

PORTUGALIAE MONUMENTA NEOLATINA

VOL. XXII

O CURSO ARISTOTÉLICO  
JESUÍTA CONIMBRICENSE

TOMO II

ETHICA

[MANUEL DE GÓIS]

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
IMPRESA NACIONAL



PORTVGALIAE  
MONVMENTA NEOLATINA

Coordenação Científica Geral

A P E N E L  
Associação Portuguesa de Estudos Neolatinos

**DIREÇÃO**

SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO  
ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO  
VIRGÍNIA SOARES PEREIRA  
ANTÓNIO MANUEL R. REBELO  
JOÃO NUNES TORRÃO  
CARLOS ASCENSO ANDRÉ  
MANUEL JOSÉ DE SOUSA BARBOSA



A P E N E L

**COORDENAÇÃO CIENTÍFICA DESTE VOLUME**

Delfim Ferreira Leão  
Mário Santiago de Carvalho  
Margarida Miranda  
Sebastião Tavares de Pinho

**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Maria João Padez de Castro

**EDIÇÃO**

Imprensa da Universidade de Coimbra  
*E-mail*: imprensa@uc.pt  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas *online*: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

**CONCEÇÃO GRÁFICA**

Imprensa da Universidade de Coimbra

**PRÉ-IMPRESSÃO**

Jorge Neves

**IMPRESSÃO E ACABAMENTO**

KDP

**ISBN**

978-989-26-1967-5

**ISBN DIGITAL**

978-989-26-1968-2

**DOI**

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1968-2>

Portvgaliae Monvmenta Neolatina  
vol. XXII

O Curso Aristotélico  
Jesuíta  
Conimbricense

Tomo II

Disputas do Curso  
Conimbricense  
sobre os livros das  
*Éticas de Aristóteles*  
*a Nicómaco*

TRADUÇÃO DO LATIM  
E INTRODUÇÃO DOUTRINAL

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

FIXAÇÃO DO TEXTO LATINO  
SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO  
MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

Imprensa da Universidade de Coimbra



## INTRODUÇÃO DOUTRINAL

### 1. INTRODUÇÃO

Noutra ocasião pudemos introduzir e situar este volume do *Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra*, da autoria do Pe. Manuel de Góis (1543-1597), saído do prelo em meados de 1593. Baste agora, por isso, uma leitura complementar, eventualmente mais atualizada.<sup>1</sup>

No caso particular, não de toda a série do *Curso Aristotélico*, mas do volume que agora nos interessa, dedicado à *Ética Nicomaqueia* (EN) e intitulado *Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros das 'Éticas de Aristóteles a Nicómaco'*, temos alguma notícia da sua notável difusão europeia – pelo menos dezasseis edições até 1631 ou 1655, em Lisboa, Lião, Veneza e Colónia<sup>2</sup> – e até mesmo no Oriente, em mandarim; isto permite-nos dizer,

---

<sup>1</sup> Cf. M.S. de Carvalho, «Metamorfoses da ética peripatética: estudo de um caso Quinhentista conimbricense: 'As Disputas sobre os Livros da Ética a Nicómaco'» *Revista Filosófica de Coimbra* 14 (2005) 239-274; *Manuel de Góis, S.J. Tratado da Felicidade*. Introdução e Estudo Complementar de Mário Santiago de Carvalho; nova tradução do original latino por Filipa Medeiros, Lisboa 2009; M.S. de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, 2010, pp. 107-139 (com tradução italiana: Roma, 2015). Sobre o autor, e sobretudo o contexto desta imponente iniciativa editorial conimbricense, vejam-se também, além da Introdução ao volume já publicado neste quadro editorial, a nossa «Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa, 2010, pp. 7-157.

<sup>2</sup> Cf. A. Andrade, «Introdução», in *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa, 1957, p. xvi. Sabemos, graças aos trabalhos sistemáticos de Ch. Schmitt (*Aristotle and The Renaissance*, Cambridge Mass., 1983, p. 70) que a ética aristotélica conheceu nada mais, nada menos do que 120 comentários e manuais durante o século XVI. Convém notar, ainda, que luteranos, primeiro, e calvinistas, depois, se dedicaram enfaticamente também à temática ético-política; assim, e a título meramente ilustrativo: entre 1529 (*Enarrationes Aliquot Librorum Ethicorum Aristotelis*) e 1552 (*Quaestiones Aliquot Ethicae*) Philipp Melanchthon sempre publicou sobre filosofia prática em 1530, 1538, 1550 e 1584; um pouco antes de Manuel de Góis começar o seu trabalho, Lambert Daneau publica em 1577 *Ethices Christianae libri tres*, vulgarmente considerado o tratado sistemático inaugural da ética do primeiro calvinismo.

com algum orgulho, ter Aristóteles chegado à China provindo das salas de aula de Coimbra. Com efeito, em 1636, contando com a colaboração de treze eruditos, o Pe. Alfonso Vagnone (1566-1640) publicava o *Xiusben Xixue* 修身西學 (*Doutrina Ocidental sobre a Cultura da Pessoa*), comumente aceito como tendo sido escrito com base nestas disputas jesuítas conimbricenses e, naturalmente, na *Summa Theologiae* de São Tomás de Aquino (1225-1274).<sup>3</sup>

Viu bem o censor eclesiástico Bartolomeu Ferreira, certamente reforçando o título que aparece no rosto da edição publicada pela primeira vez em Lisboa, no prelo de Simão Lopes, ao autorizar as presentes disputas com a designação correta que lhes era devida, “Curso Conimbricense” (... *bas quaestiones cursus Conimbricensis in Ethica Aristotelis*).<sup>4</sup> Com efeito, de uma maneira desusada, ao não referir o designativo mais habitual da série, ou seja, “Comentários”, este volume de Manuel de Góis preferiu dar relevo ao explícito método de exposição utilizado, chamando-se logo desde o princípio “Disputas”, “algumas disputas do Curso Conimbricense” (... *Aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes*). Não será, decerto, preciso lembrar como a obra filosófica talvez mais célebre do reputado Francisco Suárez, as *Disputationes Metaphysicae*, publicadas precisamente no ano da morte de Manuel de Góis, também haviam recebido titulação parecida, em todo o caso sob o signo disputacional.

São nove as disputas em matéria ética ou moral de Coimbra. Podemos subdividi-las ou seccioná-las em quatro partes mais relevantes. Tais partes dão-nos a moldura didática e o horizonte filosófico da ética jesuíta conimbricense: o bem e o fim (as duas primeiras disputas, que constituem as balizas ontológicas do comentário e configuram uma meta-ética) (*vd. infra* § 2); o problema da felicidade (*vd.* § 3); a problemática dos atos humanos, primeiro na perspetiva dos seus princípios, depois da sua relação com o bem e o mal (disputas terceira a quinta: *vd.* § 4), incluindo-se também aqui as paixões (sexta disputa: *vd.* § 5); por fim, as virtudes, primeiro estudadas em geral, seguindo-se imediatamente alguma detença na virtude da prudência, considerada a mais importante e diretora das demais, estas –, justiça, fortaleza e temperança –, estudadas rapidamente, na derradeira disputa (*vd.* § 6). Encontramo-nos perante uma leitura dos dez livros da

---

Para o conhecimento que Lutero teve de Aristóteles, veja-se Th. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, Berlin, 2001.

<sup>3</sup> Cf. Th. Meynard, «Aristotelian Ethics in the Land of Confucius. A Study of Vagnone's 'Western Learning on Personal Cultivation'» *Antiquorum Philosophia* 7 (2013), pp. 145-169; Id., «Aristotelian Works in Seventeenth-Century China: An Updated Survey and New Analysis» *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 65.1 (2017), pp. 67-91.

