falso e em parte verdadeiro, pois ninguém é involuntariamente feliz, mas a infelicidade pode ser voluntária. Ou então teremos de contestar o que acabamos de dizer, e negar que o homem seja um princípio motor e pai de suas ações como se fosse de seus filhos. Mas, se esses fatos são evidentes e não podemos referir nossas ações a outros princípios motores que não sejam os que estão em nós mesmos, então as ações cujos princípios motores estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias. Essa conclusão parece ser confirmada tanto pelos indivíduos na sua vida particular como pelos próprios legisladores, os quais punem e castigam os que cometeram perversidades, a não ser que estes tenham sido forçados a agir assim, ou por resultado de uma ignorância pela

qual eles próprios n" fossem responsáveis, ao passo que honram os que pica os nobres, como se pretendessem estimular os últimos se fazer os primeiros. Mas ninguém é estimulado a fazer coisas e não estejam a seu alcance e não sejam voluntárias; admite-se que não há vantagem alguma em ser persuadido a não sentir calor, fome, dor e outras coisas do mesmo gênero, já que não os deixaríamos de sentir por isso. Na verdade, até ocorre que um homem seja punido por sua própria ignorância, no caso de ser julgado responsável por ela, como nas penalidades dobradas para os ébrios. Com efeito, o princípio motor está no próprio indivíduo, pois ele tinha o poder de não se embriagar, e o fato de ter-se embriagado foi a causa da sua ignorância. Punimos igualmente as pessoas que ignoram quaisquer prescrições das leis que a todos cumpre conhecer, e podem facilmente conhecer, e do mesmo modo em todos os casos em que a ignorância seja atribuída à negligência, pois presumimos que dependa dos culpados o não ser ignorantes, uma vez que poderiam ter-se informado de uma maneira mais zelosa. Mas talvez certas pessoas sejam do tipo que não possam ser diligentes; no entanto, mesmo tais pessoas são responsáveis em virtude da vida descuidada que levam, por terem se tornado pessoas dessa espécie. Os homens tornam-se responsáveis por serem injustos ou intemperantes; no primeiro caso, burlando os semelhantes, e no segundo entregando-se a uma vida de desregramentos: são as atividades exercidas sobre objetos particulares que fazem o caráter correspondente. Ilustra muito bem esse fato o caso das pessoas que treinam para uma competição ou algum outro tipo de ação parecida, praticando-a constantemente. Por conseguinte, somente uma pessoa completamente insensata não veria que é no exercício de determinadas atividades que se formam as disposições de caráter. É irracional supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou um homem que se entrega a todos os prazeres não deseja ser intemperante. Mas se, sem ser ignorante, um homem faz coisas que o tornam injusto, ele será injusto voluntariamente. Todavia daí não se segue que, se assim o quiser, deixará de ser injusto, passando a ser justo; do mesmo modo que um homem que está enfermo não ficará curado dessa maneira, embora possa ocorrer que um homem esteja doente voluntariamente, por viver na incontinência e desobedecer aos seus médicos. Nesse caso, no começo dependia dele não ficar doente, mas não agora, pois perdeu sua oportunidade, do mesmo modo que depois de arremessar uma pedra já não é possível voltar atrás; não obstante dependia dessa pessoa não arremessar a pedra, uma vez que o princípio motor estava nela. O mesmo se dá com o injusto e o intemperante: no começo dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, e, assim, é por sua própria vontade que são injustos e intemperantes. Agora, porém, que são assim, não lhes é possível ser diferentes. Mas não apenas os vícios da alma são voluntários; as deficiências do corpo igualmente o são para alguns homens, os quais censuramos por isso; por outro lado, ninguém censura os que são feios por natureza, mas censuramos os que o são por falta de exercício e de cuidado. O mesmo se dá em relação à fraqueza e à invalidez: ninguém recriminaria um cego de nascença, ou em consequência de uma doença, ou por efeito de algum acidente; porém todos censurariam um homem que tivesse ficado cego em consequência de embriaguez ou de alguma outra forma de intemperança. Dos vícios do corpo, portanto, os que dependiam de nós evitar são recriminados e aqueles que não estava ao nosso alcance evitar não o são. Assim sendo, depreende-se que também nos casos dos vícios da alma, que são objetos de censura, estaria a nosso alcance evitar. Mas alguém poderia objetar que todas as pessoas desejam o bem aparente a cada uma delas, mas sobre a aparência ninguém têm controle, uma vez que os fins se afiguram a cada um sob uma forma correspondente ao seu caráter. Respondemos que, se cada homem é de certo modo responsável por sua disposição moral, será também de certo modo responsável pela aparência; se não for assim, ninguém seria responsável pelos maus atos que praticar, pois todos os praticariam por ignorância dos fins, julgando que com eles conseguiriam o melhor. Visar ao fim não depende da nossa escolha, mas é preciso ter nascido com uma visão moral, por assim dizer, que nos permita julgar corretamente e escolher o que é verdadeiramente bom; e será bem dotado por natureza quem o possui. Com efeito, essa visão moral é o que há de mais nobre, e é algo que não podemos adquirir nem aprender de outra pessoa, mas o temos sempre tal como os foi dado ao nascer; e ser bem e nobremente dotado dessa qualidade é a excelência perfeita no que tange aos dotes naturais. Se isso é verdade, então como a virtude poderia ser mais voluntária do que o vício? Em ambos os casos, tanto para o homem bom como para o mau, os fins aparecem e são fixados pela natureza ou pelo que quer que for, e é referindo cada coisa a esses fins que as pessoas agem. Assim, quer não seja por natureza que os fins se apresentam a cada homem tais como são, de modo que algo também depende desse homem quer os fins sejam por natureza, porém porque o homem bom adota voluntariamente os meios, a virtude é voluntária, e o vício não será menos voluntário. Com efeito, no homem mau está igualmente presente aquilo que depende dele próprio em seus atos, embora não esteja na sua escolha de seus fins. Se, como se afirmou, as virtudes são voluntárias (pois nós mesmos somos de certo modo responsáveis por nossas disposições de caráter, e é por termos um determinado caráter que concebemos os fins desse ou daquele modo), os vícios também serão voluntários, porque o mesmo se aplica a estes. Já esboçamos uma definição das virtudes em geral, mostrando

que elas são meios e que também são disposições de caráter; que, além disso, tendem por sua própria natureza à realização dos atos pelos quais elas são produzidas; que dependem de nós, são voluntárias e agem de acordo com as prescrições da regra justa. Porém, as ações e as disposições de caráter não são voluntárias do mesmo modo, porque do princípio ao fim somos senhores de nossos atos se conhecemos as circunstâncias particulares, mas, embora tenhamos o controle do despontar de nossas disposições de caráter, o desenvolvimento de cada estágio de tais disposições não é óbvio, como não o é também nas doenças; porém, como dependia de nós agir ou não agir de tal maneira, as disposições são voluntárias. Retornemos, porém, às várias virtudes e definamos quais são elas, a classe de coisas com que se relacionam, e como se relacionam com elas; e ao mesmo tempo veremos quantas são. Primeiramente falemos da coragem. Já foi suficientemente esclarecido que a coragem é meio-termo em relação aos sentimentos de medo e temeridade e, entamente, as coisas que tememos são coisas temíveis que qualificamos de um modo geral de males; por essa razão, algumas pessoas definem o medo como uma expectativa do mal. É verdade que tememos todos os males, por exemplo, a desonra, a pobreza, a doença, a falta de amigos, a morte, mas não se pensa que a coragem se relacione com todos eles, pois temer certas coisas é até justo e nobre, e é vil não as temer, como, por exemplo, a desonra: as pessoas que a temem são boas e recatadas, e desavergonhadas as pessoas não a temem, não obstante alguns digam, por analogia, que tais pessoas são corajosas, já que têm algo em comum com o homem corajoso, que também é destemido. Talvez não devêssemos temer a pobreza e a doença, nem, de um modo geral, as coisas que não procedem do vício e não dependem de nós mesmos; e o homem que não as teme não é propriamente corajoso, contudo aplicamo-lhe o termo em consequência também de uma semelhança, pois alguns homens que são covardes em face dos perigos da guerra mostram-se liberais e corajosos em relação à perda de dinheiro. Também não é covarde o homem que teme que sua esposa e seus filhos sejam ultrajados ou invejados, ou qualquer coisa desse tipo, e nem é corajoso quando mostra arrogância na iminência de ser açoitado. Com que espécie de coisas temíveis, então, se relaciona a coragem? Sem dúvida, com as maiores, pois ninguém mais que o homem corajoso é capaz de enfrentar as coisas verdadeiramente temíveis. Ora, a morte é a mais temível de todas as coisas, pois ela é o fim de tudo, e acreditamos que para os mortos já nada mais há de bom ou mau. Mas não é em todas as circunstâncias que a morte dá margem a que a coragem se manifeste, por exemplo em um naufrágio ou no caso de doenças. Em que circunstâncias, então? Sem a menor dúvida, nas mais nobres, e essas mortes são as que sucedem nas batalha, pois é diante dos maiores e mais nobres perigos que se verificam, e por isso mesmo são honradas nas cidades-Estados e pelos monarcas. Portanto, no sentido próprio do termo, será chamado corajoso o homem que se mostra destemido em face de uma morte honrosa e de todas as circunstâncias em que haja perigo de morte; e as emergências da guerra são, no mais alto grau, desta natureza. Mas também em naufrágios e na doença o homem corajoso é destemido, contudo não impedimos a maneira que o marinheiro, pois o homem é a esperança de salvar-se e a idéia desse tipo de morte lhe repugna, ao passo que o marinheiro mantém a esperança em razão de sua experiência. Do mesmo modo, demonstramos coragem em situações que nos permitem mostrar o nosso valor ou em que a morte seja nobre; mas nas formas de morte que acabamos de apontar, isto é, no caso de naufrágio ou por morte, nenhuma dessas condições se realiza. O que é temível não é a mesma coisa para todos os homens. No entanto, dizemos que algumas coisas são além das forças humanas; essas, portanto, são temíveis para todos, pelo menos para todas as pessoas no seu juízo normal; mas as coisas temíveis que não ultrapassam as forças humanas diferem em magnitude e grau, assim como as coisas que inspiram confiança. Porém, os homens corajosos são tão intrépidos quanto o pode ser um homem, portanto, embora temam também as coisas que não estão acima das forças humanas, enfrentam-nas como devem e como prescreve a regra, e por causa da honra, pois essa é a finalidade da virtude. É todavia possível temê-las mais ou temê-las menos, e também temer coisas que não são temíveis como se o fossem. Dos erros que cometemos, um consiste em temer o que não deveríamos, outro em temer como não deveríamos, outro quando não deveríamos, e assim por diante. O mesmo ocorre quanto às coisas que inspiram confiança. Conseqüentemente, o homem que enfrenta e que teme as coisas que deve e pelo motivo certo, da maneira e na ocasião devidas, e que é confiante nas condições devidas, é verdadeiramente corajoso, pois o homem corajoso sente e age conforme os méritos das circunstâncias e do modo que a regra prescreve, e o fim de toda atividade é a conformidade com a correspondente disposição de caráter. Ora, a coragem é nobre, portanto, seu fim também é nobre, pois cada coisa é definida pelo seu fim. Assim, conclui-se que é com uma finalidade nobre que o homem corajoso age e resiste conforme lhe aponta a coragem.

Dos homens que tendem para o excesso, os excessivamente destemidos não tem nome especial (já dissemos antes que muitas disposições de caráter não o têm), mas seriam uma espécie de loucos ou de insensíveis se nada temessem, nem os terremotos nem as ondas, como dizem que são os celtas; no que diz respeito ao homem excessivamente confiante em relação ao que é verdadeiramente temível, ele é temerário. Este também

é considerado um jactancioso e um mero simulado de coragem, pois, com efeito, cie apenas quer parecer aquilo que as pessoas corajosas verdadeiramente são diante de perigos temíveis, e então os imita nas situações em que lhe é possível fazê-lo. Em razão disso, na sua maioria essas pessoas são uma mistura de temerárias e covardes, porque, embora mostrem confiança em tais situações, não se mantêm firmes contra o que é verdadeiramente temível. O homem excessivamente temeroso é um covarde, porque teme tanto o que leve quanto o que não deve, e todas as situações do mesmo gênero lhe são aplicáveis. Falta-lhe também confiança, mas distinguem-se sobretudo pelo excesso de medo em situações difíceis. O covarde é, por isso, um homem sem esperança, pois teme todas as posas. O corajoso, em contraste, tem a disposição contrária, pois a confiança é a marca característica de disposição esperançosa. Em resumo, a covardia, a temeridade e a bravura relacionam-se com os mesmos objetos, mas revelam disposições diferentes em face deles, pois as duas primeiras vão ao excesso ou ficam aquém da medida, enquanto a terceira mantém-se na posição mediana, que é a posição certa. Além disso, os temerários são precipitados e anseiam os perigos antecipadamente, todavia recuam quando os têm pela frente, ao passo que os corajosos são ardentes no momento de agir, mas fora dessas situações são tranqüilos. Como dissemos, a coragem é um meio-termo no que tange as coisas que inspiram confiança ou temor, nas circunstâncias que descrevemos; e o homem corajoso escolhe e enfrenta coisas porque é nobre fazê-lo, ou porque é vil deixar de fazê-lo. Porém, morrer para fugir à pobreza, ao amor, ou a qualquer coisa dolorosa, não é próprio de um homem corajoso, mas sim de um covarde, pois é fraqueza fugir do que nos atormenta, e um homem dessa espécie enfrenta a morte não por ela ser nobre, mas para escapar de um mal. Tal é, pois, a natureza da coragem, mas o seu nome também se aplica a cinco outras espécies da mesma virtude. Em primeiro lugar vem a coragem do cidadão-soldado, que é a que mais se assemelha à verdadeira coragem. Parece que os cidadãos-soldados enfrentam o perigo em razão das punições previstas na lei, das censuras em que incorreriam se assim não agissem, e também por causa das honras com as quais são distinguidos por sua ação. Por isso os homens parem ser mais corajosos entre aqueles povos que expõem os covardes à desonra e honram os corajosos. Essa é a espécie de coragem descrita por Homero, por exemplo, em Diômedes e em Heitor: "Primeiro Polidamas despejará censuras sobre mim ; e "Entre os troianos, um dia Heitor dirá com soberba: `Medroso foi Tírides, e fugiu da minha frente- Esta espécie de coragem é a que mais se assemelha à que descrevemos anteriormente , porque resulta da virtude; com efeito, em sua origem estão o sentimento de vergonha, o desejo de um nobre objeto (a honra) e o medo à desonra, que é ignóbil. Poder-se-iam incluir na mesma categoria até mesmo aqueles que são forçados pelos seus comandantes, mas nesse caso seu mérito é menor, pois o que faz com que eles ajam não é o sentimento da vergonha, mas sim o medo, e não para evitar o que é desonroso, e sim o que é doloroso. Com efeito, os seus chefes os compelem como Heitor: "Mas, se eu vir algum medroso a tremer longe da batalha, em vão ele esperará escapar aos cães". aqueles povos que expõem os covardes à desonra e honram os corajosos. Essa é a espécie de coragem descrita por Homero, por exemplo, em Diômedes e em Heitor: "Primeiro Polidamas despejará censuras sobre mim ; e "Entre os troianos, um dia Heitor dirá com soberba: `Medroso foi Tírides, e fugiu da minha frente- Esta espécie de coragem é a que mais se assemelha à deles A experiência com relação a uma determinada situação de perigo é também considerada uma espécie de coragem; e essa é a razão pela qual Sócrates identificava a coragem com o conhecimento. Essa espécie de coragem é demonstrada por várias pessoas diante de diversas circunstâncias; e os soldados profissionais o demonstram nos perigo da guerra, pois na guerra, com efeito, parece haver muitos alarmas infundados, dos quais esses homens têm a mais completa experiência, e por isso parecem corajosos, visto que os outros ignoram a realidade dos fatos. Ademais, sua experiência os torna mais capazes no ataque e na defesa, pois dispõem das melhores armas e delas sabem fazer bom uso, tanto no ataque, quanto na defesa. Lutam, portanto, como homens armados contra homens desarmados, ou como atletas bem treinados contra amadores, pois também aí não é o mais corajoso o que luta melhor, mas o mais forte e o que tem o corpo em melhores condições. Os soldados profissionais, porém, mostram-se covardes quando a tensão do perigo é muito grande e quando são inferiores em número e em equipamento. E, com efeito, são os primeiros a fugir, enquanto as tropas de cidadãos-soldados morrem em seus postos, como efetivamente sucedeu no templo de Hermes. ' Com efeito, para estes últimos a fuga é desonrosa, e morrer é preferível a salvar-se em tais condições humilhantes, ao passo que os primeiros, desde o princípio, enfrentam o perigo na convicção de que são os mais fortes, e ao tomarem conhecimento da realidade fogem, temendo mais a morte que a desonra. Mas o homem corajoso não age desse modo. A paixão também é, às vezes, confundida com a coragem. As pessoas que agem sob o impulso da paixão, como feras atirando-se sobre quem as feriu, são consideradas corajosas, porque os homens corajosos também são apaixonados. De fato, a paixão, mais do que qualquer outra coisa, leva os homens ao perigo; daí as palavras de Homero: "instilou força na sua paixão", "despertou-lhes a força a paixão", "ofegava sua amarga indignação", e "seu sangue fervia" ; todas estas expressões indicam o

arrebatamento e o tumulto da paixão. Ora, os homens corajosos agem tendo em vista a honra, mas a paixão os ajuda, ao passo que as feras agem sob a influência da dor (atacam porque foram feridas ou por estarem assustadas, já que nunca se aproximam de pessoas porventura perdidas na floresta). Não são corajosas, pois, impelidas pela dor e pela paixão, atiram-se aos perigos sem calcular os riscos. Se não fosse assim, até os asnos seriam corajosos quando estão famintos, pois nessa situação nem as pancadas conseguem afastá-los do pasto; e igualmente a luxúria leva os adúlteros a cometer muitos atos audaciosos. Todavia, não são corajosas essas criaturas que são impelidas para o perigo pelo sofrimento ou a paixão. A "coragem" devida à paixão parece ser a mais natural, tornando-se verdadeira coragem quando se lhe são acrescentadas a escolha e o motivo. As pessoas, assim como os animais, sofrem quando estão encolerizadas, e sentem prazer quando se vingam. No entanto, aquelas que lutam por esses motivos, são belicosas, mas não corajosas, uma vez que não agem visando à honra nem como prescreve a regra justa, e sim levadas pela força da emoção. Há, porém, algo nisso que tem certa afinidade com a coragem. Tampouco as pessoas otimistas são corajosas, pois essas mostram confiança perante o perigo apenas porque venceram com frequência e contra muitos inimigos. Entretanto, têm uma forte semelhança com os corajosos, porque ambos são confiantes; mas os corajosos são confiantes pelas razões anteriormente expostas, " ao passo que estes o são porque se julgam os mais fortes e que nada de mal os pode atingir (também os bêbados se portam dessa forma: tornam-se otimistas). Mas quando suas aventuras são malsucedidas, eles fogem, enquanto a marca distintiva do homem corajoso é enfrentar as coisas que são e parecem temíveis a todos os homens, porque é nobre fazê-lo e desonroso não o fazer. Por isso também considera-se como mais característico de um homem corajoso o mostrar-se destemido e imperturbável nos casos de alarmes repentinos do que nos perigos previsíveis, porque isso deve decorrer mais de uma disposição de caráter e menos da precaução. Os atos previsíveis podem ser escolhidos por cálculo e pela regra justa, mas as ações imprevistas são tomadas de acordo com a disposição de caráter do agente. As pessoas que ignoram o perigo também parecem corajosas, e não estão muito distantes das de temperamento sanguíneo e otimista, mas são inferiores por não terem confiança em si mesmas, como as segundas. Por isso os otimistas se mantêm firmes na sua posição durante algum tempo, mas os que se equivocaram quanto à realidade dos fatos fogem tão logo tomam conhecimento ou suspeitam que estes são diferentes do que supunham, como ocorreu com os arquivos quando enfrentaram os espartanos, julgando que se tratasse de sicônios. E, assim, descrevemos o caráter dos homens corajosos e dos que se consideram corajosos. Embora a coragem se relacione com o medo e a confiança, não se relaciona do mesmo modo com ambos; é maior nas situações que inspiram medo. Com efeito, aquele que se mantém imperturbável nessas situações e se comporta como deve diante delas é corajoso em um sentido mais próprio do que o homem que faz o mesmo em situações que inspiram confiança. Como dissemos, é por enfrentarem o que é penoso que os homens são chamados corajosos. Portanto, a coragem também envolve sofrimento e é justamente louvada por isso, pois é mais difícil enfrentar o que é penoso do que abster-se do que é agradável. No entanto, os fins aos quais a coragem se propõe dir-se-ia que são agradáveis, mas estão ocultos pelas circunstâncias que envolvem o caso, como também ocorre nas competições atléticas; de fato, o fim visado pelos pugilistas, por exemplo, é agradável - a coroa, as honras -, mas os golpes que recebem são dolorosos para o corpo, assim como também o são os seus esforços; e, como os golpes e os esforços são muitos, o fim, que é um só e pequeno, parece nada ter de agradável. Desse modo, se ocorre o mesmo com a coragem, a morte e os ferimentos serão dolorosos para o homem corajoso, e contrários à sua vontade, mas ele os enfrentará porque é nobre fazê-lo e ignóbil não agir assim. E quanto mais virtuoso e feliz for, tanto mais sofrerá ao enfrentar a morte; com efeito, é para homens dessa espécie que a vida tem mais valor, e eles sabem que estão renunciando ao maior dos bens, e isso é doloroso. Entretanto, nem por isso deixam de ser corajosos, e talvez o sejam ainda mais por terem escolhido, a esse preço, realizar nobres atos na guerra. Assim, não é em relação a todas as virtudes que o exercício é agradável, exceto à medida que atingem sua finalidade. É bem possível, porém, que os melhores soldados não sejam homens dessa espécie e sim os que são menos corajosos mas não têm nada a perder, pois esses estão sempre prontos a enfrentar o perigo e trocam sua vida por uma ninharia. E quanto à coragem, já é suficiente. Em face do exposto, não é difícil ter uma idéia da natureza em linhas gerais. Depois da coragem, falemos da temperança, visto que estas parecem ser as virtudes da parte irracional da alma. Dissemos que a temperança é um meio-termo em relação aos prazeres (porque ela diz menos respeito ao sofrimento, e não se relaciona com ele do mesmo modo); e a intemperança também se manifesta nesta esfera. Vejamos, então, com que espécie de prazeres se relacionam ambas. Podemos fazer a distinção entre prazeres do corpo e prazeres da alma (como o amor à honraria e o amor ao conhecimento, por exemplo); de fato, quem ama uma dessas coisas sente prazer nessas coisas que ama, sem que o corpo de nenhuma maneira seja afetado, só a mente; mas com relação a tais prazeres, os homens não são chamados temperantes nem intemperantes; e tampouco em relação aos outros prazeres que também não são do corpo, pois os que se comprazem em ouvir e contar