<sup>4</sup> Cf. P. Gomes, “Manuel de Góis. Ética a Nicómaco”, in M<sup>a</sup> de L. S. Ganho (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 2016, p. 707, com uma alusão curiosa a Bartolomeu Ferreira.

*Ética Nicomaqueia* de Aristóteles (384-322), cujo horizonte procura ser estabelecido com nitidez e pragmatismo escolar. Referimo-nos, como é óbvio, ao problema da felicidade, à psicologia do ato moral e à ética das virtudes (objeto de três disputas num total de nove). Entre a magna tarefa de R.-A. Gauthier e J. Y. Jolif (*L'Éthique à Nicomaque*, Louvain Paris 1959) e uma recente tradução comentada de C.D.C. Reeve (*Aristotle. Nicomachean Ethics*, Cambridge 2014)<sup>5</sup> não haverá grandes divergências, estamos em crer, se sustentarmos, embora assumindo o risco da simplificação, que aqueles três âmbitos também constituem o cerne da ética do filósofo de Estagira.

Algo de ligeiramente diferente se passará, contudo, com o que chamámos meta-ética. Se o leitor pode ficar a saber, imediatamente, do horizonte aristotélico da obra, cumpre lembrar que o trabalho de Góis tem também uma distinta referência principal. Um outro *opus magnum* serviu, de facto, de interlocutor, e não nos custa imaginar na mesa de trabalho do padre Góis, aberta num ambão rudimentar, a obra maior de teologia de São Tomás de Aquino. Referimo-nos, em particular, às duas partes (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> e II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>) da *Suma de Teologia*, uma colossal secção escrita aquando da segunda regência parisiense daquele mestre dominicano, concluída em setembro de 1272. De facto, após o estudo do agir humano na generalidade (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>), a Parte II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> da *Suma de Teologia* continua a abordagem do mesmo tema, alargando-o a vários outros âmbitos. Explicitando melhor tais conteúdos: primeiro, a felicidade (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> qq. 1-5), como ato do intelecto especulativo, consistindo na visão de Deus após a morte (q. 3, a. 8); os atos voluntários e a sua dimensão moral, a seguir (qq. 6-21); as paixões depois (qq. 22-48), primeiro da parte concupiscível da alma (qq. 26-29), como o amor, o ódio, o prazer e a tristeza, depois, da irascível, tais como a esperança, o medo, a coragem, etc. Seguem-se os princípios internos dos atos humanos (qq. 48-89), e os princípios externos (qq. 90-114), como a lei (qq. 90-108) e a graça. Passando à II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, estudavam-se aí as virtudes – a proposta tomasina contabilizava 44 virtudes – e os vícios em particular (qq. 1-70), bem como os diferentes estados humanos (qq. 171-189); era ainda possível destacar ali os três núcleos seguintes: virtudes teológicas – fé, esperança e caridade (qq. 1-46) –; virtudes cardeais – prudência (qq. 47-56), justiça (qq. 57-112), fortaleza (qq. 123-140) e temperança (qq. 141-170); por fim, os diversos estados da vida, tais como profecia, graça e vida ativa vs. contemplativa,

---

<sup>5</sup> Cumpre registar os dois trabalhos que nos serviram de apoio, para o nosso idioma: *Aristóteles, Ética a Nicómaco*. Edição bilingue do texto grego estabelecido por I. Bywater, traduzido e anotado por Dimas de Almeida. Introdução de Manuel J. do Carmo Ferreira, [s. l.] 2012; *Aristóteles, Ética a Nicómaco*. Tradução do grego e notas de António C. Caeiro, Lisboa, 2004.

etc.<sup>6</sup> Talvez se possa desde já dizer que dois preclaros professores da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, quiçá os mais ilustres, o coimbrão António de São Domingos (1531-96) e o granadino Francisco Suárez (1548-1617), comentaram com maior ou menor detença quase todas estas secções da *Summa* do Aquinate.

Perguntar-se-ia, então, o que veio fazer Tomás a Aristóteles, agora numa sala de aulas de Filosofia? Inevitavelmente, qualquer resposta possível não pode escamotear aquilo em que Aristóteles só podia colidir com a teologia cristã – operação hermenêutica esta, feita sem esquecermos o que um dia chamámos “o princípio de Tomás”.<sup>7</sup> Eis, entre outras doutrinas mais, algumas diferenças entre um imenso autor pagão e um não menor pensador cristão: a conceção do motor imóvel (frente a um Deus criador); o amor como princípio natural (confrontado com a ágape); o pecado como erro (ou como abuso da liberdade humana); o autoaperfeiçoamento do ser humano pela contemplação, àquele acessível graças ao lugar que ocupa na ordem do ser (mediante uma exercitação pela virtude até à conformação da essência dos seres humanos à razão, sendo esta, no entanto, concebida não mais na sua expressão pessoal, mas universal).<sup>8</sup> Perante tão soberba catedral teológica como a de Tomás de Aquino, construída simultaneamente com os tijolos da distância crítica e da proximidade filosófica, o trabalho redatorial de Manuel de Góis, apesar de simplificador, não foi menos exigente. Sobretudo, Góis retém e constrói uma ética filosófica, a qual (além de se assumir sem ambiguidades, num tão oneroso quanto nada fácil *abrégé* ou *digest* da *Summa*) pode e deve ser avaliada nos termos de tal opção simplificadora. Dito de outra maneira: as nove disputas de Góis valem também pelo que eliminam na imensíssima produção, além do mais teológica, do Aquinate, haja ainda em vista que os teólogos trabalhavam habitualmente com maior fôlego e amplitude tais matérias. Além dos dois teólogos coimbrões mais eminentes, António de São Domingos (†1596) e Francisco Suárez (†1617), pense-se no ensino de Luís de Molina (†1600), parcialmente registado no manuscrito # 1851 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Sem nos arrogarmos de qualquer lista exaustiva, arrolemos alguns professores mais da nossa Faculdade de Teologia que lecionaram sobre matérias afins àquelas com que se deparou Manuel de Góis, este na aula de filosofia: o eremita agustiniano Frei Egídeo da Apresentação, que publicou em 1609, em 3 volumes, suas *Disputationes de Anima et Corporis Beatitudine ad*

---

<sup>6</sup> Cf. P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un Profilo Storico-Filosofico*, Roma, 2012, pp. 335-36.

<sup>7</sup> Cf. M.S. de Carvalho, «Ler São Tomás, Hoje?» *Revista Filosófica de Coimbra*, 4 (1995), p. 130.

<sup>8</sup> Cf. O. H. Pesch, *Tomás de Aquino. Límite y Grandeza de Una Teología Medieval*, trad., Barcelona, 1992, p. 158.

*Priores Quinque Quaestiones Primae Secundae S. Thomae*; o beneditino Frei Manuel da Ascensão ensinando, em 1654, *De Voluntario et Involuntario ad I-II Divi Thomae Quaestione 6<sup>a</sup>* e, ainda na mesma data, *De Actibus Humanis*; o jerónimo Frei António de São José, que, por volta dos anos setenta do século XVII, lia *De Bonitate et Malitia Actuum Humanorum*; ou cerca de trinta anos antes, o eremita de Santo Agostinho, Frei Ricardo de São Victor, também sobre *De Actibus Humanis*; enfim, o cisterciense Frei Teodoro do Amaral, ensinando em 1682 um *Tractatus de Beatitudine Seu Fini Hominis*.

Neste contexto, atente-se, sobretudo, no seguinte: se, com a teologia de Tomás de Aquino, Manuel de Góis ganhou alguma distância em relação à assombrosa filosofia moral de Aristóteles, importa também ter presente que a intervenção do nosso jesuíta alentejano quis ser de ordem nitidamente filosófica, mas é claro que teremos de ir precisando o que se deve entender por “filosofia”.

Tomás de Aquino	Manuel de Góis	Aristóteles <sup>9</sup>
I <sup>a</sup> : 5 e I <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 8	1. Bem	Livro I 1
I <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 1 e 8	2. Fim	Livro I 2
I <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 1-5	3. Felicidade	Livro X: Felicidade e Livro I 8
I <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 6-17 e I: 82	4. Atos Humanos	
I <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 18-21	5. Ações Humanas	Livro III: Ações
I <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 22-48	6. Paixões	Livro VII: Continência e II 4
I <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 55-61	7. Virtudes	Livros II, III e VI: Virtudes e II 2 e III 5
II <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 47-56	8. Prudência	Livro VI: Prudência e III 5
II <sup>a</sup> -II <sup>ae</sup> : 57-170	9. Demais virtudes	Livros III, IV e V: Outras virtudes e Justiça Livros VIII e IX: Amizade

Algum do trabalho comparativo sobre as eliminações, omissões ou divergências relativamente ao teólogo aquinatense já foi levado a cabo pelo pioneiro erudito António Banha de Andrade (1915-1982).<sup>10</sup> Também à guisa de homenagem a tão ilustre cabouqueiro das nossas letras, além do mais o primeiro tradutor das *Disputas* agora por nós retraduzidas, importa deixar registadas algumas das suas conclusões: a omissão do

<sup>9</sup> Importa notar que a divisão temática pelos vários livros da EN é apenas indicativa e genérica, pois, como tantas vezes acontece, falta unidade temática, também a esta obra de Aristóteles. No entanto, vale a pena reproduzir a própria sistematização de Manuel de Góis, logo no Proémio: “No primeiro [livro] trata-se do fim a que se dirigem as ações humanas. No segundo, das virtudes em geral. No terceiro, dos princípios das ações honestas, em que também se dá início à explicação de cada uma das virtudes. No quarto, continua-se a tratar das mesmas virtudes. No quinto disserta-se sobre a justiça. No sexto, dos cinco hábitos do intelecto. No sétimo, sobre a virtude heroica, a continência e a incontinência. No oitavo, sobre a amizade e suas espécies. No nono versa-se sobre matérias pertencentes à amizade. No décimo disputa-se sobre a beatitude contemplativa.”

<sup>10</sup> B. de Andrade, «Introdução», pp. LXXXVIII-XCVI.

termo do movimento e a sua explicação; a divergência sobre a dignidade dos apetites irascível e concupiscível (em que os jesuítas, dizia Andrade, seguem Henrique de Gand, provando a dignidade do último dos apetites); a apresentação de provas diferentes sobre o apetite do mal pela vontade; ou o facto de, embora dizendo que acompanham São Tomás, na determinação da essência e definição do bem ou “no estabelecimento de que a vontade move todas as outras potências para exercerem os seus atos e que as virtudes têm conexão entre si”, seguirem antes Santo Agostinho (354-430). Demais provas do teor filosófico das disputas coimbrãs encontrou-as Banha de Andrade, no distanciamento relativamente a Santo Ambrósio (340-397), barrando v. g. a atitude ascética.<sup>11</sup> E se quiséssemos precisar alguma da *forma mentis* neste cariz filosófico, mais uma vez, as palavras de Andrade, desta feita no confronto com Cícero (106 a.C.-43 d. C.) – cujas citações dos *Fins* e das *Tusculanas* superam as dos *Ofícios* e das *Académicas* –, não seriam desajustadas de todo: “Os Conimbricenses mantêm-se filósofos, sem descerem da pura consideração teórica e análise dos conceitos. Cícero visa essencialmente a prática...”<sup>12</sup>

Embora tenhamos necessidade de retomar várias vezes este assunto, vale a pena reconhecer-se a especificidade do tratamento/ensino da EN sob o prisma tomasino. Sobretudo porque isso não seria solução consensual, como podem evidenciar, talvez, um manuscrito eventualmente datável de 1570 (BGUC Ms. 2313) que comenta três livros da EN sob uma bitola não coincidente com a da *Summa Theologiae*, o mesmo sucedendo com o Ms. 2426, com data de 1596. Mais relevante ainda, porque claramente de origem jesuíta anterior ao trabalho de Góis, embora de ambiente eborense, o comentário inédito de Pedro Luís de 1567 (29 de julho), de estrutura alheia àquela de Coimbra, pois, se até ao VI Livro Pedro Luís ainda tenta acompanhar alguns capítulos de Aristóteles, a partir dali aborda sumariamente os três Livros restantes.<sup>13</sup> Continuando a testemunhar o que poderia ter sido um modelo alternativo ao de Góis, sempre de fatura eborense, temos também o Ms. 4841 (BNL) com data de 1577, cujo autor, Lourenço Fernandes, opta por uma segmentação em 13 capítulos subdividindo alguns em questões.<sup>14</sup> Não obstante, o molde goesino há de por certo vingar, precisamente no

<sup>11</sup> B. de Andrade, «Introdução», pp. XCVII-XCIX.

<sup>12</sup> B. de Andrade, «Introdução», p. C.

<sup>13</sup> Cf. BNL Ms. 2535/3. Fique exarado que este manuscrito, e este autor em particular, mereceriam um leitor e intérprete à altura.

<sup>14</sup> Cf. também BNL Ms. 4066, fol. 223-246v, e BNL 2361, fol. 1-74 (datado de 1572). Retenha-se também a predominância, no espólio manuscrito de Évora, de tratados morais teológicos, vd. M. Gonçalves da Costa, *Inéditos de Filosofia em Portugal*, Braga, 1978, pp. 195 sg.

quadro na Companhia de Jesus, tal como quiçá o pode indicar o curso de Francisco Rodrigues (1629), assim estruturado:

P. Manuel de Góis	P. Francisco Rodrigues (BGUC Ms. 2316)
D. I <sup>a</sup> . Bem	C. 1. Bem e Fim
D. II <sup>a</sup> . Fim	
D. III <sup>a</sup> . Felicidade	C. 2. Felicidade
D. IV <sup>a</sup> . Atos Humanos	
D. V <sup>a</sup> . Ações Humanas	C. 3. Bondade e malícia das ações humanas
D. VI <sup>a</sup> . Paixões	C. 4. Afeções da alma, também chamadas paixões
D. VII <sup>a</sup> . Virtudes	C. 5. Definição do Bem em comum e naturalidade da Virtude
	C. 6. Se há virtudes no apetite sensitivo
D. VIII <sup>a</sup> . Prudência	C. 7. A prudência
D. IX <sup>a</sup> . Demais virtudes	C. 8. Justiça, Fortaleza e Temperança

O que, alfim, se pode reter neste momento, é que o plano do tratado moral de Góis – as suas nove disputas – só aparentemente decalcam a *Summa* do Aquinate. Teremos ocasião de o observar em vários momentos do que a seguir se vai ler. Todavia, se fosse preciso, imediatamente, chamar à colação um sinal desta diferença, atrever-nos-íamos a concitar a quarta disputa sobre os atos humanos. Nela veremos Góis a lutar com a herança tomista numa clara sensibilidade moderna pelo elevado papel da liberdade (e não esqueçamos que foi no vetor da relação razão/liberdade que alguém julgou ver a característica do denominado “iluminismo católico”<sup>15</sup>).

Sem termos a felicidade, tanto quanto nos é dado saber, de podermos, em Portugal, contar com uma monografia paralela àquela que foi composta para o renascimento italiano,<sup>16</sup> podemos, em qualquer caso, deixar algumas brevíssimas indicações sobre o caso português. Remontando, os inícios do ensino curricular da ética filosófica, no nosso ambiente universitário, quiçá, aos tempos do Estudo Geral, temos sobretudo notícia dela a partir de Trezentos. Mais tarde, e sem esquecermos a notícia que nos dá o jesuíta Marcos Jorge (†1571) a iniciar as suas lições em Coimbra, sobre a ética, em 26 de julho de 1558, em Lisboa sobressaem no ensino da Filosofia Moral alguns dos nossos nomes mais célebres, tais como Luís Nunes de Santarém,

<sup>15</sup> Cf. J. Pereira, “The achievement of Suárez and the Suarezianization of Thomism”, in A. Cardoso et al. (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Lisboa, 1999, pp. 149-56. Veja-se sobretudo, do mesmo autor, J. Pereira, a monografia intitulada *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee Wis., 2006. Para Fonseca, vd. A.M. Martins, “Liberdade e destino em Pedro da Fonseca”, in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*. I Volume, Évora, 1994, pp. 93-104.