histórias ou passam os dias ocupa dos com trivialidades são chamados mexeriqueiros e não intemperantes; e igualmente aqueles que sofrem com a perda de dinheiro ou de amigos. A temperança deve, então, relacionar-se com os prazeres do corpo, mas não, porém, com todos, visto que os que se comprazem com objetos da visão, como as cores, as formas e a pintura, não são chamados temperantes nem intemperantes, embora pareça possível comprazer-se com essas coisas tanto do modo devido, quanto excessivamente e em grau insuficiente. O mesmo vale para os objetos da audição. Ninguém chama de intemperantes os que se comprazem demasiadamente com a música ou as representações teatrais, nem de temperantes os que o fazem na medida justa. Também não aplicamos esses qualificativos aos que se comprazem com odores, a não ser incidentalmente; não chamamos de intemperantes os que se comprazem com o cheiro de maçãs, de rosas ou de incenso, mas sim os que sentem prazer em cheirar molhos e guloseimas; de fato, os intemperantes deleitam-se com essas coisas porque lhes trazem ao pensamento os objetos de seu apetite. Podemos até ver outras pessoas, quando famintas, comprazendo-se com o cheiro dos alimentos, mas deleitar-se com essa espécie de coisas é característico pessoa intemperantes, pois estas coisas são objetos desse o painel Não há em outros animais, fora homem, nenhum prazer relacionado com esses sentidos, a não ser incidentalmente. Os cães, por exemplo, não se deleitam com o cheiro das lebres, mas sim em comê-las, e apenas sucede que o faro revela a presença de uma lebre. Nem o leão se deleita em ouvir o mugido do boi, e sim em comê-lo; mas, pelo mugido, percebe a proximidade do animal, e por essa razão parece que o mugido lhe causa prazer; da mesma forma, não se compraz em ver "um veado ou uma cabra selvagem", mas sim pela expectativa de devorá-los. Todavia, a temperança e a intemperança relacionam-se com a espécie de prazeres que os outros animais também sentem, e que por esse motivo parecem inferiores e bestiais, que são os prazeres do tato e do paladar. Entretanto, mesmo destes últimos parecem fazer pouco ou nenhum uso, pois a função do paladar é a distinção dos sabores, como fazem os provadores de vinho e as pessoas que temperam as iguarias, mas destas não se pode dizer que sintam prazer em fazer tais distinções (pelo menos, não é o caso das pessoas intemperantes); sentem prazer no gozo do objeto em si, que em todos os casos é uma questão de tato, tanto quanto aos alimentos, como quanto à bebida e à união dos sexos. Foi por isso que certo glutão suplicou aos deuses que sua garganta se tornasse mais longa que a de um grou, seguindo-se daí que todo o seu prazer provinha do contato. Desse modo, o sentido com que se deleita a intemperança é o mais difundido, e ela parece ser justamente condenada porque nos domina não como homens, mas como animais. Comprazer-se em tais coisas, portanto, e amá-las acima de todas as outras, é próprio dos animais, pois mesmo dos prazeres do tato os mais refinados foram eliminados, por exemplo os que a fricção e o resultante calor produzem nos recintos em que se pratica ginástica; com efeito, o contato, cuja apreciação caracteriza o homem intemperante, não afeta o corpo inteiro, mas apenas algumas de suas partes. Dos apetites, alguns parecem comuns a todas as pessoas, e outros são peculiares a certos indivíduos e são adquiridos. Por exemplo, o apetite do alimento é natural (visto que todos os que o sentem anseiam por alimento e bebida, e às vezes por ambos); e o mesmo ocorre com o amor (como diz homero) sobretudo entre as pessoas jovens e vigorosas; mas nem todos anseiam por esta ou aquela espécie de alimento ou de amor, nem pelas mesmas coisas, decorrendo daí que tal anseio pareça ser uma questão inteiramente pessoal. Mas é muito natural que assim seja, pois diferentes coisas agradam a diferentes indivíduos, e algumas são mais agradáveis a todos do que certos objetos tomados ao acaso. Nos apetites naturais, portanto, poucos se enganam, e apenas em uma direção, a do excesso, pois comer ou beber tudo que se tenha à mão, até a saciedade, é exceder a medida natural, visto que o apetite natural é a satisfação das necessidades de cada um. Por isso tais pessoas são chamadas "deuses do estômago", significando que enchem o estômago além da medida certa. E somente os de caráter inteiramente abjeto se tornam assim. Mas muitas pessoas erram no que diz respeito aos prazeres peculiares a indivíduos, e de muitas maneiras. De fato, embora se diga que as pessoas "gostam disto ou daquilo" porque se deleitam com as coisas que não devem, ou mais do que a maioria costuma deleitar-se, ou de modo errado, os intemperantes excedem de todos os três modos; tanto se comprazem em coisas com as quais não deveriam comprazer-se (pois são coisas abomináveis), quanto, nas coisas em que é razoável comprazer-se, eles o fazem mais do que se deve e do que o faz a maioria das pessoas. Está claro, então, que o excesso em relação aos prazeres é intemperança, e é condenável. Com relação ao sofrimento, ninguém é, como no caso da coragem, chamado temperante por enfrentá-lo nem intemperante por deixar de fazê-lo, mas as pessoas intemperantes são assim chamadas porque sofrem mais do que devem quando não conseguem obter as coisas agradáveis (com efeito, neste sentido o prazer causa sofrimento), e o homem temperante recebe esse nome porque não sofre com a falta do que é agradável nem com o fato de abster-se. O intemperante, portanto, anseia por todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las custe o que custar; por isso sofre não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas (pois o apetite é acompanhado pelo sofrimento), embora pareça um absurdo sofrer por causa

do prazer. As pessoas que ficam aquém da medida em relação aos prazeres e se comprazem com eles menos do que deveriam são raramente encontradas e quase inexistentes, pois uma insensibilidade desse gênero não é humana. Até os outros animais distinguem diferentes espécies de alimentos e apreciam uns mais do que outros. E, se há alguém que não se agrada de nada e não veja diferença alguma entre uma coisa e outra, essa criatura deve ser muito diferente de um homem; essa espécie de pessoa não recebeu nome porque dificilmente aparece. O temperante ocupa uma posição mediana em relação a esses objetos de desejo, pois nem aprecia as coisas com as quais se compraz o intemperante até se desgosta com elas - nem, de um modo geral, as coisas que não deve apreciar, nem nenhuma dessas coisas em excesso; nem sofre nem anseia por elas quando tais coisas lhe faltam, ou sofrem apenas moderadamente e não mais do que deve, e nunca quando não deve, e assim por diante. Mas as coisas que, sendo agradáveis, contribuem para a saúde ou a boa condição do corpo, o homem temperante as deseja moderadamente e como deve, assim como também as outras coisas agradáveis que, não constituam um obstáculo aos fins a que visam, ou contrárias ao que é nobre, ou que estejam acima dos seus recursos. Com efeito, aquele que não atende a essas condições ama esses prazeres mais do que eles merecem, mas o homem temperante não é uma pessoa desse tipo, e sim da espécie conforme à regra justa. A intemperança parece uma disposição mais voluntária do que a covardia, pois a primeira é motivada pelo prazer e a segunda pelo sofrimento, e a um nós procuramos e a outro evitamos. Além disso, o sofrimento transtorna e destrói a natureza da pessoa que o sente, enquanto o prazer não tem nenhum desses efeitos. Portanto, a intemperança é mais voluntária, e por isso mesmo ela é mais censurável, pois é mais fácil acostumar-se aos seus objetos, já que a vida tem muitas coisas dessa espécie para oferecer, e a elas nos acostumamos sem perigo para nós, enquanto com os objetos temíveis acontece exatamente o contrário. Mas a covardia parece ser voluntária em grau diferente de suas manifestações particulares. De fato, ela em si não causa sofrimento, mas somos avassalados pela dor em suas diversas manifestações, de tal modo que chegamos a abandonar nossas armas e a desonrarmos de outros modos; por essa razão, alguns chegam a pensar que os atos praticados em tal caso são forçados. Para o intemperante, ao contrário, os atos particulares são voluntários (ele os pratica sob o impulso do apetite e do desejo) é menos voluntária já que, ninguém deseja ser intemperante. O termo "intemperante" se aplica igualmente às faltas das crianças, pois seu procedimento guarda certa semelhança com o que estivemos examinando. À nossa investigação não interessa saber qual das duas acepções deriva da outra, mas parece evidente que esta segunda é derivada. A transferência de sentido parece bastante plausível, pois quem deseja o que é ignóbil e que se desenvolve rapidamente deve ser refreado a tempo, e isso se aplica sobretudo ao apetite e à criança, já que efetivamente as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas o desejo do que é agradável é mais forte. Se não forem preparadas para ser obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois em um ser irracional o desejo do prazer é insaciável; além disso, o exercício do apetite aumenta-lhe a força inata, e quando os apetites são numerosos e violentos, acabam destruindo a própria capacidade de raciocinar. Por conseguinte, os apetites devem ser poucos e moderados, e não devem opor-se de modo algum ao princípio racional - é isso o que queremos dizer com obediência e disciplina. E, assim como a criança deve viver de acordo com as orientações do seu preceptor, também o elemento apetitivo da nossa alma deve subordinar-se ao princípio racional. Concluindo, no homem temperante o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o objetivo de ambos é o nobre, e o homem temperante deseja as coisas que deve desejar, da maneira e na ocasião certas; e isso é o que determina o princípio racional. E a respeito da temperança já dissemos o suficiente. Falemos agora da liberalidade. Aparentemente ela é o meiotermo em relação à riqueza, pois o homem liberal é louvado não pelos seus feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no homem temperante, nem por decidir com justiça em um tribunal, mas em relação a dar e obter riquezas - sobretudo a dá-las. Por "riquezas" entendemos todas as coisas cujo valor é mensurável pelo dinheiro. Por sua vez, a prodigalidade e a avareza são o excesso e a deficiência no que se refere ao uso da riqueza. Sempre atribuímos a avareza aos que amam a riqueza mais do que devem, mas também usamos a palavra "prodigalidade" em um sentido complexo, pois chamamos pródigos as pessoas incontinentes, que esbanjam dinheiro com os seus prazeres. Eis por que elas são consideradas as que têm o caráter mais fraco, pois combinam em si mais de uma forma de vício. Por isso, a aplicação da palavra a tais pessoas não é apropriada, pois "pródigo" é o homem que possui um só defeito, qual seja, o de dissipar os seus bens. Pródigo, portanto, é aquele que se arruina por sua própria culpa, e esbanjar as posses é considerada uma forma de arruinar a si mesmo, visto que é opinião geral que a vida de cada um depende de seus bens próprios. Eis, portanto, o sentido que damos ao termo "prodigalidade". As coisas úteis podem ser bem ou mal usadas, e a riqueza figura entre as coisas úteis. Usa melhor uma coisa o homem que tem a virtude relacionada com essa coisa; conseqüentemente, a riqueza será melhor usada pelo homem que possui a virtude relacionada com a riqueza, e esse é o homem liberal. Ora, dar e gastar parece ser o uso da riqueza, enquanto obter e guardar significam mais propriamente uma

simples posse Desse modo, é mais característico do homem liberal dar às pessoas emas do que obter das fontes certas e não das erradas. De fato, é mais próprio da virtude fazer o bem do que recebê-lo, bem como praticar ações nobres mais do que abster-se de ações ignóbeis; não é difícil compreender que dar implica fazer o bem e o que é nobre, e receber implica ser o beneficiário de uma boa ação ou não agir de forma vil. Somos gratos a quem dá, e não ao que não recebe, e do mesmo modo, louva-se quem dá e não quem não recebe. Também é mais fácil não receber do que dar, pois homens são mais relutantes em desfazer-se do que têm do que em receber o que é de outrem. As pessoas que dão também são chamadas liberais, porém as que se abstêm de receber não são louvadas pela liberalidade e sim pelo espírito de justiça, ao passo que aquelas que recebem dificilmente são louvadas. Além disso, os homens liberais são talvez os mais louvados entre todos os caracteres virtuosos, pois são úteis, e o são por causa de suas dádivas. As ações virtuosas são praticadas tendo em vista o que é nobre. Portanto, o homem liberal, tal qual as outras pessoas virtuosas, dá tendo em vista o que é nobre, e dá como deve, pois o faz às pessoas certas, as quantias que convêm e no momento devido, com todas as demais condições que acompanham o ato de dar acertadamente. E ele agirá assim com prazer e sem sofrimento, pois aquilo que é conforme à virtude é agradável e isento de sofrimento, e está muito longe de ser penoso. Todavia, aquele que dá às pessoas as quais não deve, ou tendo em vista não o que é nobre e sim alguma outra coisa qualquer, não é chamado liberal, mas receberá algum outro nome. Tampouco é liberal aquele que sofre ao dar, pois ele prefere sua riqueza à ação nobre, e isso não é próprio de um homem liberal. Tampouco o homem liberal irá buscar dinheiro em fontes erradas, já que tal procedimento não é próprio de quem não põe a riqueza acima de tudo. Nem estará este homem sempre a pedir, pois o homem que confere benefícios não os aceita facilmente. Tal homem irá buscar dinheiro nas fontes certas por exemplo, das suas próprias posses -, não como um ato nobre, mas como um dever, a fim deter algo para dar. Ele também não descuidará os próprios bens, com os quais deseja ajudar os outros. E se absterá de dar a todos indiscriminadamente, para ter o que dar às pessoas certas, nas ocasiões certas, e nas, circunstâncias em que é nobre fazê-lo. É bem característico de um homem liberal exceder-se nas suas dádivas, a ponto de ficar com, muito pouco para si, pois é de sua natureza não olhar arai mesmo. O termo "liberalidade" é usado considerando as posses de um homem, pois essa virtude não reside na grande quantidade de dádivas, mas na disposição de caráter de quem dá, e esta é proporcional às suas posses. Nada impede, portanto, que o homem que dá uma pequena coisa seja o mais liberal, se ele tem menos para dar. São considerados mais liberais os homens que herdaram sua fortuna do que aqueles que a fizeram por si mesmos, pois tais homens não têm experiência da necessidade, e todos temos mais amor ao que nós próprios produzimos, como os pais e os poetas. Não é fácil a um homem liberal ser rico, pois ele não é inclinado nem a obter nem a guardar, mas a dar, e não estima a riqueza por si mesma, e sim como um instrumento de sua liberalidade. Daí a acusação que se faz à fortuna: aqueles que mais a merecem são os que menos a alcançam. Mas é natural que isso aconteça, pois ninguém pode conseguir ter riquezas se não se esforça para isso, e o mesmo se dá com todas as outras coisas. Mas o homem liberal não dará às pessoas erradas, nem no momento em que não deve, porque aí não estaria agindo conforme à liberalidade, e se gastasse com esses objetos já não teria o que gastar com os certos. De fato, como dissemos, é liberal aquele que gasta de acordo com suas posses, e com os objetos certos, e quem ultrapassa a medida certa é pródigo. Por isso não chamamos os tiranos de pródigos, pois no caso deles não nos parece fácil dar e gastar além do montante de suas posses. Sendo, então, a liberalidade um meio-termo entre dar e obter riquezas, o homem liberal dará e gastará as quantias certas com os objetos certos, quer sejam coisas pequenas, quer sejam grandes, e agirá assim com prazer; e também obterá as quantias que convêm das fontes que convêm. Com efeito, sendo a virtude um meio-termo em relação a dar e obter, ele fará ambas as coisas como deve, pois o ato de receber corretamente acompanha o ato de dar corretamente, e o que não é assim, é contrário a essa virtude; daí o dar e o receber que acompanham um ao outro estarem simultaneamente presentes em uma mesma pessoa, e obviamente não estarem nas pessoas de espécie contrária. Se, porém, eventualmente o homem liberal gastasse de maneira contrária ao que é reto e nobre, ele sofreria com isso, não sofreria moderadamente e como deve, visto que é da vida sentir tanto o prazer como o sofrimento pelos objetos certos, no momento e do modo convenientes. Ademais, é fácil tratar com o homem liberal em questões de dinheiro: como não tem grande estima ao dinheiro é fácil persuadi-lo, e fica mais aborrecido se não gasta no que pensa que deve, do que se gasta no que pensa que não deve, discordando nisso do que disse Simônides. O homem pródigo erra também em relação a esses aspectos, pois não sente prazer ou sofrimento diante das coisas certas e da maneira certa (isto se tomará mais evidente à medida que avançarmos em nossa investigação). Já dissemos que a prodigalidade e a avareza são respectivamente excesso e deficiência, e em relação a duas coisas: dar e obter (pois incluímos "gastar" no gênero "dar"). A prodigalidade é o excesso no dar e no não obter, ao passo que a avareza é a deficiência em relação ao dar e o excesso no obter, mas em

pequenas coisas. Não é comum encontrar as características da prodigalidade combinadas na mesma pessoa, pois não é fácil dar a todos se não se recebe de ninguém. As pessoas pródigas, que dão em excesso, não tardam a dissipar as suas posses, e é justamente a esses que se aplica o nome de pródigos, embora um homem de tal espécie pareça ser superior a um avaro, pois ficará curado de seu vício tanto pela idade como pela pobreza, e assim poderá aproximar-se da disposição intermediária. De fato, o homem pródigo possui as características do homem liberal, pois tanto dá quanto se abstém de tomar, ainda que não faça nenhuma dessas coisas bem ou corretamente. Por conseguinte, se fosse levado a proceder assim pelo hábito ou por algum outro meio, seria liberal, pois passaria a dar às pessoas que convêm e não obteria de fontes erradas. Por isso não é considerado um mau caráter, uma vez que não é próprio de uma pessoa má ou ignóbil exceder-se no dar e no não receber, mas apenas de uma pessoa tola. O homem que é pródigo dessa maneira é considerado muito melhor do que o avaro, tanto pelas razões já apontadas, mas também porque beneficia muitas pessoas, ao passo que o outro não beneficia nem sequer a si mesmo. Mas a maioria dos pródigos, como já dissemos, também obtém recursos de fontes erradas, e sob esse aspecto são avaros. Eles adquirem o hábito de tomar porque desejam gastar, e isso não lhes é fácil pois não tardam a exaurir suas posses, e assim são forçados a buscar recursos em outras fontes. Ao mesmo tempo, como não dão nenhum valor à honra, lançam mão indiferentemente de qualquer fonte, pois têm o desejo de dar e não lhes importa a maneira nem a fonte de onde obtêm o que dão. Também por isso não dão conforme o fazem os homens verdadeiramente liberais: não agem visando a um propósito elevado, nem da maneira que devem. Às vezes eles enriquecem os que deveriam continuar a ser pobres e não dão coisa alguma às pessoas de caráter digno, e dão muito aos adutores ou aos que lhes proporcionam algum outro prazer. Por esse motivo, a maioria dos homens pródigos são também intemperantes, pois gastam sem refletir e desperdiçam dinheiro com os seus prazeres, inclinado-se para estes, uma vez que a vida que levam não visa ao que é nobre. O homem pródigo, então, transforma-se naquilo que acabamos de descrever se não lhe é imposta nenhuma disciplina, mas se for tratado com cuidado chegará ao meio-termo, que é a disposição correta. Ao contrário, a avareza é ao mesmo tempo incurável (pois considera-se que a idade e as diversas manifestações da decrepitude tornam os homens avaros) e mais inerente à natureza humana do que a prodigalidade, pois a maioria dos homens gosta mais de ganhar dinheiro do que de dá-lo, e este vício é também muito difundido e se apresenta sob diversas formas, visto que parece haver muitas espécies de avareza. A avareza consiste em duas coisas: a deficiência no dar e o excesso no tomar. E não aparece completa em todos os homens, às vezes aparece dividida: alguns se excedem no tomar, outros ficam aquém no dar. Aos que se aplicam nomes como "miseráveis", "sovinas", "mãos-fechadas", são todos relutantes no dar, todavia não cobiçam as posses alheias nem desejam tomá-las para si. Em alguns desses homens, esse procedimento se deve a uma espécie de honestidade e aversão ao que é vergonhoso (pois alguns parecem, ou pelo menos pretendem, estar guardando dinheiro por esta razão: para que um dia não sejam forçados a cometer algum ato aviltante; a esta classe pertencem o migalheiro e todos os demais desse gênero, que assim são chamados pela relutância em dar seja lá o que for); outros se abstêm de tocar no alheio por medo, julgando que não será fácil, se nos o a dos bens dos outros, evitar que eles se apropriem dos nossos. Contentam-se, por isso, em não dar nem tomar. Outras pessoas, por sua vez, excedem-se no sentido de tomar que lhes aparece e de qualquer fonte, como por exemplo os que se dedicam a profissões sórdidas, proxenetas e demais pessoas dessa laia, e os emprestam pequenas somas a juros elevados. Todos esses tomam mais do que devem, e de fontes erradas. Evidentemente, o que há de comum entre eles é uma ganância sórdida, e todos se conformam com uma má fama em troca do ganho, que aliás é insignificante. Com efeito, aqueles que obtêm ganhos vultosos e injustos de fontes indevidas, como os déspotas que saqueiam cidades e templos, não chamamos avaros e sim malvados, ímpios e injustos. Quanto ao jogador e ao salteador, esses pertencem à classe dos avaros, por terem um amor sórdido ao ganho, e de fato é com vista ao ganho que ambos exercem suas atividades e suportam a desonra que delas provém um enfrenta os maiores perigos por amor ao produto do roubo, enquanto o outro tira dinheiro dos seus amigos, aos quais devia, em vez disso, dar. O dois, então, como de bom grado auferem ganhos de fontes erradas, são sórdidos amantes do ganho, e portanto todas essas formas de tomar incluem-se no vício da avareza. Assim, é natural que a avareza seja definida como o contrário da liberalidade, pois não só ela é um mal maior que a prodigalidade, como as pessoas erram mais freqüentemente nesse sentido que no sentido da prodigalidade segundo a descrevemos.