<sup>16</sup> D. A. Lines, *Aristotle's 'Ethics' in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden-Boston-Köln, 2002.

sobretudo Garcia da Orta, e Gaspar Bordalo.<sup>17</sup> Não por acaso, na biblioteca do reitor da Universidade de Coimbra, Frei Diogo de Murça, abundavam as edições da EN, inclusive com o comentário de João Maior (1467-1550), o qual, sabemos, não provocou só a graça ácida e escatológica de Rabelais (1494-1553), mas agregou à sua volta estudantes escoceses e ibéricos, tendo chegado mesmo a ser professor de Inácio de Loyola (1491-1556). Regressando ao claustro universitário português. A expulsão dos Jesuítas (1759) e a reforma da Universidade (1772), pelo Marquês de Pombal, representaram um ponto de viragem no ensino da matéria ética ou moral. Para descrever o novo tom talvez nada melhor do que lembrarmos as considerações que o eminente D. Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814) deixou nas suas *Reflexões sobre os Compendios de Logica e de Ethica de Heinecio para Huma Nova Edição* (1775), pedindo que o qualificativo que Johannes Heinecke atribuía à Ética de Aristóteles, “mediocris”, fosse substituído por este outro adjetivo, “pessima”.<sup>18</sup> António Soares Barbosa (1734-1801), o primeiro e único professor de “Filosofia Racional e Moral” que a reconfigurada Universidade portuguesa conheceu, definirá esta nova abordagem, encarando-a como precisa e metódica, e caracterizando-a como ética “não-aristotélica” ou “científica” no seu *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792): uma “ciência prática, a qual demonstra pelo raciocínio as verdadeiras leis dos deveres, que Deus impôs ao Homem; e ao mesmo tempo lhe ensina o modo de vir a ser feliz, conformando com elas as suas ações livres”.<sup>19</sup>

Quem quer que deseje conhecer o devir da ética filosófica em Portugal deverá dirigir também a sua atenção para a produção conventual ou monasterial. Tal produção, de grande diversidade, deve levar-nos sempre a enquadrar a opção jesuíta como uma alternativa, entre as demais, apesar do seu lugar proeminente nos “curricula”. Este lugar decairá, compreensivelmente, à medida que a Companhia também declinava ou a tal era forçada. A mero título laboratorial, e à luz das diatribes de um Verney, v.g., estamos em crer que resultaria deveras ilustrativa a comparação entre as opções de Góis, de Soares Barbosa e a do carmelita Miguel de Azevedo, esta última, apesar de tudo, composta vinte e nove anos antes da do lente António S. Barbosa. Já não na esteira de Tomás de Aquino, mas de João de Baconthorp (1290-1346), Azevedo só dividirá os três Tratados da sua breve *Philosophia Moralis* (1763) no estudo das “ações e dos atos humanos” e das “virtudes e dos

<sup>17</sup> Cf. M.S. de Carvalho, *Psicologia e Ética...*, p. 112.

<sup>18</sup> Cf. M.G. da Costa, *Inéditos...*, p. 36.

<sup>19</sup> Cf. M. S. de Carvalho, «Il destino della metafisica nella modernizzazione dell'università portoghese all'epoca di Luís António Verney (1713-1792)», in G. Piaia e M. Forlivesi (a cura di), *Innovazione Filosofica e Università fra Cinquecento e Primo Novecento. Philosophical Innovation and the University from the 16th Century to the Early 20th*, Padova, 2011, p. 238.

vícios” – os dois objetos de uma ética distinta da “ética particular” – esta ainda dedicada à monástica, à económica e à política (BGUC Ms. 2453).

## 2. O LUGAR DA ÉTICA

Como sempre sucede nos vários Proémios dos títulos que compõem o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Manuel de Góis também começa este novo volume por fazer uma introdução à matéria de estudo. Tratava-se explicitamente da ética de Aristóteles, e em particular da EN, o que é feito em termos que nos indicam que, de facto, é Aristóteles e não Tomás de Aquino que constitui o objeto material da lição. Com efeito, irá ler-se à guisa de justificação, embora a Sócrates fosse devido o título de criador da “doutrina dos costumes” (*disciplina de moribus*), e apesar de Platão se ter também debruçado sobre os costumes, quer na esfera pública – *Ménon*, *Éutifron*, *Filebo* e *Críton* –, quer na esfera pública – *As Leis* e a *República* –, com Aristóteles a ética não teria conhecido menor apogeu. Esta alegação e a reivindicação clara de que é a filosofia o lugar de onde se falará, é de pronto confirmada pelas várias obras conhecidas (*de libris moralibus*), com particular relevo para a EN, cuja autoria aristotélica se deixa inequivocamente frisada. Fique dito, de passagem, nada haver de novidade nesta apresentação, na sua própria época e respetivos termos.

No Proémio aos livros da *Física* e da *Alma* Manuel de Góis discutiu e ordenou um quadro epistemológico, que já foi devidamente apresentado.<sup>20</sup> Mais tarde (1606), na sua *Lógica*, Sebastião do Couto voltará ao mesmo tema, e a tal propósito pôde-se até falar do “desinteresse tipicamente conimbricense pela *dignitas* da moral”.<sup>21</sup> Havia, certamente, pouco tempo letivo para o estudo da ética. Apesar de tudo, isso podia ser compensado, mais tarde, na Faculdade de Teologia, embora sob prisma distinto, como se compreende e ficou aludido acima. Lembrámos, de igual modo, que a ética foi de facto ensinada em Coimbra e em Évora, no círculo jesuíta, ainda antes do curso redigido por Góis (conhecemos aliás alguns desses mestres), também ali se discutindo o seu lugar didático e epistemológico. Estes dois problemas não coincidem e estão longe de terem sido respeitados, por razões e circunstâncias muitas vezes prosaicas. Vejamo-lo, acompanhando v.g. o percurso de Luís Álvares, no curso de 1562/65, em Coimbra: depois de ter ensinado a *Lógica* (*A Isagoge* e as *Categorias*, a partir de setembro de 62) um

<sup>20</sup> Cf. M. S. de Carvalho, «Introdução Geral», pp. 64-66.

<sup>21</sup> C. Casalini, *Aristotele a Coimbra. Il 'Cursus Conimbricensis' e l'Educazione nel 'Collegium Artium'*, Roma, 2012, p. 236.

ano depois está a ensinar três livros da *Ética*, interrompidos pela abordagem do livro I da *Física*, em maio, mas logo retomados em agosto! Outro caso, de período anterior: também na Universidade de Évora, v.g., no segundo curso do ano de 1563 o docente ensinava conjuntamente em setembro a *Física* e a *Ética*.<sup>22</sup> Salvo o caso de se haver preceituado o ensino da *Ética* no segundo curso (2º ou 3º trimestres), obrigação, esta, abolida na última versão da *Ratio Studiorum*, não sabemos explicar todas estas ocorrências. Elas podem aliás ficar a dever-se a razões bastante triviais.

No tocante à ordem do seu ensino e mesmo à chamada “ordem de natureza” (*ordo naturae*), Góis escreve no Proémio acerca da precedência da ética relativamente às ciências naturais e à dialética. Alguns anos depois, Sebastião do Couto não concordará totalmente com esta determinação.<sup>23</sup> Dá-se ainda o caso de, na *Física*, parecer que a ética se deve situar entre a dialética e a ciência natural (física, metafísica e matemáticas).<sup>24</sup> Certamente que a ética reivindica, conjuntamente com a *Física* e a *Teologia*, lugar cimeiro, assim se distinguindo das catorze artes liberais e servis nomeadas, mas Couto insistirá no caráter mais teórico (e portanto superior) da lógica em detrimento de um saber que se preocupa com a conduta. Também em *A Alma* se há de ler uma passagem que tem dado que pensar, quando Góis faz depender o estudo da ética – nas suas três componentes, paixões, ações e felicidade – das conclusões da “scientia de anima”. Nas suas próprias palavras, traduzidas por Maria da Conceição Camps: “Esta doutrina [sc. a *scientia de anima*] também é muito útil para aqueles que discutem sobre a vida comum e os costumes, como consta do livro I da *Ética*, capítulo 13º, e do livro VI, capítulo 1º. Com efeito, é necessário que eles recebam do filósofo natural o modo como a razão detém a suma eminência da alma, em ordem a sujeitar a si a faculdade apetitiva e a irascível e a moderar os movimentos que se erguem contra uma certa norma. Também é preciso que recebam dela o princípio das ações, nas quais reside a felicidade da vida humana, e ainda a divisão das faculdades usadas para explicar os afetos e as virtudes. A isto se refere a advertência de Aristóteles, no último capítulo do livro I da *Ética* que diz que, tal como os médicos que receitam remédios para curarem os corpos, a fim de desempenharem bem o seu ofício, colocam muito cuidado no conhecimento das almas, assim, por maioria de razão,

<sup>22</sup> Embora ainda não datado, saliente-se também o caso do Ms. 2502 (BGUC) que intercala “Pro Ethicis” entre “In Libros Metheorum” e “In Libros Aristotelis Qui Parva Naturalia Appellantur.” Ou ainda o Ms. 2426 (BGUC), mas este não oriundo da Companhia de Jesus, que intercala em 1596 a *Ética* entre *A Alma* e a *Metafísica*.

<sup>23</sup> Cf. M.S. de Carvalho, «Introdução Geral», p. 66.

<sup>24</sup> Cf. *Proémio à Física*, trad. de B. de Andrade, in *Curso Conimbricense...*, pp. 14 e 15.

o filósofo da moral, que cuida de sanar as enfermidades da alma, deve examinar o que concerne à ciência da alma.”

Era um lugar quase comum chamar-se à colação a importância da “scientia de anima” para a ética. Encontramos a mesma tônica em Francisco Suárez, enquanto trabalhava em Segóvia (1572). Mas o que nos diz, de facto e em síntese, Manuel de Góis, no texto acabado de reproduzir? Primeiro. Que o estudo da ética (*scientia moralis/philosophia moralis*) é imprescindível para que qualquer ser humano se torne filósofo acabado (*perfectum philosophum*). Segundo. Que o horizonte programático da disciplina é o seguinte: a vida boa e feliz, e um correto filosofar mediante a distinção entre o honesto e o desonesto, entre o que importa aceitar ou repelir. Terceiro. Que o ensino da ética é propedêutico às outras áreas de estudo. Quarto. Que os livros da EN constituem o quadro teórico desse ensino, agora feito de forma breve mas sistematizada. Quinto. Que, e consequentemente, as três explícitas finalidades da ética – “ensinar a razão de viver honestamente” (a dimensão fundacional), “instruir na proibidade dos costumes” (a pragmática da vida ativa), “conduzir ao estado feliz da vida” (a sua expressão teleológica) – devem concretizar-se nas outras tantas divisões em que o ser humano se compreende: monástica, familiar e civil. Sexto, e mais importante ainda. Que o tema da ética é, no fim de contas, o ser humano agindo livremente (*homo ut libere agit*) na busca da felicidade. Resta apenas sublinhar, como o autor também anota, que o ser humano é um animal político (*quia homo... animal politicum sit*), com a radicalidade de ligar a monástica (ou monóstica, como teria sido preferível dizer-se) ao plano da “multidão” que especifica a política. Na nossa hipótese, o significado do “homo... spectatur in se absque respectu ad multitudinem”, e uma vez que ninguém acreditaria que os jesuítas desconhecêssem ou não levassem a sério a palavra aristotélica que se lê na *Política* I 2 – “um homem autossuficiente ou é um ser feroz (θηρίον) ou um ser divino (θεός)” (1253a 29) –, diz precisamente respeito à componente que a “scientia de anima” deve providenciar como fundamento da “scientia moralis”. Destarte, a passagem *multitudo/communitas* – esta última respeitante ao “homo... ut pars est domesticae communitatis, uel ut est totius Reipublicae quasi membrum” – assinala a diferença monóstica/económica (i.e. familiar) e dá corpo à doutrina aristotélica da cidade como expansão do casal (I 1, 1252a 20sg.). Assim se reivindica a radical naturalidade do ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (I 2, 1253a 2-3).<sup>25</sup> Isto, evidentemente,

---

<sup>25</sup> Nesta altura não resistimos a apresentar o caso excepcional do Ms. anónimo, dado como do século XVI, BNL 2467 (pertencente ao Colégio de São Francisco Xavier de Alfama, Lisboa), *Placita Moralia/Ethicae Aristotelicae* dividido em “de Politia militari” e “de Politia militari classica seu navali”.

ainda não é suficiente para se explicar o escasso espaço concedido a esta última disciplina, pelo que a ela teremos de voltar, mais adiante.

### 3. META-ÉTICA

O próprio Manuel de Góis entende que as duas primeiras disputas, sobre o Bem (*de Bono*) e sobre o Fim (*de Fine*), constituem a referência das disputas seguintes. Uma delas aliás, a primeira, iria ser objeto do *Comentário à Metafísica* Γ (IV) – *in 4º Metaphysicae ex professo disseremus*<sup>26</sup>–, que não conhecemos ou nunca foi levada ao prelo. Felizmente, a segunda havia sido assaz desenvolvida (*copiose scripsimus*) no *Comentário à Física* II. Deste ponto de vista, a ética desenrola-se entre a física e a metafísica, esta última significativa e deliberadamente ausente do texto e do horizonte luteranos tal como o havia teorizado Ph. Melanchthon (1497-1560). Ora, o horizonte física/metafísica deverá ser, de facto, a condição de inteligibilidade do contributo jesuíta. Sobretudo sob o prisma em que, desde São Tomás, se reconhecia que, se a filosofia podia chegar ao conhecimento de Deus como princípio, jamais O poderia conhecer como fim, i.e., como Salvador.

Entre as inúmeras divisões possíveis do Bem – são em particular lembradas “as mais célebres”, de Platão, de Aristóteles e de Agostinho – opta-se pela solução aristotélico-tomista. “Aristotélica”, porque podia ser lida em EN II 3. “Tomista” (não escrevemos “tomasina”)<sup>27</sup>, porque, concitando doutrina da parte I da *Suma de Teologia*, teria alegadamente a vantagem de incluir ainda Cícero, Ambrósio, Alberto Magno e o também dominicano João Capréolo (1380-1444). Trata-se explicitamente da divisão do bem em honesto, útil e agradável ou deleitável, que traduz a trilogia aristotélica καλῶς, συμφερόντως e ἡδέως (1104b 31), mas sobretudo a doutrina do Aquinate sobre a conveniência da divisão do bem humano em *honestum, utile e delectabile* (q.5, a.6). Quer Tomás de Aquino, quer os jesuítas sublinham que a divisão deste bem humano é análoga, quer dizer, atribui-se primeiro ao bem honesto,

<sup>26</sup> Vale a pena notar-se o seguinte, relacionado com a ausência de um volume dedicado à *Metaphysica*, no quadro dos *Comentários a Aristóteles do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus*: sabemos que, quer Manuel de Góis, quer o próprio Sebastião do Couto, nos deixaram inequívocas referências a uma sua (de cada um deles) lição atinente à *Metaphysica*; em face desta informação, explícita, repetimos, podem ser ditas duas coisas: ou elas respeitam a lições anteriores, em que cada um dos dois mestres, nos seus cursos, havia ensinado tal assunto, ou são efetivas indicações de um plano de trabalho ainda por fazer, seguramente por concluir. Se lermos o verbo utilizado por Góis no futuro imperfeito, como julgamos ser o caso, e se, ainda por cima, levarmos em linha de conta o reforço da locução “ex professo” (com a indicação inequívoca do passo, o Livro IV), estaríamos inclinados a pensar que se trata de uma menção a um trabalho na altura em estaleiro.