E o que dissemos sobre a liberalidade e os vícios contrários a ela já é suficiente. Talvez convenha examinar agora a magnificência, pois aparentemente ela também é uma virtude relacionada com a riqueza. Do mesmo modo que a liberalidade, porém, ela não se aplica a todas as ações relacionadas com a riqueza, mas somente às que envolvem gasto; e, nestas, ultrapassa a liberalidade em escala, pois como o próprio nome sugere, é um gasto apropriado que envolve grandes quantias. Entretanto, a escala é relativa, pois a despesa de quem equipa

uma trirreme não se compara à de quem chefia uma embaixada sagrada. Portanto, a magnificência é relativa tanto ao agente quanto ao objeto, e as circunstâncias. A pessoa que em coisas pequenas e medinas gasta de acordo com aquilo que as circunstâncias do caso justificam, não é chamada magnificente (por exemplo, aquele homem que pode dizer "muitas vezes ajudei os peregrinos" , e sim apenas aquele que o faz em relação a grandes coisas. De fato, o homem magnificente é liberal, mas o homem liberal nem sempre é magnificente. A deficiência desta disposição de caráter é chamada mesquinhez; o excesso é chamado vulgaridade, mau gosto, etc., não nas quantias gastas com os objetos que convêm, mas pelos gastos ostentatórios em circunstâncias erradas e do modo errado. Mais tarde falaremos desses vícios . O homem magnificente é como um artista, pois percebe o que é apropriado e sabe gastar grandes quantias com bom gosto. No princípio dissemos que uma disposição de caráter é determinada pelas suas atividades e pelos seus objetos. Os gastos do homem magnificente são grandes e apropriados; seus resultados, portanto, igualmente o devem ser, pois assim haverá um grande dispêndio em perfeita consonância com o seu resultado. Portanto, o resultado deve corresponder ao dispêndio e este deve estar à altura do resultado, ou até mesmo excedê-lo. Além disso, o homem magnificente gastará tais somas tendo em vista a honra, pois essa finalidade é comum a todas as virtudes. Do mesmo modo, ele o fará com prazer e com largueza, pois os cálculos rigorosos são característicos dos avaros. E acresce que ele irá pensar na melhor maneira de chegar ao resultado mais nobre possível e o mais apropriado ao seu objeto, e não nos custos ou nos meios mais baratos de obtê-lo. É necessário, portanto, que o homem magnificente seja também liberal, pois este também gasta o que deve e como deve; e é na maneira de gastar que se manifesta a Grandeza implícita no nome "magnificente", visto que a liberalidade diz respeito a essas coisas, e com a mesma soma o homem magnificente conseguirá um resultado magnífico. Não se aplica o mesmo critério de excelência a uma obra de arte e a um bem que se possui; em relação a este último, é tanto mais valioso quanto mais alto é o seu preço (como o ouro, por exemplo), quanto à obra de arte, a mais valiosa é a que é bela e grandiosa (pois a contemplação de tal obra inspira admiração, e é próprio da magnificência inspirar admiração); a excelência de uma obra, isto é, a sua magnificência, reside na sua grandiosidade. A magnificência é um atributo dos gastos que chamamos honrosos, como por exemplo aqueles que se relacionam com os deuses (oferendas votivas, construções de templos, sacrifícios), e do mesmo modo com qualquer forma de culto religioso e todos aqueles que são os objetos apropriados de ambição cívica (como, por exemplo, aquelas pessoas que julgam que devem organizar um coro, equipar uma trirreme ou oferecer espetáculos à cidade, com brilhantismo). Entretanto, em todos os casos, como já dissemos, a proporção dos gastos deve ser julgada em relação ao agente, isto é, em relação aos recursos que possui e à sua posição; os gastos devem ser proporcionais aos seus recursos e adequar-se não só aos resultados, mas também à pessoa que gasta. Por isso um homem pobre não pode ser magnificente, pois lhe faltam os meios para gastar convenientemente grandes somas; quem tenta fazer isso é um tolo, pois gasta além do que se pode esperar dele e do que é apropriado à sua condição, e só a despesa justa é conforme à virtude. Mas os grandes gastos são mais apropriados às pessoas que possuem os recursos adequados, obtidos pelo esforço próprio ou provenientes de seus antepassados ou amigos, e às pessoas de nascimento nobre ou de grande reputação, e coisas semelhantes, pois essas coisas trazem consigo grandeza e prestígio. O homem magnificente, então, é principalmente uma pessoa dessa espécie, e a magnificência se revela nos gastos que descrevermos há pouco, pois esses são as formas mais grandiosas e honrosas de gasto. Com relação às ocasiões, na esfera privada, de mostrar magnificência, as mais adequadas são as que acontecem apenas uma vez, como por exemplo o casamento e outras coisas do mesmo gênero, ou qualquer outra que interesse à cidade inteira ou às pessoas de posição destacada que nela vivem, como a recepção e despedida de hóspedes estrangeiros, bem como oferecimento ou retribuição de presentes, pois o homem magnificente não gasta consigo mesmo, mas com objetos públicos, e os presentes têm certa semelhança com as oferendas votivas. O homem magnificente também decora sua casa de maneira compatível com sua riqueza (pois até uma casa é uma espécie de ornamento da cidade), e gastará de preferência em obras duradouras (pois são essas as mais belas), e em a espécie de coisas gastará o que for adequado, pois a mais bela das coisas não são adequadas aos deuses e aos homens, nem a um templo e a um túmulo. Como todo gasto pode ser grandioso em seu gênero, e o que há de mais magnificente é um gasto grandioso com um objeto grandioso (mas o magnificente em cada caso é o que é grandioso na circunstância específica deste, e a grandeza da obra difere da grandeza do dispêndio - a mais bela de todas as bolas ou frascos é um magnífico presente para uma criança, embora custe muito pouco dinheiro), segue-se que a característica do homem magnificente, qualquer que seja o resultado do que faz, é fazê-lo com magnificência (de modo que não seja fácil superar tal resultado) e torná-lo digno do dispêndio. Esse, então, é o caráter do homem magnificente. O homem que se inclina para o excesso e é vulgar e extravagante excede-se, como já dissemos, gastando além do que seria justo. Assim, gasta muito e revela uma ostentação de mau gosto em ocasiões pouco importantes, por exemplo, um jantar de amigos na escala de

um banquete de casamento, e quando incumbe-se de preparar o coro para uma comédia, coloca-o em cena vestido de púrpura, como se faz em Mégara. E tudo isso ele faz não visando a um objetivo nobre, mas para exibir sua riqueza, e porque pensa que é admirado por isso; e ademais gasta pouco quando deveria gastar muito, e vice-versa. Por outro lado, o homem mesquinho fica aquém da medida em tudo, e depois de gastar grandes somas estraga a beleza do resultado por causa de uma ninharia; e em tudo que faz, hesita, estuda a forma de gastar menos, lamenta até o pouco que gasta e julga estar fazendo tudo em maiores proporções do que devia. Estas disposições de caráter, portanto, são vícios, porém não são das mais censuráveis, pois não são nocivas aos demais, nem desonram a terceiros. A magnanimidade, até por seu nome, parece relacionar-se com coisas grandiosas, e a primeira pergunta que cumpre responder é que espécie de coisas grandiosas. Não faz diferença que examinemos a disposição de caráter ou o homem caracterizado por tal disposição. Chamamos magnânimo homem que se considera digno de grandes coisas esta à altura delas; pois aquele que se arroga uma dignidade da qual não está à altura é um tolo, e nenhum homem virtuoso é tolo ou ridículo. Portanto, o homem magnânimo é o que acabamos de definir, pois aquele que de pouco é merecedor e assim se considera é temperante, e não magnânimo; com efeito, a magnanimidade implica grandeza do mesmo modo que a beleza implica uma boa estatura, e as pessoas pequenas podem ser graciosas e bem proporcionadas, mas não belas. Por outro lado, o homem que se julga digno de grandes coisas sem estar à altura delas é pretensioso, embora nem todos os que se consideram mais merecedores do que realmente são possam ser chamados de pretensiosos. As pessoas que se consideram menos merecedoras do que são em verdade, são indevidamente humildes, quer seus méritos sejam grandes ou moderados, quer sejam pequenos mas suas pretensões ainda menores. E no caso dos homens cujos méritos são grandes, estes parecem ser os mais indevidamente humildes, pois, com efeito, que fariam eles se merecessem menos?

O homem magnânimo, então, é um extremo em relação à grandeza de suas pretensões, mas um meio-termo no que concerne à justeza de tais pretensões, pois se arroga o que corresponde aos seus méritos, enquanto os outros excedem ou ficam aquém da medida justa. Portanto, se ele merece e aspira a grandes coisas, e acima de tudo às maiores coisas, há de ter um objetivo especial. O mérito é relativo a bens exteriores, e, supomos, o maior destes bens é aquele que reservamos aos deuses, e ao qual aspiram as pessoas de posição mais elevada, por ser o prêmio conferido às mais nobres ações. Estou me referindo à honra, que é certamente o maior de todos os bens exteriores. Por conseguinte são magnânimas as pessoas que tem disposição certa com relação à honra e à desonra. E mesmo sem considerar o nosso argumento, é a honra que os magnânimos parecem terem vista, pois é sobretudo a ela que aspiram, porém em conformidade com os seus méritos. O homem indevidamente humilde revela-se deficiente seja em comparação com os méritos próprios, seja em comparação com as aspirações do homem magnânimo. O pretensioso excede em relação aos méritos próprios, mas não excede as aspirações do magnânimo. Desse modo, o magnânimo, tendo mais méritos que os outros, deve ser bom no mais alto grau, pois o homem melhor sempre merece mais, e o melhor de todos é o que mais merece. Portanto, o homem verdadeiramente magnânimo deve ser necessariamente bom. A grandeza em todas as virtudes deve ser característica do homem magnânimo. Com efeito, nada poderia ser mais indecoroso para o homem altivo que fugir ao perigo, abanando as mãos, ou agir injustamente, pois com que propósito praticaria atos vergonhosos aquele para quem nada é grande? Se examinarmos atentamente, veremos o completo absurdo de um homem magnânimo que não seja bom. Além disso, se ele fosse mau não mereceria receber honras, visto que a honra é o prêmio da virtude, e só é concedida aos bons. A magnanimidade parece, portanto, ser como o coroamento das virtudes, pois ela as torna maiores e não existe sem elas. Por isso é difícil ser verdadeiramente magnânimo, pois sem possuir um caráter bom e nobre é impossível o ser. Assim, é sobretudo por honras e desonras que as pessoas magnânimas se preocupam; as grandes honras que forem conferidas por homens de mérito, ele as receberá com moderado prazer, pensando receber o que merece ou até menos, pois não pode haver honra à altura da virtude perfeita; no entanto, ele a aceitará, já que nada de melhor há para lhe ser oferecido. Mas as honras vindas de uma pessoa qualquer e por motivos corriqueiros, ele as desdenhará, pois não é isso que merece; e igualmente no que diz respeito à desonra, pois em seu caso não pode ser justa. Assim, como dissemos, é sobretudo com honras que o homem magnânimo se preocupa; porém, conduzir-se-á também com moderação no que diz respeito ao poder, à riqueza e a toda boa ou má fortuna que lhe aconteça, e não se rejubilará excessivamente com a boa fortuna nem sofrerá excessivamente com a má; nem para com própria honra, aliás, ele se conduz como se fosse uma coisa extraordinária. O poder e a riqueza são desejáveis por causa da honra (pelo menos os homens que os têm os desejam para obtê-la); e para as pessoas que até à própria honra dão pouco valor, também as outras coisas devem significar pouco. É por essa razão que os homens magnânimos são considerados soberbos. Pensa-se também que os bens de fortuna contribuem para a magnanimidade. Com efeito, considera-se que os homens bem-nascidos são merecedores de honra- e igualmente os que desfrutam de poder e riqueza, pois ele

esta em a posição superior, e tudo que apresenta superioridade em alguma coisa de bom é distinguido com as maiores honras. Assim os próprios bens de fortuna tornam os homens ainda mais magnânimos, pois são honrados por alguns pelo fato de possuí-las; mas, na verdade, somente os homens bons merecem ser distinguido com honras, embora aquele que goza de ambas as vantagens seja considerado ainda mais merecedor de honra. Porém, os homens que, sem ser virtuosos, recebem os bens da fortuna, não tem por que alimentar grandes pretensões a altas honras e nem ao nome de magnânimos, pois tais coisas implicam virtude perfeita; mas mesmo esses homens tornam-se desdenhosos e insolentes. Com efeito, sem virtude não é fácil carregar condignamente os bens da fortuna, pois são incapazes disso, e julgando-se superiores às outras pessoas, desprezam-nas e fazem o que bem entendem. Imitam as pessoas magnânimas sem serem como elas, e as imitam como podem; não agem virtuosamente, e desprezam os outros. O homem magnânimo desdenha com justiça, pois julga com acerto, ao passo que a maioria o faz sem fundamento. O homem magnânimo não se expõe a perigos por motivos triviais, nem tem amor pelo perigo, pois dá valor a poucas coisas; todavia, enfrentará os grandes perigos, e nesses casos não se deterá com a preocupação de salvar sua vida, sabendo que há condições em que ela não é digna de ser vivida. Ele é também da espécie daqueles que conferem benefícios, mas constroem-se por recebê-los, pois o primeiro caso é próprio do homem superior, e o segundo, do homem inferior. Costuma retribuir o benefício recebido com outro ainda maior, pois desse modo o primeiro benfeitor, além de ser compensado, ficará em dívida para com ele e sairá lucrando na transação. Ele parece se lembrar de todos os serviços que prestou, mas não dos recebidos (quem recebe um serviço é inferior a quem o presta, e o homem magnânimo deseja ser superior). E ouve mencionar os primeiros com prazer, e os segundos com desagrado: talvez tenha sido por isso que Tétis não menciona a Zeus os serviço que lhe prestou, nem os espartanos enumeraram os seus serviços aos atenienses, e sim os recebidos. Também é característico do homem magnânimo não pedir nada ou quase nada, mas ajudar de bom grado e adotar uma atitude digna diante das pessoas que desfrutam de alta posição e são favorecidas pela fortuna, mas despreziosos para com os de posses medianas é difícil e grande sinal de distinção mostrar-se superior aos primeiros, e fácil mostrar-se assim como os segundos. Uma atitude altiva no primeiro caso não é sinal de falta de princípios, porém entre pessoas humildes isso é tão vulgar quanto uma demonstração de força contra os fracos. Também é característica do homem magnânimo não ambicionar as coisas que são comumente acatadas, nem aquelas em que os outros se distinguem; ser desinteressado e abster-se de agir, exceto nos casos que envolvam uma grande honra ou uma grande obra; e ser homem de poucos feitos, porém grandes e notáveis. Deve também ser franco nos seus ódios e amores (ocultar os sentimentos, isto é, preocupar-se menos com a verdade do que com opinião dos outros, é característico de um covarde); e deve falar e agir abertamente, pois o homem magnânimo expressa-se com franqueza por desdém e é afeito a dizer a verdade, exceto quando fala ironicamente às pessoas comuns. Deve ser incapaz de viverem função de outras pessoas, a não ser que se trate de um amigo, pois isso é próprio de um escravo, e por isso são subservientes todos os adutores, e adutores todos aqueles que não respeitam a si próprios. Tampouco é propenso à admiração, pois nada é grande para ele. Nem guarda rancor por ofensas que lhe façam, visto não ser próprio de um homem magnânimo ter a memória longa, sobretudo no que concerne a ofensas, que é melhor relevar. Ele também não é dado a conversas fúteis; não fala nem de si mesmo nem dos outros, pois não lhe interessam nem os elogios que lhe possam fazer nem as censuras dirigidas aos outros; nem é amigo de elogiar nem de falar mal dos outros, nem mesmo dos seus inimigos, salvo por desdém. Quanto às coisas que ocorrem inevitavelmente ou que são de pouca importância, é, entre todos, o menos propenso a lamentar-se ou a pedir favores, pois só os que dão muita importância a tais coisas agem dessa maneira. É o homem magnânimo que prefere possuir coisas belas e improfícuas em vez das úteis e proveitosas, pois isso é mais próprio de um caráter independente. Assim é o homem magnânimo; o que lhe fica aquém é indevidamente humilde e o que o ultrapassa pretensioso. Estes últimos não são considerados maus (pois não fazem mal), mas apenas equivocados; o homem indevidamente humilde, que é digno de boas coisas, priva a si mesmo daquilo que merece, e parece ter algo de errado, uma vez que não se julga digno de boas coisas e também parece não se conhecer a si mesmo, e do contrário desejaria as coisas que merece, visto que elas são boas. Mas tais pessoas não parecem insensatas, e sim excessivamente modestas. Isso, porém, parece até torná-las piores, pois cada classe de pessoa aspira o que equivale aos seus méritos, e as pessoas indevidamente modestas se abstêm mesmo de nobres ações e empreendimentos, julgando-se indignos, e do mesmo modo privando-se dos bens exteriores. Por outro lado, os homens pretensiosos são tolos que ignoram a si mesmos, a ponto de ostentarem os próprios defeitos. Aventuram-se a honrosos empreendimentos dos quais não são dignos, e logo suas deficiências se manifestam. Exibem-se com belas roupas, têm maneiras afetadas e coisas semelhantes, querendo que todos vejam e comentem sua boa fortuna, como se julgassem merecer honras por causa delas. Todavia, a humildade indébita é mais contrária à magnanimidade do que a pretensão, pois é mais comum e