<sup>27</sup> Cf. O. H. Pesch, *Tomás de Aquino...*, p. 34.

depois ao agradável, finalmente ao útil; sobretudo, que a sua explicação última radica numa análise metafísica do movimento do apetite em geral, ou seja, do bem tomado na sua maior universalidade. Na verdade, embora não conheçamos o que Góis iria escrever acerca do Bem no livro IV da sua *Metafísica* não temos muita hesitação em asseverar que sabemos em que ponto o faria. Talvez aquando da discussão sobre os transcendentais, no quadro de uma teoria da analogia, em torno da pergunta “*utrum bono sit passio entis*” ou “*quo pacto bonum sit passio entis*”. Pelo menos é o que parecem confirmar as *Metafísicas* dos jesuítas Pedro Luís (1566), Lourenço Fernandes (1577)<sup>28</sup>, e Pedro Lopes Soares, bem como também a *Metafísica* do trinitário Marcos de Moura (1589).

Mas pode-se dizer ainda algo mais. Que toda a apetição tende para o bem fora tese discutida na primeira disputa de todo o curso da ética. E discutida porque uma determinada linha de pensamento – aí identificada por protagonistas tais como Ockham (†1347), Gabriel Biel (†1495) e o crítico de Lutero, Jerónimo de Hangest (†1538) – acentuava o papel mais radical da vontade (a esta voltaremos mais à frente); daqui conceder-se a tal faculdade humana: (i) o poder para desejar o mal enquanto mal, (ii) e a liberdade de o escolher, facto, este, alegadamente comprovado (iii) pela experiência humana da prática do mal. Paulatinamente, teremos ocasião de ir vendo como os nossos jesuítas matizarão o voluntarismo mais radical em nome da superioridade do intelecto. São Tomás de Aquino tinha dado essa chave, aliás. Daí a objeção que lançam àquela tese voluntarista, respetivamente: (i) a vontade procura sempre o que considera ser bem, mesmo que nisso se engane; (ii) é impossível que a vontade deseje o mal enquanto mal, e a liberdade pode ser usada pela consideração do bem enquanto deleita; (iii) também aquela experiência humana comprova um erro de perspetiva, o de um mal visto nalguma similitude com o bem. Nada de particular ou inovador se encontra nesta posição. Mais do que tais argumentos ou a sua dimensão agónica que tanto caracteriza o trabalho dos *Comentários Aristotélicos Jesuítas de Coimbra* – atente-se, v.g. no número ainda mais impressionante dos autores invocados a favor da tese defendida (Aristóteles, o Pseudo-Areopagita, Durando de Saint-Pourçain, Marsílio de Inghen e João Buridano)<sup>29</sup> – o que importa reter é, uma vez mais, a acentuação da tese metafísica: o bem é o objeto próprio do apetite e a vontade não pode senão buscá-lo, mesmo que o faça sob uma razão ou perspetiva menos verdadeira ou desacertada, sob

<sup>28</sup> Cf. respetivamente: BNL Ms. 2535, BNL Ms. 4841, BNL Ms. 5157 e BNL Ms. 4921.

<sup>29</sup> Fique, no entanto, dito de passagem, sem que por ora tenhamos oportunidade de o clarificar, que pensamos que o Comentário Jesuíta de Coimbra é mais hermenêutico do que autoritário, i.e. mais centrado nos textos do que nos autores, e isto não obstante a inofismável avalanche autoral desses milhares de páginas.

a forma de “erro” digamos. É evidente que, então, importa ter do bem uma correta concepção. Para uma mente formada na lógica apofântica aristotélica isso equivale a produzir uma boa definição. No conflito das definições citadas, é aceite a de Eudoxo registada por Aristóteles, não segundo a sua dimensão formal (definição *a priori*), mas “segundo as propriedades que derivam do bem” (definição *a posteriori*). Talvez esta posição seja aceite também, dada a sua simplicidade ou brevidade, atrevemo-nos nós a dizer. Seja como for, a razão explicitamente invocada é a de que tal definição recebera o “consenso comum” da “escola peripatética” – leia-se: de Caprêolo (c.1380-1444), e dos comentadores de São Tomás dos séculos XV-XVI, Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1526), e o Cardeal Tomás Caietano (1469-1534) sobretudo, também conhecido por Tomás de Vio, igualmente público opositor de Lutero (1483-1546). Este motivo de uma comunidade na partilha filosófica permitia a identidade de uma “escola” nascente, mas é revelador de algo mais.

O segundo artigo da primeira questão da disputa sobre o bem é de grande importância. Podemos dizer mesmo que nele se lê o núcleo algo aporético de toda esta matéria. O diálogo com o neoplatonismo é aí deveras vincado. Plotino (†270), Santo Agostinho (†430), Boécio (†524), o Pseudo-Dionísio Areopagita (séc. VI) e o próprio Eustrácio de Niceia (†1120) – este último conhecido no Ocidente graças à tradução latina do seu *Comentário à Ética* I-VI por Roberto Grosseteste (†1253) – ajudavam a promover uma leitura “teológica” do Bem. E faziam-no, continuamos, com uma acentuação que, de alguma maneira, negligenciava a analogia e não ajudava a ler com a autonomia devida a naturalidade ou a fisicalidade do apetite pelo bem. Uma definição teológica em que o Bem deveria surgir sob a figura do Amor acabaria por se opor à tónica metafísica jesuíta.

Embora, repetimos, impossibilitados de alguma vez aceder ao que deveria ter vindo a ser escrito no *Comentário à Metafísica* por Manuel de Góis, a pedra de toque do problema reside numa interpretação formal do bem enquanto relação de conveniência, na noção de apetibilidade (*appetibilitas*), e na de analogia enquanto substituto da participação. O registo é o de uma ontologia (*bonum commune*), não de uma teologia do bem (*summum bonum*) e, mais uma vez, Aristóteles é o seu corifeu. Dele se diz haver recusado a participação e onde qualquer definição “implícita”, “virtual”, “recôndita”, “imprópria” e “menos apta” acabaria por cair. Ficam assim também menoscabadas as hipóteses de Diógenes e do Pseudo-Dionísio. Aquela porque cai no erro comum a certos filósofos e teólogos que confundem “bem” e “perfeito”. Esta, apenas matizada, optando-se por chamar a atenção do aluno para a possibilidade de abertura conferida por uma interpretação da difusividade do bem nos termos da quádrupla interpretação da causalidade (formal, final, eficiente e material). Por último, quanto à apetibilidade e à sua expressão

física radical – esta ainda será sublinhada na disputa imediatamente a seguir – topamos com a divisão do chamado apetite inato, natural, sensitivo (irascível e concupiscível) e intelectivo (a vontade), tocando em todas as esferas do real, cada uma na sua ordem própria com respeito pela sua autonomia ontológica específica. Metafísica e teologicamente falando, todo o real é bom; eticamente, todo o desejo demanda também esse *telos*; por isso, sempre que o ser humano, radicando a ação na física, visa a sua própria transcendência – seja mediante a educação sentimental dos apetites inatos sensitivo e intelectivo, seja a dos apetites escolhidos (amor, esperança, etc.) –, ele não faz mais do que encarnar o bem que o preenche, enformá-lo e dirigi-lo até à sua cabal realização no redireccionamento, primeiro, da sua história pessoal e, finalmente, na superação da mesma, na meta-história.