pio. Assim, como já dissemos, a magnanimidade relaciona-se com a honra em grande escala. Também parece haver no âmbito da honra, como dissemos em nossas primeiras observações a este respeito, uma virtude que tem com a magnanimidade a mesma relação que a liberalidade tem com a magnificência. De fato, nenhuma das duas tem coisa alguma que ver com as coisas em grande escala, no entanto ambas nos dispõem adequadamente em relação a objetos de pouca ou mediana importância; assim como em relação a ganhar e gastar riquezas existe meio-termo, excesso e deficiência, também a honra pode ser desejada mais, ou menos, do que convém, ou da maneira e das fontes certas. Censuramos igualmente o homem ambicioso por desejar a honra mais do que convém e de fontes erradas, como o homem não ambicioso por não querer ser honrado nem mesmo por razões nobres. Todavia, às vezes louvamos o homem ambicioso por ser enérgico e amar o que é nobre, e o não ambicioso por ser moderado e auto-suficiente como disse os na primeira vez que abordamos este assunto. Obviamente, como "gostar desse ou daquele objeto" tem mais de um sentido, não aplicamos sempre à mesma coisa o termo "ambição" ou "amor à honra", mas quando louvamos tal virtude pensamos mais no homem que ama a honra que na maior parte das pessoas, e quando a censuramos pensamos naquele que a ama em demasia. Não existindo palavra para designar o meio-termo, os extremos parecem disputar o seu lugar como se estivesse vago por abandono. Mas onde há excesso e falta, há também um meio-termo. Ora, os homens desejam a honra tanto mais do que devem, como também menos do que devem; portanto, é possível desejá-la também como se deve. De qualquer forma, essa é a disposição de caráter que é louvada, e é um meio-termo no que diz respeito à honra, sem um nome especial para designá-lo. Em relação à ambição, o meio-termo parece ser a desambição, e vice-versa; e, em relação a ambas, conjuntamente, em certo sentido parece ser ambas. Isso parece se aplicar também a outras virtudes, mas no caso em questão os extremos se apresentam como contraditórios porque o meio-termo não tem um nome especial para indicá-lo. A calma é um meio-termo em relação à cólera. Como não há nomes nem para a posição intermediária nem para os extremos, colocamos a calma no meio-termo, embora ela se incline para a deficiência, que tampouco tem nome. O excesso pode ser designado como uma espécie de irascibilidade, pois a paixão neste caso é a cólera, enquanto suas causas são muitas e diversas. Os homens que se encolerizam por motivos justos, com coisas ou pessoas certas e, além disso, como, quando e enquanto devem, são dignos de serem louvados. Tais homens, então, serão calmos, pois a calma é louvada. Homens assim tendem a não se deixar perturbar nem conduzir pela paixão, mas a encolerizar-se apenas da maneira, com as coisas e durante o tempo que a regra justa prescreve. Porém, pensa-se que eles de certo modo erram no sentido da falta, pois as pessoas calmas não são vingativas, e inclinam-se antes a relevar os erros dos outros. A falta, quer seja ela um tipo de pacatez, quer outra coisa, é censurável, pois aqueles que não se encolerizam com as coisas que deveriam provocar sua ira são considerados tolos, tanto quanto aqueles que não o fazem da maneira certa, no momento apropriado, e com as pessoas certas. com efeito tais homens são considerados insensíveis, e, como não se encolerizam, pensa-se que sejam incapazes de se defender; e suportar insultos, quer dirigidos a si próprio, quer dirigidos aos amigos, é próprio de escravos. O excesso pode manifestar-se em todas as situações que indicamos, pois é possível alguém encolerizar-se com pessoas ou coisas erradas, mais do que convém, por um tempo demasiadamente breve, ou por um tempo demasiadamente longo. Porém, esses excessos não são encontrados todos em uma mesma pessoa, e nem tal coisa poderia ocorrer, uma vez que o mal destrói a si mesmo, e quando total torna-se insuportável. Os homens irascíveis encolerizam-se rapidamente, com pessoas e coisas erradas e mais do que convém, mas sua cólera cessa também rapidamente, e este é o ponto mais favorável dessas pessoas. São assim porque não refreiam sua cólera, e sua natureza ardente as leva logo a revidar, mas depois disso a cólera se extingue. Por causa do excesso, as pessoas coléricas são irritáveis e prontas a encolerizar-se com tudo e por qualquer motivo; daí vem o seu nome. As pessoas rancorosas são difíceis de apaziguar e conservam por mais tempo a sua cólera, uma vez que a reprimem; porém a cólera se dissipa quando revidam, pois a vingança as alivia, substituindo-lhes a dor pelo prazer. Se não revidam, continuam a carregar o fardo do ressentimento, pois como sua cólera não é visível, ninguém pensa em apaziguá-las, e digerir a cólera sozinho é coisa que leva muito tempo. Esse tipo de pessoa causa grandes incômodos a si mesma e a seus amigos mais próximos. Chamamos mal-humorados aqueles que se encolerizam com o que não devem, mais do que devem e durante mais tempo, e não podem ser apaziguados enquanto não se vingam. Consideramos o excesso mais contrário à calma do que a falta, pois não apenas ele é mais comum (vingar-se é mais humano), como também é pior conviver com as pessoas mal-humoradas. O que dissemos anteriormente sobre este assunto, torna-se mais evidente pelo que vamos dizer agora. Não é fácil definir de que maneira, com quem, por que motivo, e durante quanto tempo alguém deve se encolerizar, e em que ponto termina a ação justa e começa a injusta. Com efeito, o homem que se desvia um pouco do ponto certo, seja para mais, seja para menos, não é censurado; e às vezes louvamos os que tendem para a deficiência, chamando-os bem-humorados, enquanto outras vezes louvamos as pessoas coléricas chamando-as viris e

capazes de dirigir as outras. Não é fácil, portanto, determinar e que ponto um homem pode desviar-se sem se tornar merecedor de censura, porque a decisão depende das circunstâncias particulares do caso e da percepção. Mas pelo menos uma coisa é certa: o meio-termo - isto é, aquilo pelo qual nos encolerizamos com as pessoas e coisas devidas, da maneira devida, etc. - merece ser louvado, enquanto os excessos, e deficiências são dignos de censura. E, neste caso, censura leve se estão presente em modesto grau, e franca e enérgica se em grau elevado. Torna-se, então, bastante claro que devemos adotar o meio-termo. E quanto às disposições relativas à cólera já é o suficiente. Nas reuniões, na vida social e no intercâmbio de palavras e atos, algumas pessoas que, para serem agradáveis louvam todas as coisas e jamais se opõem a quem quer que seja, julgando ser seu dever, não desagradar as pessoas que encontram, são chamadas obsequiosas; ao passo que outras, pelo contrário, se opõem a tudo e não têm a menor preocupação em não magoar os outros, e são chamadas grosseiras e altercadoras. É evidente que as disposições que acabamos de nomear são censuráveis, assim como louvável a disposição intermediária - isto é, aquela em razão da qual um homem se inclina a rebelar-se ou conformar-se em face das coisas que deve e da maneira que deve. Nenhum nome, porém, lhe foi dado, embora se assemelhe muito à amizade. De fato, o homem que corresponde a essa disposição intermediária assemelha-se muito àquele que, com o acréscimo da afeição, chamamos de bom amigo. Mas essa disposição difere da amizade pelo fato de não implicar paixão nem afeição para com as pessoas com quem tratamos, uma vez que não é por amor nem por ódio que um homem acolhe todas as coisas como deve, mas por ser um indivíduo de determinada espécie. Tal homem se conduzirá do mesmo modo com conhecidos e desconhecidos, com as pessoas íntimas e com as que não o são, embora se conduza como convém em cada um desses casos, pois, com efeito, não é correto interessar-se igualmente por pessoas íntimas e por estranhos, nem tampouco são as mesmas condições que tornam justo magoá-los. Dissemos que de um modo geral esse homem se relaciona com os demais do modo que convém, mas é com referência ao que é honroso e conveniente que visa a não causar dor ou a proporcionar prazer. Efetivamente, ele parece interessar-se pelos prazeres e dissabores da vida social; e sempre que não for honroso ou que for prejudicial contribuir para o prazer, ele se recusará a fazê-lo, preferindo antes causar sofrimento. Da mesma forma, se sua aquiescência quanto ao ato de outra pessoa puder trazer desonra ou dano a ela, ao passo que sua oposição apenas lhes causará um certo aborrecimento, ele se oporá em vez de concordar com tal ato. Esse homem se relacionará de modo diferente com pessoas de alta posição e com pessoas mais simples, com conhecidos mais íntimos e outros mais distantes (e do mesmo modo no que concerne a todas as demais diferenças, tratando cada classe como for conveniente); e embora, de um modo geral, prefira proporcionar prazer e evite causar sofrimento, ele se deixará guiar pelas conseqüências, se estas forem mais importantes, isto é, pela honra e pela conveniência. E tendo em vista um grande prazer futuro, também poderão causar pequenos aborrecimentos no presente. O homem que se situa no meio-termo é, então, esse que descrevemos, embora não tenha recebido uma designação própria. Dos que proporcionam prazer às pessoas com as quais convivem, os que procuram ser agradáveis sem nenhum objetivo ulterior, são obsequiosos, mas os que agem assim com o propósito de obter alguma vantagem em dinheiro ou nas coisas que o dinheiro pode comprar são adulares. Por outro lado, as pessoas que se opõem a tudo são, como dissemos, grosseiras e altercadoras. E os extremos parecem se opor entre si porque o meio-termo não tem designação própria. O meio-termo oposto à jactância relaciona-se com quase as mesmas coisas; e tampouco ele tem nome especial. Não ficará mal descrever também estas disposições, porque examinando-as com mais cuidado conheceremos melhor os fatos referentes aos caracteres, bem como nos convenceremos de que as virtudes são efetivamente meios-termos, se constatarmos que isso se aplica a todos os casos. Já descrevemos aqueles que, no âmbito da vida social, têm como objetivo proporcionar prazeres em suas relações com os outros. Falemos agora daqueles que buscam a verdade ou a falsidade tanto em atos e palavras, quanto em suas pretensões. Considera-se jactancioso o homem que se arroga coisa que trazem glória, quando não as tem, ou mais do que tem; o homem falsamente modesto, em contraste, tende a negar ou a minimizar o que possui; e o homem que observa o meio-termo não exagera nem subestima, é veraz quer seu modo de viver, quer em suas palavras, declarando o que efetivamente possui, nem mais nem menos. Cada um dessas formas de conduta pode ser adotada com ou sem um objetivo, mas cada homem fala, age e vive de acordo com o seu caráter, se não está agindo com um fim ulterior. E a falsidade é em si mesma ignóbil e censurável, ao passo que a verdade é nobre e digna de louvor. Desse modo, o homem veraz é mais um exemplo de pessoas que, conservando-se no meio-termo, merecem louvor; e ambas as espécies de pessoas insinceras são censuráveis, sobretudo as jactanciosas. Discutiremos os dois casos, mas primeiro examinemos o homem veraz. Não estamos nos referindo àquele que cumpre a sua palavra, nem aos assuntos relativos à justiça ou à injustiça (pois isso diz respeito a outra virtude), mas do homem que, em assuntos nos quais nada disso está em jogo, é veraz quer em palavras, quer em sua conduta, pois assim é o seu caráter. Uma pessoa dessa espécie será naturalmente considerada uma pessoa de bem, pois o homem que é

veraz e ama a verdade quando nada está em jogo, deverá ser assim ainda mais quando estiver em jogo uma questão de justiça. Evitará a falsidade em tais casos como algo vil, pois aliás já a evitava por si mesma; e tal homem é digno de louvor. E inclina-se mais na direção de atenuar a verdade que na de exagerá-la, pois tal atitude lhe parece de mais bom gosto, visto que os exageros são desagradáveis. O homem que se arroga mais do que possui, sem qualquer objetivo ulterior, constitui uma espécie desprezível (do contrário não se comprazeria na falsidade), mas parece ser mais fútil do que mau. Entre aqueles que assim agem visando a algum objetivo, o que visa à boa reputação ou à honra não merece maiores censuras (embora seja jactancioso); no entanto, o que o faz por dinheiro, ou pelas coisas que trazem dinheiro, é um caráter mais desprezível. Com efeito, não é a potencialidade que faz o jactancioso, mas o propósito, pois é um homem jactancioso em virtude dessa disposição de caráter e por ser como é; do mesmo modo, algumas pessoas são mentirosas porque se deleitam com a mentira em si mesma, e outras porque desejam reputação ou ganhos. Os que se vangloriam para ser bem conceituados arrogam-se qualidades que lhes possam valer louvores ou elogios, ao passo que os que visam às vantagens se atribuem qualidades valiosas para os outros, mas alguma inexistência é facilmente descoberta, como as de um vidente, de um sábio ou de um médico. Eis por que muitos arrogam conhecer essa espécie de coisas e se vangloriam disse pois nelas se encontram as características que mencionamos acima. Os homens falsamente modestos, que subestimam os seus méritos, parecem mais simpáticos; de fato, julga-se que eles não falam tendo em vista algum proveito, mas para fugir à ostentação; e também aqui as qualidades que negam possuir, como fazia Sócrates, são aquelas que trazem boa reputação. Aqueles que se dizem destituídos de qualidades óbvias e de pouca importância são considerados impostores e são mais desprezíveis; às vezes isso parece ser jactância, como acontece com o modo de trajar dos espartanos, pois tanto o cuidado excessivo quanto a extrema displicência são sinal de jactância. Mas as pessoas que são moderadamente modestas e subestimam qualidades não muito manifestas parecem simpáticas. É o jactancioso que parece o contrário do homem veraz, visto que das duas disposições extremas a sua é a pior. Uma vez que a vida é feita não só de atividade, mas também de repouso, e este inclui o lazer e o entretenimento, parece haver aqui também uma espécie de intercâmbio que se relaciona com o bom gosto. Pode-se dizer, e também escutar, o que se deve e o que não se deve. A espécie de pessoa com quem falamos ou escutamos influi no caso do mesmo modo. Evidentemente, também neste campo existe o excesso e a falta em relação a um meio-termo. Aqueles que levam a jocosidade ao excesso são considerados bufões vulgares; são os que procuram provocar o riso a qualquer preço e, na sua ânsia de fazer rir, não se preocupam com a inconveniência do que dizem nem em evitar o mal-estar daqueles que elegem como objeto de seus chistes; ao passo que os que não sabem gracejar nem suportam os que o fazem, são rústicos e grosseiros. Os que, porém, gracejam com bom gosto são chamados espirituosos, o que envolve um espírito vivo que se volta de um lado ao outro; efetivamente, essas agudezas de espírito são consideradas movimentos do caráter, e assim como o corpo é apreciado pelos seus movimentos, o caráter também o é. Todavia, o lado ridículo das coisas esta sempre se manifestando, e a maioria das pessoas se compraz mais do que deveria com gracejos; por isso os próprios bufões, são também chamados espirituosos, pois há quem os ache divertidos; porém o que dissemos anteriormente toma evidente: que eles diferem, e não pouco, dos espirituosos. A disposição intermediária também é caracterizada pelo tato. É próprio de um homem de tato dizer e escutar aquilo que é conveniente a uma pessoa digna e polida; com efeito, há coisas que um homem ornado pode dizer e escutar a título de gracejo; e os gracejos de um homem polido diferem dos de um homem vulgar, do mesmo modo que os de uma pessoa instruída diferem dos de um ignorante. caso se pode verificar até nas comédias antigas e modernas: os produtores das primeiras achavam divertida a linguagem obscena, enquanto os das segundas preferem as insinuações; e ambos ferem, e muito, quanto à propriedade do que dizem. Mas deveríamos então definir o homem que sabe gracejar bem pelo fato de ele dizer apenas aquilo que é conveniente a um homem polido, ou por não magoar os que o escutam, e até por deleitá-lo? não será vaga a última parte da definição, visto que diferentes coisas são aprazíveis ou odiosas a diferentes pessoas? O tipo de gracejo que ele se disporá a escutar será o mesmo, pois aqueles que ele pode tolerar são os mesmos que gosta de fazer. Por conseguinte, há gracejos que esse homem nunca fará, pois o gracejo é uma espécie de insulto, e há coisas que os legisladores nos proibem insultar, e talvez deveriam também proibir-nos de gracejar a respeito delas. O homem fino e bem-educado é portanto como o desprezível, uma vez que ele mesmo é como uma espécie de lei para si próprio. Esse é o homem que fica no meio-termo, quer o chamemos pessoa de tato, quer espirituoso. Por outro lado, o chocarreiro é aquele que não consegue resistir à vontade de gracejar, e para provocar o riso não poupa nem a si nem aos outros, dizendo coisas que um homem polido jamais diria, e algumas das quais nem ele mesmo desejaria escutar. Quanto ao rústico, ele é inútil para essa espécie de intercâmbio social, pois em nada contribui e em tudo encontra o que censurar. De qualquer forma, o lazer e o entretenimento são considerados um elemento necessário à vida. Assim, os meios-termos que

descrevemos com respeito à vida são três, e relacionam-se todos com alguma espécie de intercâmbio de palavras e atos. Diferem, todavia, por um se relacionar com a verdade e os outros dois com o prazer. Dos que dizem respeito ao prazer, um se manifesta nos gracejos e o outro, o convívio social de um modo. A vergonha não deveria figurar entre as virtudes, pois se assemelha mais a um sentimento do que a uma disposição de caráter. De qualquer maneira, é definida como uma espécie de medo da desonra, e produz um efeito análogo ao do medo causado pelo perigo, pois as pessoas que se sentem envergonhadas coram e as que temem a morte empalidecem; ambos, portanto, parecem ser em certo sentido estados corporais, os quais são considerados mais características de um sentimento que de uma disposição de caráter. O sentimento de vergonha não é adequado a todas as idades, mas somente à juventude. Pensamos, com efeito, que os moços são sujeitos a envergonhar-se porque vivem pelos sentimentos e por isso cometem muitos erros, servindo a vergonha para refreá-los; e louvamos, então, os jovens que possuem essa característica. No entanto, a uma pessoa mais velha ninguém louvaria pelo mesmo motivo, uma vez que supomos que ela não seja capaz de fazer nada do que tenha de se envergonhar. Efetivamente, o sentimento de vergonha não é nem sequer característico de um homem bom, visto que surge junto com as más ações; tais ações não devem ser praticadas, e não importa que algumas sejam vergonhosas em si mesmas e outras o sejam apenas de acordo com a opinião comum, pois nenhuma delas devemos praticar, para não sentirmos vergonha. O simples fato de um homem cometer alguma ação vergonhosa é característico de uma pessoa má. É um absurdo alguém pensar que seja bom porque sente vergonha quando comete uma ação desse tipo, uma vez que nos envergonhamos de nossas ações voluntárias, e o homem bom jamais cometerá más ações voluntariamente. Mas, dentro de certas condições, a vergonha pode ser considerada uma coisa boa: se um homem bom cometesse uma ação de tal jaez, sentiria vergonha. As virtudes, porém, não estão sujeitas a essas condições. E se o despudor, isto é, o não se envergonhar de praticar ações ignóbeis, é mau, nem por isso será bom envergonhar-se de praticá-las. A continência também não é uma virtude, e sim uma espécie de disposição mista; disso, porém, falaremos mais tarde.

4. Agora tratemos da justiça. No que diz respeito à justiça e à injustiça devemos indagar com que espécie de ações se relacionam elas, que espécie de meio-termo é a justiça, e entre que extremos o ato justo é o meio-termo. Nossa investigação se desenvolverá dentro da mesma linha que as discussões anteriores. Segundo a opinião geral, a justiça é aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e a desejar o que é justo; e de modo análogo, a injustiça é a disposição que leva as pessoas a agir injustamente e a desejar o que é injusto. Adotemos, também nós, essa definição como base geral. Não sucede o mesmo com as ciências e faculdades o mesmo que ocorre com as disposições de caráter. Uma só e única ciência (A faculdade se relaciona com objetos contrários; entretanto, uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não pode levar também ao resultado contrário. Por exemplo, encontramos-nos na situação de termos saúde quando não fazemos o que é contrário a saúde, e sim o que é saudável, e dizemos que um homem caminha de modo saudável quando caminha como o fazem os homens saudáveis. É por esta razão que, muitas vezes, um estado é reconhecido pelo seu contrário, e também com freqüência os estados são reconhecidos pelos sujeitos nos quais se manifestam; no primeiro caso, se conhecemos a boa condição física, a má condição também se nos tornará conhecida; e no segundo, a boa condição é conhecida pelas pessoas que se encontram em boa condição, e estas pessoas são conhecidas em razão de sua boa, condição. Se a boa condição for a firmeza de carnes, a má condição se traduzirá necessariamente pela carne flácida, e saudável será aquilo que torna firme a carnatura. Por consequência, se um dos contrários for ambíguo, o outro o será também; por exemplo, se o "justo" é ambíguo, o "injusto" também o será. Ora, "justiça" e "injustiça" parecem ser termos ambíguos, mas, como os seus diferentes significados se aproximam uns dos outros, a ambigüidade passa despercebida, ao passo que nos casos em que os significados se afastam muito um do outro a ambigüidade, em comparação, fica evidente; por exemplo (aqui é grande a diferença de forma exterior), como o emprego ambíguo da palavra *kleis* para designar a clavícula de um animal e aquilo com que se tranca uma porta. Assim, como ponto de partida, determinemos as várias acepções em que se diz que um homem é injusto. Tanto o homem que infringe a lei como o homem ganancioso e ímprobo são considerados injustos, de tal modo que tanto aquele que cumpre a lei como o homem honesto obviamente serão justos. O justo, portanto, é aquele que cumpre e respeita a lei e é ímprobo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo. Uma vez que o homem injusto é ganancioso, a questão deve estar relacionada com bens (mas não com todos os bens, e sim com aqueles dos quais dependem a prosperidade e a adversidade, e que, considerados de modo absoluto, são sempre bons, porém para uma pessoa determinada nem sempre o são). Não obstante, os homens aspiram a tais bens e os buscam diligentemente, embora isso seja o contrário do que deveria fazer. Eles deveriam, antes, pedir aos deuses que as coisas que são boas de modo absoluto o fossem também para eles, e de fato escolher essas coisas que são boas para eles. Entretanto, o homem injusto nem sempre escolhe o maior, mas também o menor (no caso das

coisas que são más de modo absoluto ele escolhe a menor parte). Como o mal menor, em certo sentido, é considerado um bem, e a ganância se dirige para os bens, considera-se que esse homem é ganancioso. É também iníquo, uma vez que essa característica inclui tanto querer muito as coisas boas quanto querer pouco as coisas más, e é comum a ambas. Desse modo, como o homem sem lei é injusto e o cumpridor da lei é justo, evidentemente todos os atos conforme à lei são atos justos em certo sentido, pois os atos prescritos pela arte do legislador são conforme à lei, e dizemos que cada um deles é justo. Nas disposições sobre todos os assuntos as leis visam à vantagem comum, seja a de todos, seja a dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo semelhante, de tal modo que, em certo sentido, chamamos justos os atos que tendem a produzir e a preservar a felicidade e os elementos que a compõem para a sociedade política. E a lei determina que pratiquemos tanto os atos de um homem corajoso (isto é, que não desertemos de nosso posto, nem fuçamos, nem abandonemos nossas armas), quanto os atos de um homem temperante (isto é, que não cometamos adultério nem nos entreguemos à luxúria), e os de um homem calmo (isto é, que não agridamos nem caluniemos ninguém); e assim por diante com respeito às outras virtudes, prescrevendo certos atos e condenando outros. A lei bem elaborada faz essas coisas retamente, ao passo que as leis elaboradas às pressas não o fazem assim tão bem. Assim, essa forma de justiça é a virtude completa, embora não de modo absoluto, mas em relação ao próximo. Por isso, a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e "nem Vésper, nem a estrela-d'alva são tão maravilhosas"; e proverbialmente, "na justiça se resumem todas as virtudes". Com efeito, a justiça é a virtude completa no mais próprio e pleno sentido do termo, porque é o exercício atual da virtude completa. Ela é completa porque a pessoa que a possui pode exercer sua virtude não só em relação a si mesmo, como também em relação ao próximo, uma vez que muitos homens exercem sua virtude nos assuntos privados, almas não em suas relações com as outras pessoas. Por isso são consideradas verdadeiras as palavras de Bias, "o exercício do poder revela o homem", pois necessariamente aquele que governa está em relação com outros homens e ao mesmo tempo é um membro da sociedade. Por essa mesma razão considera-se que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o "bem de um outro" °, pois, de fato, ela se relaciona com o próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, quer se trate de um governante, ou de um membro da comunidade. O pior dos homens é aquele que exerce a sua deficiência moral tanto em relação a si mesmo, quanto em relação aos seus amigos; e o melhor dos homens não é o que exerce a sua virtude em relação a si mesmo, mas em relação a um outro, pois esta é a tarefa difícil. Portanto, nesse sentido a justiça não é uma parte da virtude, mas, a virtude inteira; nem seu contrário, a injustiça, é uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que dissemos torna evidente a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas sua essência não é a mesma. Aquilo que é justiça praticada em relação ao próximo, como uma determinada disposição de caráter em si mesmo, é virtude. Seja como for, o objeto de nossa investigação é aquela justiça que constitui uma parte da virtude, pois sustentamos que tal espécie de justiça existe. Do mesmo modo, estamos examinando a injustiça no sentido particular. A existência de injustiça é indicada pelo fato de que o homem que : mostra em seus atos as outras formas de deficiência moral, de fato age de forma errada, mas não gananciosamente (por exemplo, o homem que, em combate, atira ao chão o seu escudo por covardia, que fala asperamente por mau humor, ou deixa de ajudar com dinheiro um amigo por avareza); o ganancioso na maior parte das vezes não mostra nenhum desses vícios, e muito menos todos juntos, mas sem dúvida revela uma certa espécie de maldade (por isso o censuramos) e de injustiça. Há, portanto, uma outra espécie de injustiça que é parte da injustiça em geral, e um dos sentidos da palavra "injusto" que corresponde a uma parte do que é injusto no sentido amplo de "contrário à lei". Por outro lado, se um homem comete adultério pensando em obter proveito e ganha dinheiro agindo dessa forma, enquanto outro o faz impelido pelo apetite, embora perca dinheiro e sofra com o seu ato, este último deveria ser considerado intemperante e não ganancioso, e o primeiro é injusto, mas não intemperante, pois está claro que ele é injusto por querer lucrar com o seu ato. Acresce que todos os outros atos injustos são sempre atribuídos a alguma espécie particular de deficiência moral (por exemplo, o adultério à intemperança, o abandono de um companheiro em combate à covardia, a violência física à cólera); mas se um homem tira proveito de sua ação graças a um ato injusto, sua ação não é atribuída a nenhuma outra forma de maldade que não a injustiça. É evidente, então, que além da injustiça no do amplo existe uma injustiça em um sentido particular, que participa do nome e da natureza da primeira, porque sua definição se inclui no mesmo gênero. Com efeito, o significado de ambas consiste em uma relação para com o próximo, mas uma diz respeito à honra, ao dinheiro ou à segurança (ou àquilo que engloba todas essas coisas, se houvesse um nome para designá-lo), e sua motivação é o prazer proporcionado pelo ganho, ao passo que a outra diz respeito a tudo com que se relaciona o homem bom. É evidente, então, que existe mais de uma espécie de justiça, e uma delas se distingue da virtude no pleno sentido da palavra. Devemos buscar determinar o seu gênero e a sua diferença específica. Distinguímos o "injusto" em ilegítimo e ímprobo, e o "justo" em legítimo e probó. Ao ilegítimo corresponde o

sentido de injustiça que examinamos há pouco. Mas já que ilegítimo e ímprobo não são a mesma coisa, diferenciando-se entre si como a parte é diferente do todo (tudo que é ímprobo é ilegítimo, mas nem tudo que é ilegítimo é ímprobo), o injusto e a injustiça no sentido de improbidade não se identificam com a primeira espécie, mas diferem dela como a parte do todo. Efetivamente, a injustiça neste sentido é uma parte da injustiça no sentido amplo, e igualmente a justiça que estamos investigando agora é uma parte da justiça no sentido amplo. Portanto, também devemos falar da justiça e da injustiça particulares, e igualmente a respeito do justo e do injusto particulares. Podemos, então, deixar de lado a justiça que corresponde à virtude total, e a injustiça correspondente a essa justiça, sendo uma delas o exercício da virtude completa, e a outra, o do vício completo, ambas em relação ao nosso próximo. É evidente a maneira como devem ser distinguidos os significados de "justo" e de "injusto" que lhes correspondem, pois praticamente a maioria dos atos ordenados pela lei é constituída por aqueles que são prescritos tendo em vista a virtude considerada como um todo. De fato, a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qual quer vício, e o que tende a produzir a virtude como um todo são aqueles atos prescritos pela lei visando à educação para o bem comum. Quanto à educação do indivíduo como tal, que o torna um homem bom em si, será examinado depois se tal tarefa compete à ciência política ou a alguma outra, pois talvez não signifique a mesma coisa ser um homem e ser um bom cidadão em todas as cidades-estados. Da justiça particular e do que é justo no sentido que lhe corresponde, uma das espécies é a que se manifesta nas distribuições de magistraturas, de dinheiro ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois em tais coisas alguém pode receber um quinhão igual ou desigual ao de outra pessoa); a outra espécie é aquela que desempenha uma função corretiva nas transações entre indivíduos. Esta última divide-se em duas: algumas são transações voluntárias, e outras são involuntárias. Voluntárias são, por exemplo, as compras e vendas, os empréstimos para consumo, o empréstimo para uso, o penhor, o depósito, a locação (todas essas transações são chamadas voluntárias porque sua origem é voluntária). Das transações involuntárias, algumas são clandestinas, como o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio, o engodo com o objetivo de escravizar, o falso testemunho; e outras são violentas, como a agressão, o seqüestro, o assassinato, o roubo, a mutilação, a injúria e o ultraje. Já mostramos que tanto o homem como o ato injustos são ímprobos ou iníquos. Fica evidente, agora, que existe também um ponto intermediário entre as duas iniquidades existentes em cada caso. E esse ponto é a equidade, pois em cada espécie de ação em que há o mais e o menos, há também o igual. Se, então, o injusto é iníquo, o justo é equitativo, como, aliás, concordam todos. E como o igual é o ponto intermediário, o justo será o meio-termo. Ora, igualdade implica pelo menos dois elementos. Portanto, o justo deve ser ao mesmo tempo intermediário, igual e relativo (justo para certas pessoas, por exemplo); como intermediário, deve estar entre determinados extremos (o maior e o menor); como igual, envolve duas participações iguais; e, como justo, ele o é para certas pessoas. O justo, portanto, envolve no mínimo quatro termos, pois duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e também duas são as coisas em que se manifesta -objetos distribuídos. E a mesma igualdade será observada entre as pessoas e entre as coisas envolvidas, pois do mesmo modo que as últimas (as coisas envolvidas) são relacionadas entre si, as primeiras também o são. Se as pessoas não são iguais, não receberão coisas iguais; mas isso origem de disputas e queixas (como quando iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes iguais) Ademais, isso se torna evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas "de acordo com o mérito de cada um", pois todos concordam que o que é justo com relação à distribuição, também o deve ser com o mérito em um certo sentido, embora nem todos especifiquem a mesma espécie de mérito: os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência. O justo é, por conseguinte, uma espécie de termo proporcional (a proporção não é uma propriedade apenas da espécie de número que consiste em unidades abstratas, mas do número em geral). Efetivamente, a proporção é uma igualdade de razões, e envolve no mínimo quatro termos (é evidente que a proporção descontínua envolve quatro termos, porém o mesmo ocorre com a contínua, pois ela usa um termo em duas posições e o menciona duas vezes; por exemplo "a linha A está para a linha B assim como a linha B está para a linha C"; a linha B, então, foi mencionada duas vezes e, por ser ela usada em duas posições, os termos proporcionais serão quatro). O justo envolve também no mínimo quatro termos, e a razão entre dois desses termos é a mesma que existe entre o outro par, pois há uma distinção equivalente entre as pessoas e as coisas. Desse modo, assim como o termo A está para B, o termo C está para D; ou, alternando, assim como A está para C, B está para D. Por conseguinte, também o todo mantém a mesma relação para com o todo; essa combinação é efetuada pela distribuição, e se os termos forem combinados da maneira que indicamos, terá sido efetuado justamente. Temos então que a justiça distributiva é a conjunção do primeiro termo de uma proporção com o terceiro, P do segundo com o quarto, e o justo neste sentido é o meio-termo, e o injusto é o que viola a proporção, pois o proporcional é o intermediário, e o justo é o proporcional. Os matemáticos

chamam esta espécie de proporção de geométrica, pois só na proporção geométrica o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente. A justiça distributiva não é uma proporção contínua, visto que o segundo e o terceiro termo correspondem a alguém que recebe parte de algo e à participação na coisa, e não podemos obter um termo único que represente uma pessoa e uma coisa. Assim, o justo é o proporcional, e o injusto é o que viola a proporção. Quanto a esse último, um dos termos se torna grande demais e o outro muito pequeno, como efetivamente acontece na prática, pois o homem que age injustamente fica com uma parte muito grande daquilo que é bom, e o que é injustamente tratado fica com uma parte muito pequena. No caso do mal, ocorre o inverso, pois o menor mal é considerado um bem em comparação com o mal maior, uma vez que o mal menor deve ser escolhido de preferência ao mal maior, e o que é digno de escolha é um bem, e entre duas coisas a mais digna de escolha é um bem ainda maior. A outra espécie de justiça é a corretiva, que tanto surge nas transações voluntárias como nas involuntárias. Esta forma do justo, tem um caráter diferente da primeira, pois a justiça que distribui bens públicos está sempre de acordo com a proporção mencionada acima (também quando se trata de distribuir os fundos comuns de uma sociedade, ela se fará conforme à mesma razão que se observa entre os fundos trazidos para um negócio pelos diferentes sócios); a injustiça contrária a esta espécie de justiça é a que viola esta proporção. Mas a justiça nas transações entre um homem ou outro é efetivamente uma espécie de igualdade, e a injustiça nessas relações é uma espécie de desigualdade, todavia não de acordo com a espécie de proporção que citamos, e sim de acordo com uma proporção aritmética. Com efeito, é indiferente que um homem bom tenha lesado um homem mau, ou o contrário, e nem se é um homem bom ou mau que comete adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como iguais, perguntando apenas se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é vítima do delito. Sendo, então, esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz tenta restabelecer a igualdade, pois também no caso em que uma pessoa é ferida e a outra infligiu um ferimento, ou uma matou e a outra foi morta, o sofrimento e a ação foram desigualmente distribuídos, e o juiz tenta igualar as coisas por meio da pena, subtraindo uma parte do ganho do ofensor. O termo, ganho aplica-se geralmente a tais casos, embora não seja apropriada a alguns deles (por exemplo, à pessoa que inflige um ferimento e perda se aplica a vítima. De qualquer forma, uma vez estimado dano, um é chamado perda e o outro, ganho. Assim, o igual é intermediário entre o maior e o menor, mas o ganho e a perda são respectivamente menores e maiores de modos contrários: maior quantidade do bem e menor quantidade do mal são ganho, e o contrário é perda; o meio-termo entre os dois é, como já vimos, o igual, que chamamos justo; portanto, a justiça corretiva será o meio-termo entre perda e ganho. Eis por que, quando ocorrem disputas, as pessoas recorrem ao juiz. Recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada, e as pessoas procuram o juiz como um intermediário, e em algumas cidades-Estado os juizes são chamados mediadores, na convicção de que, se os litigantes conseguirem o meio-termo, obterão o que é justo. Portanto, justo é um meio-termo já que o juiz o é. O juiz, então, restabelece a igualdade. Tudo ocorre como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais e ele subtraísse a diferença que faz com que o segmento maior exceda a metade para acrescentá-la ao menor. E quando o todo foi igualmente dividido, os litigantes dizem que receberam "o que lhes pertence" - isto é, obtiveram o que é igual. O igual é o meio-termo entre a linha maior e a linha menor, de acordo com uma proporção aritmética, e essa é a origem do termo dikaios (justo), em razão de ser uma divisão em duas partes iguais (dikha), como se devesse ser entendida como dikaios; e um dikastés (juiz) é aquele que divide ao meio (dikhastés). Com efeito, quando alguma coisa é subtraída de um de dois segmentos iguais e acrescentada ao outro, este outro excede o primeiro pelo dobro da parte subtraída, já que, se o que foi subtraído de um segmento não fosse acrescentado ao outro, a diferença seria de um só. Portanto, o maior excede o meio-termo somente em uma parte, e o meio-termo excede aquele do qual foi subtraída a parte em somente uma parte. Isso nos demonstra que devemos tanto subtrair do que tem mais como acrescentar ao que tem menos; e a este último de vemos acrescentar a quantidade pela qual o meio-termo o excede, e subtrair do maior o seu excesso em relação ao meio-termo. Como se vê, o segmento CD é igual ao AE Estes nomes, perda e ganho, procedem das trocas voluntárias; de fato, passar a ter mais do que aquilo que era nosso chama-se ganhar, e passar a ter menos do que a nossa parte inicial se chama perder (por exemplo, nas compras e vendas e em todas as outras transações em que a lei dá liberdade aos indivíduos para estabelecerem suas próprias condições); quando, porém, as pessoas não recebem mais nem menos do que tinham, mas apenas o que já lhes pertence, dizem que têm o que é seu, e que nem ganharam nem perderam. Portanto, o justo é intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda nas transações que não são voluntárias, e consiste em ter uma quantidade igual antes e depois da transação. Algumas pessoas pensam que a reciprocidade é justa sem qualquer reserva, como dizem os pitagóricos, que assim definem a justiça. Mas "reciprocidade" não se identifica nem com a justiça distributiva nem com a corretiva, embora as pessoas pretendam que a justiça do próprio Radamanto tenha esse

significado: "Se alguém sofrer o mesmo que fez, então a devida justiça terá sido feita". Efetivamente, em muitos casos a reciprocidade não se coaduna com a justiça corretiva. Por exemplo, se uma autoridade fere alguém, não deve ser ferida em represália, mas se uma pessoa qualquer fere uma autoridade, não apenas deve ser ferida, como também punida. Além disso, há uma grande diferença entre um ato voluntário e um ato involuntário, mas nas transações de troca essa espécie de justiça não produz a união dos homens, pois a reciprocidade deve fazer-se de acordo com uma proporção e não na base de uma retribuição exatamente igual, e é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida. Os homens procuram retribuir o mal com o mal (e se não podem fazê-lo, sentem-se reduzidos à condição de escravos), e o bem com o bem (e se não podem fazê-lo não haverá troca, e é pela troca que eles se mantêm unidos). É por essa razão que os homens dão uma posição de destaque ao Templo das Graças: para promover a retribuição dos serviços. Com efeito, esta é uma característica da graça, e deveríamos retribuir ao que nos dispensou uma graça, tomando a iniciativa de lhe fazer o mesmo, em outra ocasião. A retribuição proporcional se faz pela conjunção cruzada. Por exemplo, suponhamos que A é um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um par de sapatos. O arquiteto deve receber do sapateiro o produto do trabalho deste, e dar-lhe o seu em retribuição. Se houver uma igualdade proporcional de bens e ocorrer uma ação recíproca, o resultado que mencionamos será verificado. Se não for assim, a permuta não será igual, nem válida, pois nada impede que o trabalho de um seja superior ao do outro, e neste caso os produtos terão de ser igualados. Isso vale também no caso das outras artes, pois elas não continuariam a existir se o que o elemento passivo sofre não fosse equivalente ao que o agente faz, em quantidade e espécie. De fato, não são dois médicos que se associam para troca de serviços, mas um médico e um agricultor, e, de um modo geral, pessoas diferentes e desiguais; no entanto, essas pessoas devem ser igualadas. Eis a razão pela qual todas as coisas que são objetos de troca devem ser comparáveis de algum modo, e para essa finalidade foi instituído o dinheiro, o qual, em certo sentido, se torna um meio-termo, visto que mede todas as coisas e, por conseqüência, também o excesso e a falta (por exemplo, quantos pares de sapatos são iguais a uma casa ou a uma determinada quantidade de alimento). Deve haver entre o número de sapatos trocados por uma casa (ou por uma determinada quantidade de alimento) a mesma proporção que há entre o valor do trabalho do arquiteto e o do sapateiro, pois, se assim não for, não haverá troca nem intercâmbio. E essa proporção não estará assegurada a menos que os bens sejam iguais de um algum modo. Todos os bens devem, portanto, ser medidos por um só e único padrão como dissemos acima. Ora, na verdade essa unidade é a procura, que mantém unidas todas as coisas (pois se os homens não necessitassem dos bens uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, não haveria troca, ou pelo menos não a mesma espécie de troca); mas o dinheiro tornou-se, por convenção, uma espécie de representante da procura, e se chama dinheiro (nômisma) porque existe, não por natureza, mas por lei (pomos), e está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor. Portanto, haverá reciprocidade quando os termos da proporção forem igualados, de tal modo que o sapateiro esteja para o agricultor assim como a quantidade de produtos do sapateiro esteja para a de produtos do agricultor pela qual é trocada. Mas não devemos colocá-los em proporção depois de os produtores já haverem realizado a troca (do contrário ambos os excessos poderão se juntar em um dos extremos), e sim enquanto cada um ainda estiver de posse de seus bens. Desse modo, os que fazem a troca são iguais e associados precisamente porque essa igualdade poderá se efetivar no seu caso. Suponhamos que A seja um agricultor, C uma determinada quantidade de alimento, B um sapateiro e D o seu produto, que equiparamos a C. Se não fosse possível efetuar a reciprocidade dessa maneira, não haveria associação entre as partes. Que a procura mantém a união da comunidade só é evidenciado pelo fato de que, quando as pessoas não necessitam umas das outras (isto é, quando não há necessidade recíproca ou quando um deles não necessita de outro), não realizam a troca, a qual só ocorre quando alguém deseja o que temos (por exemplo, quando se permite a exportação de trigo em troca de vinho). Deve-se, por conseguinte, estabelecer essa equação. O dinheiro também é, de certa forma, a nossa garantia quanto às trocas futuras; se não necessitamos de alguma coisa agora, ele assegura a realização da troca quando tal coisa venha a fazer-se necessária; com efeito, o dinheiro garante a possibilidade de obter o que queremos em troca do dinheiro. Mas com o dinheiro ocorre a mesma coisa que com os bens: ele não tem sempre o mesmo valor; porém, tende a ser mais estável. Por isso, é necessário que todos os bens tenham um preço estipulado, pois assim haverá sempre troca e, conseqüentemente, associação entre os homens. Dessa forma, agindo o dinheiro como uma medida, ele torna os bens comensuráveis e os equipara entre si; e tão haveria associação se não houvesse troca, nem trocas se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade. Na verdade, é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem comensuráveis, mas com referência à procura elas podem tornar-se comensuráveis em grau suficiente. Deve haver, portanto, uma unidade, e esta deve ser estabelecida mediante acordo (por isso ela se chama dinheiro); é ele que torna todas as coisas comensuráveis, uma vez que todas são medidas pelo dinheiro. Seja A uma casa, B dez minas, C uma cama. O termo A vale a metade de B, se a casa