É este problema meta-ontológico na sua componente antropológica que a disputa sobre o Fim esclarece. Dissociando-se “bem” e “fim”, seja formalmente, seja no plano das ações divinas internas (ressalvam-se, no que é muito importante, as ações externas), seja ainda na reciprocidade dos respetivos atos, no plano das criaturas (ressalvada a sua consideração potencial), procura inculcar-se a ideia nitidamente aristotélica de que as ações humanas visam um fim. Teleologia aristotélica e escatologia cristã podiam avançar aqui, e por ora, de mãos dadas.

Um aspeto não menos problemático é o relativo à passagem do primeiro motivo, o da dissociação, ao último motivo, mediante a necessária análise da relação entre fim e natureza intelectual. Ou dizendo o mesmo com a palavra que daqui para a frente mais iremos repetir: o cerne da liberdade. Para dar corpo a este desiderato, Manuel de Góis trabalhará seguindo uma metodologia na qual, *mutatis mutandis*, a segunda escolástica precedeu deveras a denominada “analytic philosophy”. O que constitui um problema, note-se, não é a exclusão da finalidade do âmbito da física ou a coextensidade dos dois domínios. Neste ponto tratava-se de prosseguir São Tomás e Aristóteles, e de repisar matéria inculcada no *Comentário à Física*: todas as naturezas tendem para um fim, desta maneira se traduzindo a percepção de que a obra da natureza é um produto inteligente (o mais tarde chamado argumento do desígnio).<sup>30</sup> Também no tratado sobre a “ciência da alma” Góis ensinará a superioridade do bem pela superior causalidade do fim que se funda na bondade do que quer que seja.<sup>31</sup> Como não podia deixar de ser, o ónus da prova era mais antropológico e moral do que restritamente físico, dado que (independentemente do argumento da visão de Deus, de natureza

---

<sup>30</sup> Cf. M<sup>a</sup> da C. Camps & M.S. de Carvalho, *Cor, Natureza e Conhecimento no Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (1592-1606)*, Coimbra, 2016, p. 40-57.

<sup>31</sup> Cf. *Comentários... Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles...* III c. 13, q. 2, a. 2, p. 559.

teológica, mas a que também haveremos de voltar no parágrafo a seguir) a experiência humana evidenciava a possibilidade de uma natureza intelectual quebrar com a ordem dos fins e a ociosidade de muitas palavras e ações humanas. Ora, a análise do significado absoluto de “agir por causa do fim” (*agere propter finem*) leva ao estabelecimento de duas conclusões: (i) todos os agentes tendem para um fim, seja esse um movimento determinado por eles mesmos, seja pelo autor da natureza; (ii) isso é uma propriedade da natureza intelectual (entenda-se: também do ser humano). As conclusões só se mantêm, por um lado, pela assunção inevitável e necessária da doutrina aristotélica da prioridade da causa final, e esta havia sido detalhadamente ensinada no *Comentário à Física*. Sobretudo ao ensinar que nas causas essencialmente subordinadas – causas essencialmente ordenadas são aquelas em que uma depende da outra no seu ser-causa – não é possível um regresso sem fim, e a possibilidade de um regresso indefinido nas causas não essencialmente ordenadas. “Não é impossível – havia esclarecido S. Tomás (I<sup>a</sup>, q. 46, a. 2, ad 7<sup>um</sup>) – uma sucessão procriadora de pais a filhos até ao infinito; isso seria, porém, impossível se a procriação deste homem concreto dependesse simultaneamente de um homem, dos corpos elementares, do sol, etc., até ao infinito”. Pelo outro lado, aquelas duas conclusões também se sustentam mercê da reivindicação da liberdade na definição de uma natureza intelectual, quer nos atos deliberados, como só os atos humanos o são – vê-lo-emos adiante com maior detença –, quer em todos os demais (mas aqui pelo próprio desígnio inteligente da natureza criada). E é ainda porque se insiste na análise da dissociação entre duas aceções de “fim” – objetivo e formal –, aqui para o caso da visão de Deus enquanto fim derradeiro, que a tese (ii) continua a ter força: a visão beatífica é o fim, formalmente considerado, e Deus o fim objetivamente considerado. Teremos ainda de ver como toda esta comum meta-ética se orienta para o futuro, a escatologia da felicidade fora do tempo – a esperança, numa linguagem teológica – e que, por isso, mesmo a metafísica e a teologia superarão a própria ética. *Mutatis mutandis*, poder-se-ia lembrar, nesta ocasião, que, tal como no século XX um outro jesuíta, Teilhard de Chardin (†1955), graças a uma síntese de Henri Bergson e de Maurice Blondel, começou a abrir um horizonte em que física, filosofia e teologia se articulavam na ultrapassagem do fenómeno só pela consideração de “todo o fenómeno”, também o português Manuel de Góis, graças à sua síntese de Aristóteles e de Aquino, propunha um modelo para o humano – o tema específico é a ética, não o esqueçamos – baseado nas mesmas três disciplinas com o fito de se ultrapassar a causa só, o movimento só, pela consideração de “toda a causa”, de “todo o movimento”. Caminhar “para diante” há de coincidir com o caminho “para cima” e, por este lado, o motivo comunitário atrás referido comporta uma dimensão ecuménica. Outro aspeto ligado aos

prolegómenos meta-éticos podia discutir aquilo que Banha de Andrade viu como o lugar privilegiado da ética em Coimbra, ou a sua dimensão extática, eventualmente até na medida em que, *mutatis mutandis*, Góis convergiria com Emmanuel Lévinas (†1995), mercê precisamente do seu comentário ao Aquinate.<sup>32</sup> Ambas estas interpretações devem ser relativizadas, mas há sem dúvida um acerto numa leitura proposta há algum tempo por Graham McAleer, justamente ligado ao reconhecimento do desafio extático presente nesta apertada ligação entre metafísica e ética. Quer dizer-se: chamando a atenção para um horizonte em que o ser, todo o ser, é habitado por uma estrutura de abertura e difusividade, mais ou menos livre, mais ou menos hierárquica. As páginas que se seguem mostrá-lo-ão em várias ocasiões.

Importa ainda decerto chamar à colação um outro problema que acabará por nos permitir perceber e frisar até que ponto se trata de uma obra filosófica, de horizonte teológico embora. Mais uma vez temos de avançar prudentemente dado que infelizmente ninguém conhece esse texto de pedra que teria sido a *Metafísica* jesuíta conimbricense. Recuemos, para o nosso propósito, até ao momento em que em Salamanca a leitura da *Suma de Teologia* se impõe definitivamente como manual de ensino da Teologia, substituindo o domínio secular das *Sentenças* de Pedro Lombardo (†1160). Sabemos neste momento, aliás, que também a *Suma* é capital na ética de Manuel de Góis. Ora, como conhecemos a importância do avicenisismo – dito de outra maneira, talvez mais óbvia: dado conhecer-se a maior relevância da essência frente à existência – no combate, nos finais do século XIII, à ameaça que, segundo alguns autores cristãos, o pensamento de São Tomás podia representar,<sup>33</sup> também podemos facilmente perceber o que podia significar o regresso a São Tomás. Significava, em certa medida, a inversão do avicenisismo. Também nós julgamos poder vislumbrar este ponto de rutura quando, em Salamanca, Francisco de Vitória volta a comentar a primeira parte da *Suma de Teologia* (1539/40) e, investigando, justamente, a diferença real entre ser (*esse*) e bem (*bonum*), afirma que, se aquilo de que se trata não é ente, então “todo le falta”.<sup>34</sup> Retomado o motivo tomasino da perfeição da existência, está explicado “el giro hacia la existencia en la escolástica”,

---

<sup>32</sup> Cf. G. McAleer, *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, New York, 2005, p. 16.