vale cinco minas; C, a cama, é um décimo de B; assim, torna-se evidente quantas camas equivalem a uma casa, isto é, cinco. Obviamente, as trocas se realizavam desse modo antes de existir dinheiro, pois é indiferente que cinco camas sejam trocadas por uma casa ou pelo valor equivalente em dinheiro de cinco camas. Assim, definimos o justo e o injusto. É evidente que, feita a diferenciação um do outro, a ação justa é intermediária entre o agir injustamente e o ser tratado injustamente, pois um deles é ter demais e o outro é ter muito pouco. A justiça é uma espécie de meio-termo, mas não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque ela se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, ao passo que a injustiça se relaciona com os extremos. E justiça é aquilo em razão do que se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que quando se trata de distribuir, quer entre si mesmo e outra pessoa, quer entre duas ou outras pessoas, não dá mais do que convém a si mesmo e menos do que convém ao seu próximo (e de maneira análoga no que diz respeito ao que não convém), e sim dá o que é igual de acordo com a proporção, agindo da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas. Por outro lado, a injustiça guarda uma relação semelhante para com o injusto, que é excesso e deficiência, contrários à proporção, do útil ou do nocivo. Por esta razão a injustiça é excesso e falta, no sentido em que conduz ao excesso e à falta (no caso da própria pessoa, excesso do que é útil por natureza, e falta do que é nocivo; no caso de outras pessoas, embora o resultado seja equiparável de maneira geral ao caso anterior, a proporção pode ser violada em uma e na outra direção. Na ação injusta, ter muito pouco é ser vítima de injustiça, e ter demais é agir injustamente. É esta, então, a nossa exposição da natureza da justiça e da injustiça e, igualmente, do justo e do injusto em geral. Entretanto, visto que agir injustamente não implica necessariamente ser injusto, devemos perguntar quais são os atos injustos que tornam o seu autor injusto em relação a cada tipo de injustiça (por exemplo, um ladrão, um adúltero ou um bandido). Mas é claro que a resposta não gira em torno da diferença entre esses tipos. Com efeito, um homem poderia até deitar-se com uma mulher, sabendo quem ela é, todavia sem que a origem do seu ato fosse sua escolha própria, mas a paixão. Esse homem age, então, injustamente, mas não é injusto; e um homem pode não ser ladrão embora tenha roubado, nem adúltero apesar de ter cometido adultério, e assim por diante em todos os outros casos. Já mostramos anteriormente a relação entre a reciprocidade e a justiça, mas não devemos esquecer que o que estamos buscando não é apenas o que é justo incondicionalmente, mas também a justiça política. Esta última é encontrada entre as pessoas que vivem em comum visando à auto-suficiência, homens que são livres e iguais, seja proporcionalmente, seja aritmeticamente; e entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça em sentido especial e por analogia. Efetivamente, a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são regidas pela lei, e a lei existe para os homens entre os quais pode haver injustiça, pois a justiça legal é a discriminação entre o que é justo e injusto. E, havendo injustiça entre homens, há também ações injustas (embora a ação injusta nem sempre resulte em injustiça), e estas consistem em atribuir demais a si mesmo as coisas boas em si, e muito pouco das coisas más em si. Eis por que não permitimos que um homem governe, mas sim a lei, visto que um homem pode governar em seu próprio interesse e tornar-se um tirano. Por outro lado, o magistrado é um guardião da justiça e, portanto, também guardião da igualdade. E já que se supõe que ele não possua mais do que a sua parte, se é justo (porque não se atribui mais daquilo que é bom em si, salvo se tal quinhão for proporcional aos seus méritos de tal forma que é para outros que trabalha, e é por essa razão que como mencionamos antes, os homens dizem ser a justiça "o bem os outros"), ele deve ser recompensado, e sua recompensa é a honra e o privilégio; contudo, aqueles para os quais essas coisas não são o bastante, tornam-se tiranos. A justiça de um amo para com o escravo e a de um pai para com o filho não são iguais à justiça dos cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não pode haver justiça no sentido incondicional em relação a coisas que nos pertencem, mas os escravos de um homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são, por assim dizer, uma parte deste homem, e ninguém fere voluntariamente a si próprio (por isso, ninguém pode ser injusto em relação a si mesmo). Portanto, em tais relações não há justiça nem injustiça, no sentido político. Como vimos, a justiça e a injustiça se relacionam com a lei e existem entre pessoas naturalmente sujeitas à lei, as quais são pessoas que têm partes iguais em governar e ser governadas. Por isso, nas relações entre marido e mulher a justiça pode manifestar-se com mais autenticidade do que nas relações entre pais e filhos, e amos e escravos. Porém, mesmo essa também difere da justiça política. A justiça política é em parte natural e em parte legal. A parte natural é aquela que tem a mesma força em todos os lugares e não existe por pensarem os homens deste ou daquele modo. A legal é o que de início pode ser determinado indiferentemente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecido (por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma mina, ou que deve ser sacrificado um bode e não duas ovelhas), e também todas as leis promulgadas para casos particulares (como a que mandava oferecer sacrifícios em honra de Brásidas), e as prescrições dos decretos. Algumas pessoas pensam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que existem por natureza são imutáveis e em toda parte têm a mesma força

(como o fogo que arde aqui e na Pérsia), ao passo que essas pessoas observam alterações nas coisas reconhecidas como justas. Isso, porém, não é verdadeiro de modo absoluto mas apenas em certo sentido; para os deuses talvez não seja verdadeiro de modo algum, mas para nós existe algo que é justo mesmo por natureza, embora seja mutável. De qualquer modo, existe uma justiça por natureza e outra por convenção. Percebe-se claramente qual é a espécie de coisas entre as que são capazes de ser de outro modo, que são como são por natureza, e quais não o são por natureza mas sim por lei e convenção, não obstante ambas sejam igualmente mutáveis. E em todas as outras coisas se pode aplicar a mesma distinção: por natureza, a mão direita é mais forte, porém é possível que qualquer pessoa possa vir a se tornar ambidestra. As coisas que são justas apenas em virtude da convenção e da conveniência assemelham-se a medidas, pois as medidas para o vinho e para o trigo não são iguais em toda parte, mas maiores nos mercados atacadistas e menores nos retalhistas. Da mesma maneira, as coisas que são justas não por natureza, mas por decisão humana, não são as mesmas em todos os lugares, uma vez que as próprias constituições não são as mesmas, embora haja apenas uma que é, por natureza, a melhor em todos os lugares. Cada uma das regras de justiça se relaciona com as coisas justas e legítimas como o universal se relaciona com os seus casos particulares, pois as coisas praticadas são muitas, ao passo que cada regra é universal. Há uma diferença entre o ato de injustiça e o que é injusto, e entre o ato de justiça e o que é justo. Uma coisa é injusta por natureza ou por lei; e essa mesma coisa, depois que alguém a faz, é um ato de injustiça; mas antes de ser praticada é apenas injusta. E o mesmo se aplica em relação ao ato de justiça (embora a expressão geralmente usada seja "ação justa", e "ato de justiça" se aplique à correção de um ato de injustiça). Examinaremos depois todas essas várias regras da justiça no que diz respeito à natureza e ao número de suas espécies, e igualmente a natureza das coisas com que elas se relacionam. Sendo os atos justos e injustos aqueles que descrevemos, um homem age de maneira justa ou injusta sempre que pratica tais atos voluntariamente. Quando, pratica involuntariamente, ele não age nem injusta nem justamente, a não ser por acidente (ou seja, fazendo coisas que resultem em justiça ou injustiças). E o que determina se um ato é justo ou injusto é o caráter voluntário, ou involuntário do ato; quando ele é voluntário, é censurado, e pela mesma razão se torna um ato de injustiça, de tal forma que haverá coisas que são injustas, sem que no entanto sejam atos de injustiça, se a voluntariedade também não estiver presente. Como já disse, por voluntário quero significar tudo aquilo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar qual a pessoa afetada por seu ato, qual o instrumento usado, e qual o fim a ser alcançado (por exemplo, em quem está batendo, com que objeto, e para que fim); além disso, nenhum desses atos deve ser acidental nem forçado (por exemplo, se A pega a mão de B e com ela bate em C, B não agiu voluntariamente, pois a execução do ato não dependia dele). Um homem que é atingido pode ser o pai da pessoa que o agrediu, e este pode saber que bateu em um homem ou em uma das pessoas presentes, sem saber, no entanto, que se trata do próprio pai; uma distinção semelhante pode ser feita quanto ao fim da ação e à ação em sua totalidade. Conseqüentemente, aquilo que se faz na ignorância, ou que, embora feito com conhecimento de causa, não depende do agente, ou que é praticado sob coação, é involuntário (há até muitos processos naturais que realizamos ou sofremos, tendo conhecimento deles, e todavia nenhum deles podemos qualificar de voluntário ou involuntário, como, por exemplo, envelhecer ou morrer). Mas quer no caso dos atos justos, quer no dos injustos, a injustiça ou justiça pode ser apenas acidental; com efeito, pode ocorrer que um homem restitua involuntariamente ou por medo um valor do qual era depositário, e nesse caso não se deve dizer que ele praticou um ato de justiça ou que agiu justamente, a não ser de modo acidental. Da mesma forma, aquele que sob coação e contra a sua vontade deixa de restituir um valor de que era depositário, agiu injustamente e cometeu um ato de injustiça, mas apenas acidentalmente. Entre os atos voluntários, alguns praticamos por escolha e outros não; por escolha são os que praticamos após deliberar, e os que praticamos sem prévia deliberação são os não por escolha. Há, portanto, três espécies de danos nas transações entre as pessoas. Os que são infligidos por ignorância são enganados quando a pessoa afetada pelo ato, o próprio ato, o instrumento ou o fim a ser alcançado são diferentes do que o agente imagina; ou o agente pensou que não ia atingir ninguém, ou que não ia atingir com determinado objeto, ou que não estava atingindo determinada pessoa, ou que não a estava atingindo pretendendo certo resultado, mas aconteceu algo que não esperava (por exemplo, se atirou algo não com o propósito de ferir, mas apenas de chamar a atenção da pessoa, ou se a pessoa atingida ou o objeto atirado não eram os que ele supunha). Assim, quando o dano ocorre contrariando o que era razoável esperar, trata-se de um infortúnio. Quando não é contrário a uma expectativa razoável, mas tampouco implica vício, é um engano (com efeito, o agente comete um engano quando a falta procede dele, porém é vítima de um acidente quando a causa é exterior a ele). Quando age com o conhecimento do que faz, mas sem deliberação prévia, é um ato de injustiça; por exemplo, os que se originam da cólera ou de outras paixões necessárias ou naturais ao homem. De fato, quando os homens praticam tais atos nocivos e errados, agem injustamente, e seus atos são atos de injustiça, mas isso

não quer dizer que os agentes sejam necessariamente injustos ou malvados, pois o dano não se deve ao vício. Quando, porém, um homem age por escolha, é um homem injusto e vicioso. Por isso se considera, e não sem razão, que os atos originados da cólera não são premeditados, pois a causa do mal não foi o homem que agiu sob o impulso da cólera, e sim aquele que encolerizou tal homem. Além disso, não se discute se o fato aconteceu ou não, mas sim a sua justificação, pois foi a sua aparente injustiça que provocou a ira. Com efeito, não se discute a ocorrência do ato (como nas transações comerciais em que uma das duas partes forçosamente agiu de má-fé), a não ser que o façam por esquecimento das circunstâncias; mas, concordando sobre o fato, discutem sobre qual deles está com a justiça (enquanto um homem que deliberadamente prejudicou outra pessoa não pode ignorar que estava agindo assim); de tal modo que uma das partes pensa estar sendo injustamente tratada e a outra discorda dessa opinião. Assim, se um homem prejudica outro por escolha, age injustamente, e são estes os atos de injustiça que caracterizam os seus agentes como homens injustos, desde que o ato viole a proporção ou a igualdade. Do mesmo modo, um homem é justo quando age justamente por escolha, mas ele age justamente apenas se sua ação é voluntária. Entre os atos voluntários, alguns são, desculpáveis e outros não. Os erros que os homens cometem são apenas na ignorância mas também por ignorância são desculpáveis, ao passo que são indesculpáveis os que não se devem por ignorância (embora sejam cometidos na ignorância), mas a uma paixão que nem é natural nem humana. Mas talvez nossa exposição sobre o que seja cometer injustiça e ser vítima dela não tenha esgotado o assunto. Pode-se ainda perguntar se a verdade está expressa nas palavras paradoxais de Eurípedes: Matei minha mãe; eis em resumo o meu caso. Ambos agiram voluntariamente, ou não? Será mesmo possível se sofrer a injustiça voluntariamente, ou, pelo contrário, sofre-se a injustiça sempre involuntariamente, da mesma maneira que toda ação injusta é voluntária? E será toda injustiça sofrida voluntariamente, ou sempre involuntariamente, ou às vezes voluntária e às vezes involuntariamente? E igualmente quanto a uma pessoa ser tratada com justiça; toda ação justa é voluntária, e portanto seria razoável que houvesse uma oposição semelhante em cada um dos dois casos, isto é, que tanto ser tratado com justiça como com injustiça fossem igualmente voluntários ou involuntários. Mas mesmo no caso de ser tratado com justiça, pareceria paradoxal se isso fosse sempre voluntário, pois algumas pessoas são tratadas com justiça contra a sua vontade. Poder-se-ia perguntar se todos os que sofrem injustiça estão sendo injustamente tratados. Ou será que praticar a ação injusta é a mesma coisa que sofrer-la? Tanto na ação como na passividade é possível participar acidentalmente da justiça e, do mesmo modo, evidentemente, da injustiça. Efetivamente, praticar um ato injusto não é o mesmo que agir injustamente, nem sofrer injustiça é o mesmo que ser tratado injustamente; e da mesma forma quanto a agir injustamente e a ser tratado justamente, pois é impossível ser tratado injustamente se a outra parte não age injustamente, ou ser tratado justamente se a outra parte não age com justiça. Se agir injustamente não é mais do que prejudicar voluntariamente alguém, e "voluntariamente" significa "conhecendo a pessoa em relação à qual se age, o instrumento e a maneira pela qual se age", e o homem incontinente prejudica voluntariamente a si mesmo, não só ele será voluntariamente tratado de modo injusto, mas também será possível agir injustamente em relação a si próprio (e a questão de saber se alguém pode agir de modo injusto em relação a si mesmo é uma das que estamos investigando em nosso assunto). Um homem, por incontinência, pode voluntariamente sofrer algum mal por parte de outro que age voluntariamente, de tal forma que seria possível ser voluntariamente tratado injustamente. Ou então nossa definição está incorreta, e a "fazer mala alguém, conhecendo a pessoa em relação à qual se age, o instrumento e maneira pela qual se age", deveríamos acrescentar "contra a vontade da pessoa em relação à qual se age"? Então, um homem pode ser voluntariamente prejudicado e voluntariamente sofrer injustiça, mas ninguém pode sofrer uma injustiça voluntariamente, pois ninguém deseja ser injustamente tratado, nem mesmo o homem incontinente. Esse último age contrariamente ao seu desejo, pois ninguém deseja o que julga não ser bom, mas o homem incontinente faz coisas que julga que não deve fazer. Por outro lado, aquele que dá o que é seu, como Homero diz que Glauco deu a Diomedes "armadura de ouro por armadura de bronze e o preço de cem bois por nove", não é tratado injustamente, pois embora dar dependa dele, ser injustamente tratado não depende, visto que para isso é preciso haver alguém que o trate injustamente. É claro, então, que ser injustamente tratado não ocorre por vontade própria. Restam ainda duas das questões que desejamos discutir: se quem age injustamente é o homem que dá a um outro uma parte superior a que cabe a este, ou se é o que aceitou o quinhão excessivo; e se é possível um homem agir injustamente em relação a si mesmo. Se a primeira alternativa é possível e quem age injustamente é a pessoa que distribui e não o homem que ficou com a parte excessiva, então, se alguém, voluntariamente e com conhecimento de causa, atribui a um outro mais do que a si mesmo, esse homem trata a si mesmo injustamente (e é isso que parecem fazer as pessoas decentes, já que o homem virtuoso tende a tomar menos que a sua parte justa). Ou também será necessário estabelecer certas condições no que acabamos de dizer? Com efeito, talvez a pessoa obtenha uma parte maior de algum outro bem

qualquer, por exemplo, de honra ou de distinções. A questão é resolvida estabelecendo-se a diferenciação que fizemos a respeito da ação injusta, pois neste caso a pessoa não sofre nada contrário ao desejo próprio, e portanto não é tratado injustamente por receber um quinhão menor; no máximo, ela sofre um dano.

Por outro lado, é claro que a pessoa que distribui age injustamente, mas isso nem sempre se aplica ao homem que recebeu a parte excessiva. Com efeito, não é aquele a quem é feita a injustiça que age injustamente, mas sim aquele a quem se pode atribuir a prática voluntária do ato injusto, isto é, a pessoa na qual está a origem da ação (esta reside na pessoa que distribui, e não na que recebe o quinhão). Acresce que a palavra "fazer" é ambígua, e se pode dizer, em certo sentido, que coisas inanimadas, uma mão ou um escravo que executa uma ordem, matam alguém, e que aquele que recebeu um quinhão excessivo não age injustamente, embora "faça" o que é injusto. E ainda: se um juiz decidiu mal por ignorância, não age injustamente com respeito à justiça no sentido legal, e sua decisão não é injusta neste sentido, mas em outro sentido é efetivamente injusta [(pois a justiça legal e a justiça primordial são diferentes); mas se julgou injustamente, com conhecimento de causa, ele mesmo está visando a um quinhão excessivo, seja de gratidão, seja de vingança. Então, o homem que julgou injustamente por estas razões recebe mais do que aquilo que lhe cabe, tanto quanto se tivesse participado da pilhagem. O fato de ele receber algo diferente do que distribui é irrelevante, pois também quando concede terras visando a participar da pilhagem, ele não recebe terra, mas dinheiro. As pessoas pensam que, como agir injustamente depende delas, é fácil ser justo. Enganam-se, porém: ir para a cama com a mulher do próximo, ferir ou subornar alguém, é fácil e depende de nós, mas fazer essas coisas em resultado de uma disposição de caráter nem é fácil nem depende de nós. Da mesma forma, pensam os homens que para conhecer o que é justo e o que é injusto não é preciso grande sabedoria, pois não é difícil compreender os assuntos sobre os quais versa a lei (ainda que não constituam o que é justo, salvo acidentalmente). Mas saber como se deve agir e como efetuar distribuições a fim de ser justo é mais difícil do que saber o que é bom para a saúde; e mesmo neste campo, apesar de não precisar muito esforço a aprender que o 1, o vinho, o heléboro, o cáterio e a cirurgia têm tal efeito, saber como, a quem e quando essas coisas devem ser aplicadas com o objetivo de preservar a saúde não é menos difícil do que ser médico. Também por esta razão pensa-se que agir injustamente é tão característico do homem justo quanto do injusto, pois os homens justos não seriam menos, e talvez até mais, capazes que as injustas de cometer cada um desses atos injustos mencionados. Efetivamente, o homem justo poderia deitar-se com a mulher do próximo ou ferir alguém, e o corajoso poderia jogar fora o seu escudo e pôr-se em fuga. Mas fazer papel de covarde ou agir injustamente não consiste em praticar essas coisas, a não ser por acidente, e sim em praticá-las como resultado de uma certa disposição de caráter, da mesma forma que exercer a medicina e curar não consiste em aplicar ou deixar de aplicar a faca, nem em usar ou deixar de usar medicamentos, mas em fazer essas coisas de. Os atos justos ocorrem entre pessoas que participam de coisas boas em si mesmas e podem tê-las em excesso ou de menos. Para alguns tais coisas nunca serão excessivas (como os deuses, certamente); para outros - os incuravelmente maus - nem mesmo a mínima parte será benéfica, mas todos os bens dessa espécie são nocivos; e para outros são benéficos dentro de certos limites. Por conseguinte, a justiça é algo essencialmente humano. O assunto que vem a seguir é a equidade e o equitativo, e suas relações com a justiça e o justo respectivamente. Com efeito, a justiça e a equidade não parecem ser absolutamente idênticas, nem ser especificamente diferentes. Às vezes louvamos o que é equitativo e o homem equitativo (e até aplicamos esse termo à guisa de louvor, mesmo em relação a outras virtudes, querendo significar com "mais equitativo" que uma coisa é melhor); e às vezes, pensando bem, nos parece estranho que o equitativo, apesar de não se identificar com o justo, seja ainda assim digno de louvor; de fato, se o justo e o equitativo são diferentes, um deles não é bom, mas se são ambos bons, não de ser a mesma coisa. São estas então, aproximadamente, considerações que estão na origem do problema que diz respeito ao equitativo. Em certo sentido, todas elas são corretas e não se contradizem, pois o equitativo, embora seja superior a uma simples espécie de justiça, é justo em si mesmo, e não é como coisa de classe diferente que é melhor do que o justo. Portanto, a mesma coisa é justa e equitativa, embora, a equidade seja superior. O que origina o problema é o fato de o equitativo ser justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal. A razão disto é que toda lei é universal, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares. Nos casos, portanto, em que é necessário falar de modo universal, mas não é possível fazê-lo corretamente, a lei leva em consideração o caso mais freqüente, embora não ignore a possibilidade de erro em consequência dessa circunstância. E nem por isso esse procedimento deixa de ser correto, pois o erro não está na lei nem no legislador, e sim na natureza do caso particular, já que os assuntos práticos são, por natureza, dessa espécie.

Por conseguinte, quando a lei estabelece uma lei geral e surge um caso que não é abarcado por essa regra, então é correto (visto que o legislador falhou e errou por excesso de simplicidade), corrigir a omissão, dizendo o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente, e que teria incluído na lei se tivesse previsto o caso

em pauta. Por isso o equitativo é justo e superior a uma espécie de justiça, embora não seja superior à justiça absoluta, e sim ao erro decorrente do caráter absoluto da disposição legal. Desse modo, a natureza do equitativo é uma correção da lei quando esta é deficiente em razão da sua universalidade. É por isso que nem todas as coisas são determinadas pela lei: é impossível estabelecer uma lei acerca de algumas delas, de tal modo que se faz necessário um decreto. Com efeito, quando uma situação é indefinida, a regra também é indefinida, tal qual ocorre com a régua de chumbo usada pelos construtores de Lesbos para ajustar as molduras; a régua adapta-se à forma da pedra e não é rígida, da mesma forma como o decreto se adapta aos fatos. Agora fica bem claro o que é a natureza do equitativo, que ele é justo e superior a uma espécie de justiça. Evidencia-se também, à luz do que dissemos, o que vem a ser o homem equitativo: é aquele que escolhe e pratica atos equitativos, que não se atém de forma intransigente aos seus direitos, _ tende a tomar menos do que lhe caberia, embora tema lei do seu lado; e essa disposição de caráter é equidade, que é a espécie de justiça e não uma diferente disposição de caráter. De acordo com o que dissemos anteriormente, fica suficientemente claro se um homem pode ou não ser injusto em relação a si mesmo. Uma classe de atos justos se compõe de atos que estão em consonância com alguma virtude e que são prescritos pela lei (por exemplo, a lei não permite expressamente o suicídio, e o que a lei não permite expressamente, ela o proíbe. Além disso, quando uma pessoa, violando a lei, causa dano a um outro voluntariamente (excetuados os casos de retaliação), ela age injustamente; e um agente voluntário é aquele que conhece tanto a pessoa a quem atinge com o seu ato como o instrumento que está usando; e quem, em um acesso de forte emoção, voluntariamente se apunhala, pratica esse ato contrariando a reta razão da vida, e isso a lei não permite; age, portanto, injustamente. Mas contra quem? Certamente contra a cidade, e não contra si mesmo, pois essa pessoa sofre voluntariamente, e ninguém é voluntariamente tratado com injustiça. Por essa razão, a cidade pune o suicida, punindo-o com uma certa perda de direitos civis, pois ele trata a cidade injustamente. Ademais, naquela acepção de "agir injustamente" na qual o homem que assim procede é somente injusto e não completamente mau, não é possível uma pessoa tratar injustamente a si mesma. Com efeito, esta acepção difere da anterior; o homem injusto, em uma das acepções da palavra, é mau de um modo particular, como o covarde, e não no sentido de ser completamente mau, de forma que o seu "ato injusto" não manifesta maldade em geral. De fato, isso implicaria a possibilidade de a mesma coisa ter sido simultaneamente subtraída e acrescentada à mesma coisa; mas isso é impossível, uma vez que o justo e o injusto sempre envolvem mais de uma pessoa. Além disso, a ação injusta é voluntária e praticada por escolha, e a ela pertence a iniciativa (não se diz que um homem agiu injustamente, se, tendo sofrido um mal, retribui com o mesmo mal); mas se alguém pratica um dano a si próprio, sofre e pratica as mesmas coisas a um só tempo. Acresce que se um homem pode agir injustamente em relação a si mesmo, pode também sofrer uma injustiça voluntariamente. Além disso, ninguém age injustamente sem cometer algum ato específico de injustiça, mas nenhum homem pode cometer adultério com sua própria esposa, nem assaltar a própria casa ou roubar os bens próprios. De um modo geral, a pergunta "pode um homem tratar injustamente a si mesmo?" é respondida também pela distinção que aplicamos a outra pergunta: "pode um homem ser voluntariamente tratado injustamente?" É também evidente que tanto ser injustamente tratado como agir injustamente são males, pois no primeiro caso significa ter menos, e no segundo, ter mais do que o meio-termo, que corresponde aqui ao que é saudável na arte médica e à boa condição física na arte do treinamento atlético. Contudo, agir injustamente é o mal pior; tal procedimento é censurável visto que envolve deficiência moral da espécie completa e irrestrita, ou um pouco menos (devesse admitir esta segunda alternativa pois é verdade que nem toda ação injusta praticada voluntariamente implica injustiça como disposição de caráter), enquanto ser injustamente tratado não implica deficiência moral e injustiça na própria pessoa. Portanto, ser injustamente tratado é em si menos mau, não obstante acidentalmente possa ser um mal maior. Todavia, à ciência não interessa o que é acidental; ela considera a pleurisia um mal maior que uma luxação, embora esta possa tornar-se acidentalmente mais grave se da queda que a causou acontecer de ser capturado o homem que caiu, ou até mesmo ser morto pelo inimigo. Em sentido metafórico e em razão de uma certa analogia, há uma espécie de justiça no homem, não em relação a ele mesmo, mas entre certas partes suas. Não se trata de uma justiça de qualquer espécie, mas daquela que prevalece entre amo e escravo ou entre pai e filho. Com efeito, as relações que a parte racional da alma guarda para com a parte irracional são desse tipo, e é tendo em vista essas partes que se pensa que um homem pode ser injusto para consigo mesmo, porque tais partes podem sofrer alguma coisa contrária aos seus desejos, de tal modo que parece haver uma justiça entre elas, como aquela que existe entre governante e governado. E era o tínhamos a dizer acerca da justiça e das outras virtudes morais. Como dissemos anteriormente, deve-se preferir o meio-termo e não o excesso ou a falta, e o meio-termo é determinado pelos ditames da reta razão. Examinemos agora a natureza desses ditames. Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como em todos os demais assuntos, há uma meta certa a visar, no qual o homem,

orientado pela razão, fixa o olhar, ora intensificando, ora relaxando a sua atividade no sentido de adotar o meio-termo; e há um padrão que determina os estados medianos que dizemos ser os meios-termos entre o excesso e a falta, e que estão em conformidade com a reta razão. Mas essa afirmação, embora verdadeira, não é de maneira alguma evidente. Com efeito, não só nesse caso, como também em todas as outras ocupações que são objetos de conhecimento é verdadeiro dizer que não devemos intensificar nem relaxar nossos esforços em demasia nem demasiadamente pouco, mas até um ponto mediano e conforme à reta razão. No entanto, se um homem possuísse apenas esse conhecimento, não seria mais sábio por isso; por exemplo, ele não saberia que medicamento aplicar ao nosso corpo apenas porque lhe disseram que usasse tudo que a arte médica prescreve ou que está de acordo com a prática de quem possui a arte. Por isso é necessário, com relação às disposições da alma, não só que se faça essa afirmação, como também que se defina o que é a justa regra e qual é padrão que a determina. Dividimos as virtudes da alma e dissemos que algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto, e depois discutimos em detalhe as virtudes morais. Falaremos a seguir das outras, começando por fazer algumas observações acerca da alma. Dissemos antes que a alma tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Fazemos agora uma distinção semelhante no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes racionais: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes, são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas passíveis de variação. Com efeito, quando . A virtude de algo se relaciona com o seu funcionamento apropriado, e são três os elementos da alma que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo.

Destes três, a sensação não é princípio de qualquer ação refletida; demonstra isso o fato de os animais inferiores possuírem sensação, mas não agirem refletidamente. A afirmação e a negação no raciocínio correspondem à busca e à repulsa na esfera do desejo; por isso, já que a virtude moral é uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e a escolha é um desejo deliberado, para que a escolha seja acertada deve ser verdadeiro o raciocínio e reto o desejo, e este último deve buscar exatamente o que o primeiro determina. Ora, este tipo de pensamento e de verdade é de natureza prática. Quanto ao intelecto contemplativo, que não é nem prático nem produtivo, o bom e o mau estado são respectivamente a verdade e a falsidade; com efeito, essa é a função de toda a parte racional do homem, ao passo que da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo. A origem da ação (sua causa eficiente, não final) é a escolha, e a origem da escolha é o desejo e o raciocínio dirigido a algum fim. Eis o porquê de não poder a escolha existir sem a razão e o intelecto, nem sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. Entretanto, o intelecto por si mesmo não move coisa alguma; somente o intelecto prático que visa a algum fim o pode fazer. O mesmo se aplica no caso do intelecto produtivo, uma vez que qualquer pessoa que faz alguma coisa a faz com vista a algum fim; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas uma finalidade dentro de uma relação particular, e a finalidade de uma operação particular. É apenas o que se pratica que é um fim irrestrito, pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo. A escolha, por conseguinte, ou é raciocínio desinderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação desse tipo é um homem. Observe-se que nada que é passado é objeto de escolha; por exemplo, ninguém escolhe ter participado do saque de Tróia, já que ninguém delibera sobre o passado, e sim apenas sobre o que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que passou não pode deixar deter ocorrido; e por isso que tinha razão em dizer: "pois somente isto é ao próprio Deus vedado: considerar não sucedido o que já aconteceu". Assim, a função de ambas as partes intelectuais da alma é a verdade. Por consequência, as virtudes destas partes serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade no grau mais alto. Começemos, então, pelo princípio, discutindo mais uma vez essas disposições. Consideremos por estabelecido que são cinco as disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, seja afirmando, seja negando: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva (deixamos de lado o juízo e a opinião porque estes podem enganar-se). O que é o conhecimento científico, se quisermos falar com exatidão em vez de nos guiar por meras analogias, ficará claro depois das considerações a seguir. Todos nós supomos que aquilo que conhecemos cientificamente não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se efetivamente existem ou não. O objeto de conhecimento científico, portanto, existe necessariamente; por consequência, ele é eterno, pois todas as coisas cuja existência é necessária no sentido absoluto do termo são eternas. Além disso, considera-se que toda ciência pode ser ensinada, e seu objeto pode ser aprendido. E todo ensino parte do que já é conhecido, como sustentamos também nos Analíticos, pois o ensino procede às vezes por indução e outras vezes por silogismo. A indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, ao passo que o silogismo procede dos universais. Portanto, há pontos de partida de onde procede o silogismo e que não são alcançados por este; logo, é por indução que os atingimos. Desse modo, o conhecimento científico é um estado que nos torna

capazes de demonstrar, e tem outras características que especificamos nos Analíticos ; com efeito, um homem tem conhecimento científico quando tem uma convicção a qual chegou de determinada maneira, e conhece os pontos de partida, pois se estes últimos não lhe são melhor conhecidos do que a conclusão, ele terá o conhecimento de modo puramente acidental. Com isto, concluímos nossa definição do conhecimento científico. Na classe das coisas variáveis estão incluídas tanto as coisas produzidas quanto coisas praticadas, pois há uma diferença entre produzir e agir (com respeito à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); assim, a capacidade raciocinada de agir é diferente da capacidade raciocinada de produzir; e do mesmo modo não se incluem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir. Visto que a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e não há arte alguma que não seja uma capacidade dessa espécie, nem capacidade dessa espécie que não seja uma arte, a arte é idêntica a uma capacidade de produzir, envolvendo o reto raciocínio. Toda arte relaciona-se à criação e ocupa-se em inventar e em estudar as maneiras de produzir alguma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem produz, e não no que é produzido. De fato, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essas têm sua origem em si mesmas). Visto que existe diferença entre produzir e agir, a arte deve ser uma questão de produzir e não de agir e de certa maneira, o acaso e a arte versam sobre os mesmos objetos, como diz Agaton: "A arte ama o acaso, e o acaso, a arte". Assim, como já dissemos, a arte é uma disposição relacionada com produzir, que envolve o reto raciocínio; e a carência de arte, pelo contrário, é também uma disposição relacionada com produzir, porém envolvendo falso raciocínio. E ambas dizem respeito às coisas que podem ser de outro modo. Quanto à sabedoria prática, poderemos chegar à sua definição considerando as pessoas que são dotadas dessa virtude. Julga-se que seja característico de um homem dotado de sabedoria prática ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular (como por exemplo quais as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor), mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa de um modo. Isso fica claro pelo fato de atribuímos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem visando a alguma finalidade boa que não está entre aquelas que são objeto de alguma arte. Por conseguinte, em sentido geral, também a pessoa que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. Mas ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Portanto, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (porque elas poderiam ser de outro modo), e é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte. Não pode ser ciência porque aquilo que se refere às ações pode ser de outro modo; nem arte porque agir e produzir são coisas de espécies diferentes. Resta, então, a alternativa de ela ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no tocante às coisas que são boas ou más para o homem. Com efeito, enquanto produzir tem uma finalidade diferente do próprio ato de produzir, o mesmo não ocorre com o agir, pois a finalidade da ação está na própria ação. Por isso pensamos que Péricles e homens como ele são dotados de sabedoria prática, porque podem ver o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de suas casas e cidades. Eis por que empregamos o termo "temperança (sophrosyne), subentendendo que ela parece a nossa sabedoria (sózusa ten phrónesis). O que a temperança preserva é a convicção ou juízo quanto ao nosso bem, pois o prazer e o sofrimento não destroem todas as convicções (por exemplo, não destrói o juízo acerca de ter ou não o triângulo seus ângulos iguais a dois ângulos retos, mas somente os juízos acerca de atos a praticar. De fato, as causas das quais se originam as ações estão nos fins visados, mas as pessoas que foram pervertidas pelo prazer ou pela dor perdem inteiramente de vista essas causas - não conseguem mais perceber que é a bem de tal coisa ou por causa de tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que escolhe, pois o vício anula a causa que deu origem à ação. A sabedoria prática deve ser, então, uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no que diz respeito às ações relacionadas com os bens humanos. Por outro lado, embora possa haver na arte uma excelência, na sabedoria prática ela não existe; na arte é preferível a pessoa que erra voluntariamente, ao passo que na sabedoria prática, assim como nas outras virtudes, ocorre o contrário. Fica claro, então, que a sabedoria prática é uma virtude e não uma arte. E como são duas as partes da alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma das duas, ou melhor, daquela parte que forma opiniões, pois a opinião se relaciona com o variável, da mesma forma que a sabedoria prática. No entanto, ela é mais do que uma simples disposição racional, e isso é evidenciado pelo fato de que se pode deixar de usar uma faculdade racional, mas não a sabedoria prática. O conhecimento científico é um juízo acerca de coisas universais e necessárias, e tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico são derivados de primeiros princípios (pois ciência envolve apreensão de uma base racional). Desse modo, o primeiro princípio de que deriva o que é cientificamente conhecido não pode ser

objeto de ciência, nem de arte, nem de sabedoria prática, pois aquilo que pode ser cientificamente conhecido pode ser demonstrado, ao passo que a arte e a sabedoria prática tratam de coisas variáveis. Tampouco esses primeiros princípios são objetos de sabedoria filosófica pois nas características do filósofo, buscar a demonstração de certas coisas. Se, então, as disposições da alma pelas quais possuímos a verdade e pelas quais jamais nos enganamos a respeito de coisas invariáveis ou mesmo variáveis, são o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva, e se a disposição da alma pela qual apreendemos as primeiras causas não pode ser nenhuma das três primeiras (isto é, o conhecimento científico, a sabedoria prática e a sabedoria filosófica), resta somente uma alternativa, a saber, que é a razão intuitiva que apreende os primeiros princípios. Nas artes, a sabedoria é atribuída aos seus mais perfeitos expoentes por exemplo, a Fídias como escultor e a Policleto como retratista em pedra. E neste caso, por sabedoria não queremos dizer outra coisa senão a excelência na arte; contudo, consideramos certas pessoas sábias de modo geral e não em algum campo particular ou sob qualquer outro aspecto limitado, como diz Homero no Margites: "Nem lavrador, nem mesmo cavador, nem sábio em qualquer outra coisa fizeram os deuses desse homem". A sabedoria, então, deve ser, entre todas as formas de conhecimento, a mais perfeita. Daí se segue que o homem sábio não apenas terá o conhecimento do que decorre dos primeiros princípios, como também terá uma concepção verdadeira a respeito desses próprios princípios. Portanto, a sabedoria deve ser uma combinação da razão intuitiva com o conhecimento científico - uma ciência das coisas mais elevadas, isto é, a excelência que lhe é própria. Seria estranho pensar que a arte política ou a sabedoria prática se incluísse entre essas coisas mais elevadas, isto é, que fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é o que há de melhor no mundo. Se o que é saudável ou bom é diferente para os homens e os peixes, mas o que é branco ou reto é sempre o mesmo, qualquer pessoa diria que o que é sábio é sempre o mesmo, entretanto o objeto da sabedoria prática pode variar. Com efeito, é àquele que considera bem as coisas que lhe dizem respeito que atribuímos a sabedoria prática, e é a ele que confiaremos tais assuntos. Por isso, dizemos que mesmo alguns animais inferiores têm sabedoria prática, por exemplo, aqueles que têm um certo poder de previsão no que concerne à sua vida. Por outro lado, evidentemente a sabedoria prática e a arte política não podem ser a mesma coisa, pois, se devêssemos chamar sabedoria filosófica à disposição mental relacionada com os interesses pessoais de uma pessoa, haveria muitas sabedorias filosóficas. Não há uma sabedoria relativa ao bem de todos os animais, assim como não existe uma arte médica única para todas as coisas existentes, e sim uma sabedoria filosófica relativa ao bem de cada espécie. E se argumentássemos que o homem é o melhor dos animais, isso não faria diferença, porque há outras coisas muito mais divinas por natureza do que o homem - o exemplo mais evidente são os corpos que constituem os céus. Das considerações anteriores resulta claramente que a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza. Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e homens como eles têm sabedoria filosófica, mas não prática, quando vemos que eles ignoravam aquilo que lhes era vantajoso, e também dizemos que eles conheciam coisas notáveis, maravilhosas, difíceis e divinas, mas improfícuas, porque não eram os bens humanos que eles buscavam. Por outro lado, a sabedoria prática relaciona-se com as coisas humanas e coisas que podem ser objeto de deliberação; com efeito, dizemos que deliberar é acima de tudo a função do homem dotado de sabedoria prática, aliás, deliberar bem; no entanto ninguém delibera sobre coisas invariáveis, nem sobre coisas cujo fim não seja um bem que possa ser obtido pela ação. Delibera bem, no sentido absoluto da palavra, o homem que visa calculadamente ao que há de melhor para os homens, naquilo que é atingível pela ação. Tampouco a sabedoria prática se relaciona apenas com o universal. Deve também levar em conta os particulares, pois ela é prática, e a ação se relaciona com os particulares. É por isso que as pessoas ignorantes, especialmente as que têm experiência, são por vezes mais práticas do que outros que sabem, pois se um homem soubesse que as carnes leves são digeridas mais facilmente e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; por outro lado, alguém que sabe que a carne de galinha é mais leve, poderia produzi-la. Assim, a sabedoria prática também diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as formas de sabedoria, ou melhor, mais a segunda que a primeira (mais conhecimento dos casos particulares que do universal). Mas deve haver; tanto da sabedoria prática como da filosófica, uma espécie controladora. A sabedoria política e a sabedoria prática correspondem à mesma disposição de alma, porém sua essência não é a mesma. No caso da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha o papel controlador é a sabedoria legislativa, ao passo que a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de ciência política e liga-se à ação e à deliberação, uma vez que um decreto é algo a ser cumprido sob a forma de um ato individual. Eis por que se diz que somente os expoentes dessa arte "participam da política": somente eles "produzem coisas" tal qual as produz o trabalhador manual. A sabedoria prática é também identificada sobretudo com aquela de suas formas

que se relaciona com a própria pessoa, isto é, com o indivíduo; essa espécie é conhecida pela denominação geral de "sabedoria prática". Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica, outra, legislação, e a terceira, política, e desta última uma parte é chamada deliberativa, e a outra, judicial. Desse modo, saber o que é bom para si mesmo é uma espécie de conhecimento, mas é bem diferente das outras espécies, e considera-se que o homem que conhece os próprios interesses e com eles se ocupa tem sabedoria prática, enquanto os políticos são considerados intrometidos. Daí as palavras de Eurípides: Mas para que me empenhar em ser sábio, se, sendo um número entre tantos, obteria sem esforço. O mesmo quinhão?... Os que visam muito alto e querem coisas demais...

As pessoas que pensam dessa maneira buscam o bem próprio e julgam que todos deveriam agir assim. Vem daí a opinião de que tais pessoas possuem sabedoria prática; contudo, talvez o bem particular de cada um não possa existir sem administração doméstica e sem alguma forma de governo. Ademais, a maneira de pôr em ordem os próprios negócios não é clara e deve ser investigada. O que foi dito fica confirmado pelo fato de que, embora os jovens possam tornar-se geometras, matemáticos e sábios em matérias do mesmo gênero, não se acredita que um jovem seja dotado de sabedoria prática. A razão disso é que essa espécie de sabedoria não se relaciona apenas com o universal mas também com os casos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência, e um jovem carece de experiência, pois isso só o tempo pode dar. Poder-se-ia também perguntar por que um menino é capaz de se tornar matemático, mas não filósofo e nem físico. Seria porque os objetos da matemática existem por abstração, ao passo que os primeiros princípios das demais matérias citadas vêm da experiência, e também porque os jovens não têm convicções acerca destes últimos e apenas usam sem convicção a linguagem adequada, enquanto a essência dos objetos da matemática lhes é suficientemente clara?

Além disso, o erro na deliberação pode ser tanto em relação ao universal como ao particular - ou seja, é possível ignorar que toda água pesada é insalubre, e da mesma forma que esta água aqui é pesada. Evidentemente a sabedoria prática não se identifica com o conhecimento científico, pois ela se relaciona, como dissemos, com o fato particular imediato, já que a ação a ser praticada é dessa natureza. Ela é diferente da razão intuitiva, pois esta apreende as premissas ou definições das quais não se pode dar a razão, enquanto a sabedoria prática se relaciona com o fato particular imediato, que é objeto não de conhecimento científico mas de percepção, e não da percepção de qualidades concernentes a um determinado sentido, mas da percepção semelhante àquela pela qual sabemos que a figura particular que temos à nossa frente é um triângulo, pois tanto nessa direção como na da premissa maior há um limite. Mas isso se aplica mais à percepção que à sabedoria prática, embora se trate de uma percepção de outra espécie, e não daquela das qualidades concernentes a cada sentido. Investigação e deliberação não são idênticas, uma vez que esta última consiste na investigação de uma espécie particular de coisa. Devemos também determinar a natureza da excelência na deliberação, procurar saber se ela é uma forma de conhecimento científico, uma opinião, a habilidade de fazer conjeturas, ou alguma outra espécie diferente de coisa. Conhecimento científico é, pois os homens não investigam acerca das coisas que conhecem, enquanto a boa deliberação é uma espécie de investigação, e quem delibera, investiga e calcula. Tampouco é habilidade em fazer conjeturas, uma vez que esta, além de não pressupor raciocínio, é uma qualidade que opera com rapidez, enquanto a deliberação requer longo tempo, e diz-se que a conclusão do que se deliberou deve ser posta logo em prática, mas a deliberação deve ser devagar. Assim, a vivacidade intelectual também é diferente da excelência na deliberação, já que ela é uma espécie de habilidade em conjeturar. Também não se pode identificar a excelência na deliberação com qualquer tipo de opinião. Porém, como o homem que delibera mal comete erros, ao passo que aquele que delibera bem delibera corretamente, a excelência no deliberar é evidentemente uma espécie de correção, embora não seja correção de conhecimento ou de opinião, pois, com efeito, não existe conhecimento correto e nem conhecimento errado, e a opinião correta é a verdade; além disso, tudo que é objeto de opinião já está determinado. Ademais, a excelência da deliberação implica raciocínio. Resta, portanto, a alternativa de que ela seja a correção do raciocínio. De fato, o raciocínio ainda não é uma asserção, mas a opinião, embora não seja investigação, já o é; e a pessoa que está deliberando, quer o faça bem, quer o faça mal, está investigando e calculando algo. Mas a excelência da deliberação é a deliberação correta. Portanto, devemos indagar primeiro o que seja a deliberação e quais são os seus objetos. E já que existe mais de uma espécie de correção, é claro que a excelência no deliberar não é uma espécie de correção qualquer; com efeito, o homem incontinente e o homem mau, se forem hábeis em seus cálculos, poderão alcançar o que se propuseram, e desse modo terão deliberado corretamente, embora, na verdade, isto seja um grande mal para eles. Então concluímos que deliberar bem é considerado algo bom, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação, ou seja, a deliberação que tende a alcançar um bem. Entretanto, é possível chegar ao bem e ao que deve ser feito com um silogismo falso, mas não pela maneira correta, sendo

falsa a premissa menor. Portanto, tampouco é a excelência no deliberar essa disposição pela qual atingimos o que devemos, mas não pelo meio correto. Além disso, uma pessoa pode chegar ao que deve por meio de uma longa deliberação, ao passo que, outra pode fazê-lo com rapidez. Por conseguinte; no primeiro caso não possuímos ainda a excelência no deliberar, que é a correção no que se refere ao conveniente, isto é, a correção no que diz respeito ao fim, ao modo e ao tempo gasto na deliberação. E mais: é possível ter deliberado bem, seja no sentido absoluto, seja com relação a um fim particular. A excelência da deliberação no sentido absoluto é, então, aquilo que logra êxito com referência ao fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação em sentido particular é o que leva a resultados corretos com referência a um fim particular. Portanto, se é característico das pessoas dotadas de sabedoria prática ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção na deliberação do que conduz ao fim cuja concepção verdadeira constitui a sabedoria prática. A inteligência, também, e a perspicácia, graças aos quais dizemos que alguém é inteligente ou perspicaz, não se identificam inteiramente com a opinião (pois nesse caso todos seriam homens inteligentes), nem com o conhecimento científico, nem com qualquer das ciências particulares, como a medicina (que é a ciência da saúde), ou a geometria (a ciência das grandezas espaciais). De fato, a inteligência não se relaciona com as coisas eternas e imutáveis, nem com qualquer outra que vem a ser, mas com aquelas sobre as quais podemos ter dúvidas e deliberar. Por conseguinte, os seus objetos são os mesmos que os da sabedoria prática, porém inteligência e sabedoria prática não são a mesma coisa. A sabedoria prática emite ordens, já que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer, enquanto a inteligência limita-se a julgar. (Inteligência é idêntica à perspicácia, e as pessoas inteligentes são idênticas às pessoas perspicazes.) A inteligência não consiste em ter ou adquirir sabedoria prática, mas assim como aprender é chamado entendimento quando significa o exercício da faculdade de conhecer, o termo entendimento também é aplicável ao exercício da faculdade de opinar com o fim de julgar o que outra pessoa diz a respeito de assuntos com os quais se relaciona a sabedoria prática, e de julgar corretamente, pois "bem" e "corretamente" são a mesma coisa. Daí provém o uso do nome "inteligência", no sentido em que dizemos que uma pessoa é perspicaz, aplicando o no sentido da apreensão da verdade científica; com efeito, muitas vezes chamamos a isso entendimento. Chamamos discernimento (isto é, a faculdade pela qual os homens são "juizes humanos" e que "possuem discernimento"), à reta discriminação do equitativo. Prova disso é o fato de dizermos que um homem equitativo é sobretudo um homem de discernimento humano, e de identificarmos a equidade com o discernimento humano acerca de certos fatos. E esse discernimento é aquele que discrimina corretamente o que é equitativo, e o discernimento correto aquele que julga segundo à verdade. Todas as disposições que estivemos examinando convergem para o mesmo ponto; de fato, quando falamos de discernimento, de inteligência, de sabedoria prática e de razão intuitiva, atribuímos às mesmas pessoas a posse do discernimento, e dizemos que elas atingiram a idade da razão, e são dotadas de inteligência e de sabedoria prática. Efetivamente, todas essas faculdades relacionam-se com coisas imediatas, ou seja, particulares; e ser uma pessoa inteligente de discernimento bom e humano consiste em ser capaz de julgar acertadamente as coisas com que se ocupa a sabedoria prática, porque os atos equitativos são comuns a todas as pessoas boas em relação com outras pessoas. Mas todas as coisas que devemos fazer incluem-se entre os particulares ou imediatos, pois não só deve o homem dotado de sabedoria prática ter conhecimento dos fatos particulares, como também a inteligência e o discernimento se relacionam com coisas a serem feitas, e estas são coisas imediatas. Por sua vez, a razão intuitiva ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, uma vez que tanto os primeiros termos como os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, ao passo que a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, ou seja, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, uma vez que chegamos ao universal a partir do particular; devemos, porém, ter a percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva. É por essa razão que se considera que são dotes naturais tais disposições, e dizemos que alguém tem discernimento, perspicácia ou razão intuitiva inatos, mas não dizemos que alguém é filósofo por natureza. Prova disso é o fato de estabelecermos uma correspondência entre nossa idade e nossas disposições, dizendo que uma determinada idade traz consigo a razão intuitiva e o discernimento, querendo com isso significar que a causa é natural. Eis por que, além das demonstrações, devemos acatar também os aforismos e opiniões não demonstrados de pessoas experientes e mais velhas, e das pessoas dotadas de sabedoria prática, pois tais pessoas enxergam bem pelo fato de ter a experiência lhes dado como que um outro olho. Acabamos de expor o que são a sabedoria prática e a sabedoria filosófica, com que objetos essas disposições se relacionam, e dissemos que cada uma é a virtude de uma parte diferente da alma. Poder-se-ia perguntar, porém, qual a utilidade dessas faculdades da alma, visto que a sabedoria filosófica não considera nenhuma das coisas que contribuem para tornar um homem feliz, pois não diz respeito às coisas que se geram. E embora a sabedoria

prática trate dessas coisas, para que necessitamos dela? A sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são coisas inerentes a um homem bom, e não nos tornamos mais capazes de agir bem apenas pelo fato de conhecê-las, da mesma forma que não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas que são boas para a saúde (não no sentido de produzirem a saúde, mas no sentido de serem consequência dela). Com efeito, simplesmente conhecer a arte da medicina ou da ginástica não nos torna mais saudáveis. Por outro lado, se dissermos que uma pessoa deve possuir sabedoria prática, não para conhecer as verdades morais, mas visando a tornar-se boa, a sabedoria prática nenhuma utilidade terá para as pessoas que já são boas e, ademais, de nada serve ela para os que não têm virtude, pois nenhuma diferença faz que essas próprias pessoas tenham sabedoria prática ou que obedeçam a outras que a tenham, e seria o bastante fazer o que fazemos com respeito à saúde: aqui, embora desejemos gozar saúde, nem por isso nos dispomos a aprender a arte da medicina. Além disso, pareceria estranho que a sabedoria prática, sendo inferior à filosófica, tivesse autoridade sobre esta, já que a arte que produz uma coisa qualquer comanda e governa aquilo que produziu. Discutamos, então, essas questões as quais até agora nos limitamos a expor as dificuldades. Em primeiro lugar, diremos que a sabedoria prática e a sabedoria filosófica devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes respectivas da alma, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse nenhum efeito. Além disso, elas de fato produzem alguma coisa, mas não como a arte médica produz saúde, e sim como a saúde produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade, pois sendo ela uma parte da virtude inteira, torna o homem feliz por estar na sua posse e de atualizar-se. Acresce que a função de um homem somente é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral, pois esta faz com que nosso objetivo seja certo, e a sabedoria prática, com que escolhamos os meios certos. (A quarta parte da alma, a nutritiva, não tem nenhuma virtude que contribua para a função própria do homem, pois não depende dela fazer ou deixar de fazer seja o que for.) Mas devemos examinar melhor a questão a respeito de a sabedoria prática não nos tornar mais capazes de praticar ações nobres e justas. Partamos do seguinte princípio: assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso (referimo-nos às pessoas que praticam os atos determinados pela lei a contragosto, ou por ignorância, ou visando a qualquer outra finalidade que não o próprio ato, não obstante tais pessoas, certamente, façam o que devem e tudo o mais que uma pessoa boa deve fazer), parece que, para alguém ser bom é preciso ter uma certa disposição quando pratica esses atos, isto é, a pessoa deve praticá-los em decorrência de escolha e visando aos próprios atos. A virtude torna certa a escolha, mas não aprendemos da virtude quais as coisas que, por natureza, estão aptas, a pôr em prática a nossa escolha. Devemos, pois, examinar esses pontos com atenção para torná-los mais claro. Existe uma faculdade que se chama habilidade, cuja natureza consiste no poder de praticar as ações que conduzem ao fim visado e atingi-lo. Se o fim é nobre, a habilidade será merecedora de louvor, mas se for mau, a habilidade será meramente astúcia; por isso dizemos que os próprios homens dotados de sabedoria prática são hábeis ou astutos. A sabedoria prática não é a faculdade, mas não existe sem ela; esse olho da alma, não alcança o seu completo desenvolvimento sem virtude, como já dissemos, e é evidente. Com efeito, os silogismos relacionados com os atos a praticar começam assim: "visto que o fim, ou seja, o que é melhor, é desta natureza...", seja essa natureza qual for, pois no interesse do argumento podemos considerá-la como quisermos, todavia só o homem bom a conhece verdadeiramente, pois a deficiência moral nos perverte e nos leva a enganar-nos acerca dos princípios da ação. Fica claro, então, que não é possível possuir sabedoria prática sem ser bom. Devemos, então, voltar mais uma vez a examinar a virtude, já que nela se observa uma relação análoga àquela que a sabedoria prática tem com a habilidade: assim como a sabedoria prática está para a habilidade (não são a mesma coisa, mas são coisas semelhantes), a virtude natural está para a virtude no sentido estrito do termo. De fato, todas as pessoas pensam que cada tipo de caráter pertence por natureza aos que o manifestam, e que desde o momento do nascimento seríamos justos, capazes de nos dominar, corajosos, ou qualquer outro gênero de qualidade moral. No entanto, estamos procurando um outro bem que propriamente seja assim, e queremos que essas qualidades existam em nós de outra maneira. Com efeito, até as crianças e os animais selvagens têm as disposições naturais para essas qualidades, todavia quando elas não estão acompanhadas da razão, são evidentemente nocivas; apenas nós parecemos perceber que elas podem levar-nos para o mau caminho, da mesma forma que um corpo robusto, porém destituído de visão, pode cair desastrosamente em razão de esta lhe faltar; porém, depois de ter adquirido a razão, haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição, e, apesar de continuar semelhante ao que era, passará a ser virtude no sentido estrito. Assim, do mesmo modo que naquela parte de nós que forma opiniões há dois tipos de qualidades, a saber, a habilidade e a sabedoria prática, também na parte moral há dois tipos, que são a virtude natural e a virtude em sentido estrito, e esta última envolve sabedoria prática. Por isso afirmam alguns que todas as virtudes são formas de sabedoria prática, e Sócrates tinha razão sob alguns aspectos, mas sob outros

estava errado: estava errado em pensar que todas as virtudes fossem: formas de sabedoria prática, e certo em pensar que as virtudes implicavam sabedoria prática. Prova disso é o fato de que agora hoje "todas as pessoas que definem a virtude, depois de indicar a disposição de caráter e os seus objetos, acrescentam que se trata de uma disposição que está de acordo com a reta razão; e a reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática. Todos os homens, então, parecem de certa forma adivinhar que essa espécie de disposição que está de acordo com a sabedoria prática é virtude. Mas devemos ir um pouco mais longe, pois a virtude não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas sim a disposição em que está presente a reta razão, e a sabedoria prática é a reta razão no que diz respeito à conduta. Sócrates, portanto, pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais, pois as considerava formas de conhecimento científico, ao passo que nós pensamos que elas envolvem um princípio racional. Fica claro, então, pelo que foi dito, que não é possível ser bom, no sentido estrito da palavra, sem sabedoria prática, nem é possível ter essa sabedoria sem ter a virtude moral. Desse modo, podemos também refutar o argumento dialético segundo o qual as virtudes existem separadamente umas das outras, e a mesma pessoa não é perfeitamente dotada pela natureza para todas as virtudes, de tal modo que ela poderá adquirir uma dessas virtudes sem ter ainda adquirido uma outra. Isso é possível no diz respeito às virtudes naturais, contudo não àquelas que nos levam a qualificar um homem de bom em sentido irrestrito, pois com a presença de uma só qualidade - a sabedoria prática - ele terá todas as virtudes. E, é claro, mesmo que a sabedoria prática não tivesse valor prático, nos seria necessária porque é a virtude daquela parte da alma à qual ela convém. E não é menos evidente que a escolha não será acertada sem a sabedoria prática, como também não o seria sem a virtude, pois uma (a sabedoria prática) determina o fim e a outra (a virtude) nos leva a praticar as ações que conduzem ao fim. Não obstante, a sabedoria prática não domina a sabedoria filosófica, que é a parte superior da nossa alma, assim como a arte da medicina não domina a saúde, pois não usa esta última e sim fornece os meios para produzi-la; no interesse da saúde faz prescrições, porém não prescreve à saúde. Ademais, sustentar a supremacia da sabedoria prática corresponderia a dizer, que li, os deuses são governados pela ciência política porque ela faz prescrições acerca de todos os assuntos do Estado.

Complemento do livro

Este instrumento de trabalho tem por principal objetivo explorar a leitura, trazer ao leitor a oportunidade de refletir e confrontar-se com o texto. Ao nos depararmos com uma obra literária, não podemos desconsiderar o universo contextual do autor e que tipo de reprodução ele realiza. Presente e passado, estilos individuais, de época, conceitos e "pré-conceitos", tudo deve ser confrontado e analisado ao entrarmos em contato profundo com uma obra. Por mais que a arte queira sobreviver por si própria, ela se tornará vazia e "non-sense" se não carregar marcas de humanidade. Por isso, a Editora Martin Claret tem como lema "pensar é causar", convidando você para trilhar os horizontes pedagógicos que aí estão para "ser mais" e "causar" (subentenda-se transformações pessoais e sociais). Sobre o autor e a obra Aristóteles nasceu em Estagira, na Grécia, em 384 a.C.. Era filho do médico Nicômaco, da corte do Rei Amintas II, pai de Filipe, da Macedônia. Ainda na adolescência, dirigiu-se para Atenas, pois na época era para esta cidade que os jovens procuravam ir para terem uma boa formação. Duas escolas atraíam a atenção, a do sofista Isócrates, preocupada mais com a retórica e a Academia, de Platão, que se baseava na busca de conhecimentos menos instáveis, na constituição das ciências matemáticas. O estagirita escolheu o estabelecimento platônico e aí permaneceu até 347 a.C., quando morreu o mestre. Foi durante esse período que escreveu Eudemo, sobre a imortalidade da alma, e Protrético, a respeito do objetivo da Filosofia e de sua importância. Após isso, deixou a Academia e acabou por casar-se duas vezes, obtendo um filho com Herpilis, a segunda mulher, ao qual deu o nome de seu pai, Nicômaco. Em 343 a.C., foi convidado pelo então rei da Macedônia, Filipe, para ser preceptor de Alexandre Magno. Aceitou o encargo e pôde ver as dominações executadas pelo exército macedônico. Em 336 a.C., com o assassinato de Filipe, Alexandre subiu ao trono e começou a organizar seu enorme império. Aristóteles, assim, terminou por voltar a Atenas, fundando lá uma escola denominada Liceu, por se localizar perto do templo de Apolo Lício. Também era conhecida como escola peripatética, pois em seu "peripatos" (passeio), os estudantes caminhavam e debatiam sobre os assuntos dos cursos. O pensamento aristotélico tomou um rumo diferente do de Platão, pois a preocupação com a biologia desde os tempos da Academia, fê-lo apoiar-se no espírito de observação, próprio das ciências em sentido empírico. É desse modo, inclusive, que essa observação dos mundos vegetal e animal, possibilitou ao filósofo elaborar teorias físicas e a respeito da essência do ser (metafísica), levando em consideração o movimento das coisas da natureza e, a partir daí, fez a teoria do ato e da potência para explicar a causa do movimento e as transformações que ocorriam na passagem de potência a ato. Entretanto, Aristóteles deparou-se com o problema de detectar a causa primeira de tudo. Nesse ínterim, formulou a concepção do Ato puro, o "motor" que impulsionaria tudo, mas que não seria impulsionado por nada. Essa colocação fornecerá mais tarde, na Idade Média, junto ao famoso silogismo

da lógica aristotélica, uma versão sobre a existência de Deus, da qual se ocupará São Tomás de Aquino, que cristianizou Aristóteles. Enfim, filosoficamente, Aristóteles traçou seu próprio caminho, distanciando-se de Platão e tornou-se célebre a frase a respeito do seu mestre, em que diz: "Podemos ter afeição pelos amigos e pela verdade. Mas, a moralidade consiste em dar preferência à verdade." O filósofo escreveu várias obras, os escritos lógicos, organizados pelos discípulos sob o nome de Organon; um conjunto de doze livros que, logo após os escritos de Física (oito livros), foi denominado de Metafísica; o tratado Da Alma, sobre psicologia; a Ética a Nicômaco; a Política; sobre A Retórica e A Poética. Dessas, o enfoque aqui é sobre a Ética a Nicômaco, na qual ele define o bem como "aquilo que todos desejam" e não como o que deveriam desejar, ou seja, o bem é a concretização de uma natureza. O que os seres humanos desejam é a felicidade. Mas, em que consiste a felicidade? Nessa sua ética finalista, o ser humano tem que realizar-se virtuosamente naquilo que lhe é natural, a sua razão. Viver bem é viver de acordo com o bom desenvolvimento do espírito racional. Por isso, a questão fundamental de sua ética é a de como se deve agir para que tal empreita se realize. A razão deve dirigir o cotidiano, para dominar as paixões e criar bons hábitos, e a mediania entre as atitudes também é importante, pois estabelece um equilíbrio. Voltando ao seu perfil biográfico, tem-se que, após a morte de Alexandre, O Grande, Aristóteles começou a ser perseguido em Atenas, refugiando-se em Cálcis, na Eubéia. Dizia que não queria dar aos atenienses ocasião para pecarem uma Segunda vez contra a Filosofia, pois a primeira fora com relação à morte de Sócrates. Foi no ano de 322 a.C., que veio a falecer em Cálcis. Mas, seus escritos o mantêm vivo e auxiliaram muito na sistematização da Filosofia e, até os dias atuais, Aristóteles é considerado, junto a Platão, um dos alicerces da organização do pensamento Ocidental.