<sup>33</sup> Cf., para um caso, M. S. de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII* Lisboa, 2001, *passim*.

<sup>34</sup> Cf. S. Orrego Sánchez, *La Actualidad del Ser en la 'Primera Escuela de Salamanca'*. *Con Lecciones Inéditas de Vitoria, Soto y Cano*. Pamplona, 2004, p. 446. Este regresso salmantino à existência foi posto em relevo sobretudo por J. L. Fuertes Herreros, *El Discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Salamanca, 2012, pp. 98-105.

tal como tão certeira­mente o designou José Luís Fuertes.<sup>35</sup> Esta a razão que aclara, no caso de Coimbra, a elevada sensibilidade para a física, para a natureza, o mundo e a ecúmena, mas também, e agora no caso da ética de Coimbra, para o horizonte criacionista sem o qual se inviabiliza o cerne da proposta antropológica com que nos iremos deparar mais à frente. Referimo-nos à existência como ponto de ancoragem para o que há que pensar, isto é, e numa linguagem mais próxima de Góis: se o bem é aquilo para que todos e cada um tendem, o verdadeiro fim só pode ser o Ser/Deus que a todos e cada um obriga. Daí que o curso de ética se abra com o estudo sobre o Bem e o Fim – em linguagem teológica, ter-se-ia de falar antes de Criação e Esperança –, mas daí também, no fim de contas, que ele só possa ser sopesado no modo como se propõe desatar o vínculo racional daquela obrigação. Em qualquer um dos temas a seguir ter-se-á de avaliar este problema, embora, como veremos, “felicidade” e “liberdade” acabem por surgir como as principais questões do laboratório existencial da ética jesuíta conimbricense.

#### 4. A FELICIDADE

Passemos à primeira das suas palavras programáticas e problemáticas anteriores<sup>36</sup>. A terceira disputa expande-se em quatro questões que por si só constituem um pequeno tratado sobre a felicidade. Pergunta-se se a felicidade consiste: 1) em bens exteriores; 2) em bens corporais; 3) numa atividade do espírito; 4) ou ainda, se ela depende necessariamente dos bens exteriores. O horizonte em que esta disputa se desenvolve é necessariamente cristão, i.e. constituído sob o prisma do fim, tal como o lemos acima, e só nele, como veremos, também partilhável com a ética aristotélica. Isso começara a ser preparado na questão relativa à existência de um fim último da qual se retiraram as duas conclusões agora nossas conhecidas: (i) em todo o género de ações humanas deve dar-se um fim último; (ii) toda a apetição tende para o fim último e o Supremo bem. Eis uma tese hoje em dia muito criticada e é sabido como crítica afim recairá sobre a identificação entre finalidade máxima e felicidade, v.g. no quase contemporâneo Thomas Hobbes (1588-1679). Acresce que os Jesuítas portugueses não deviam ignorar como o tema “de hominis felicitate” dividia os filósofos (aliás a notícia de tal divisão radicava longinquamente em Agostinho). Sobressaía, depois, a inflexão produzida por Tomás de Aquino na ética aristotélica, assim

---

<sup>35</sup> J.L. Fuertes Herreros, *El Discurso de los Saberes...*, p. 104.

<sup>36</sup> Cf. também o nosso, “Estudo Complementar” in *Manual de Góis. Tratado...*, pp. 76-89.

interpretada como uma *metafísica* que faz brotar o desejo de ver Deus da própria energética natural ou de uma base “empirista”<sup>37</sup>. Acrescia o facto de a receção desta problemática tomasina ter conhecido, em Salamanca, e eventualmente já em virtude da necessidade de criticar a antropologia luterana, uma clara aposta na real contribuição do ser humano para o ato final da felicidade (*uisio Dei*).<sup>38</sup>

Tomada na sua estrutura, esta terceira disputa não pode senão debater-se, mais uma vez e à sua maneira, entre a dimensão físico-natural aristotélica e a dimensão supranatural que exprime a impossibilidade de por si só qualquer razão natural poder determinar a natureza da felicidade, dita a “última perfeição do ser humano”, *ultima hominis perfectio*. Lembremos, desde já, que esta, em linguagem peripatética, consiste na contemplação das substâncias separadas.<sup>39</sup> O facto de neste ponto da *Ética* se visar a “natureza” ou a “essência” da felicidade (*quid sit beatitudo/felicitas*) constitui, em relação à fórmula mais comum, uma interrogação menos psicológica e mais ontológica. Em vez de se fazer a pergunta, como hoje, sob a perspectiva do “eu” – o que me faz feliz? O que é a felicidade para mim? – Góis interroga antes o seu “ser”, “natureza” ou “essência” – numa perspectiva desejavelmente universal, portanto. Não se tratava, evidentemente, na época, de um modo de interrogar original, mas sim de uma pergunta caracteristicamente filosófica feita, ainda por cima, à boa maneira dos primeiros diálogos socráticos. Acresce ainda que da primeira à terceira questão (das quatro atrás elencadas) se nota um movimento de crescente interiorização: do exterior para o corpo e deste para a sua parte considerada superior, o espírito, a mente (e por isso, dir-se-ia, um movimento “augustinista”); e nota-se ainda que a exceção da última questão, ao regressar às condições materiais da felicidade, deve ser lida de um ponto de vista polémico, qual o que dividia duas escolas filosóficas a tal respeito, (neo-)estoicos e peripatéticos. Aqueles – leia-se o artigo 1º – sustentavam que a felicidade nada tinha a ver com os bens exteriores, consistindo apenas na prática da virtude. Para o que agora nos interessa, poder-se-á entender que “virtude” é aquilo que contribui para uma vida boa, o que, segundo os estoicos, deveria coincidir com as conhecidas quatro “virtudes cardeais”: sabedoria/prudência, coragem/fortaleza, temperança e justiça. Tal como voltaremos a insistir mais adiante, esta escola filosófica visava o controle das paixões, que amedrontavam a imaginação humana

<sup>37</sup> Cf. G.J. McAleer, *Ecstatic Morality...*, p. 16, p. 14.

<sup>38</sup> Cf. L. Lanza, «La ‘beatitudo’ nei commenti cinquecentini di Salamanca alla ‘Summa Theologiae’ (I-II, q. 3, art. 1-2)», *Quaestio* 15 (2015), p. 827-836.

<sup>39</sup> Cf. *Comentários... Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles...* III c. 13, q. 2, a. 2, p. 559; veja-se também *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* Prooemium q. 2, a. 3, 2ª ratio, ed. Coimbra, p. 19.

num seu outono epocal, ou almejava mesmo a sua erradicação. Ao querer fazê-lo, a nova escola de Zenão evidenciava uma antropologia em que o ser humano se humanizava por uma disciplina de autocontrole que fazia depender a máxima felicidade da máxima virtude. Independentemente de se conhecer muito bem toda a vitalidade que o neoestoicismo virá a ter na ética calvinista, o texto de Coimbra chega mesmo a citar uma passagem do filósofo latino estoico Sêneca († 65) que consolidaria esse ideal “aristocrático” de Homem superior.

Derivando a felicidade da prática da virtude, esta patentear-se-ia mais na adversidade do que na prosperidade. Seria o caso do herói Hércules, triunfando sobre a fortuna! Para o estoicismo, em suma, a virtude assim entendida faria de homens e mulheres seres felizes. Diferentemente, os seguidores (também quinhentistas) de Aristóteles – leia-se o artigo 2º – defendiam a necessidade de bens exteriores, de condições materiais. Ao menos, esclarece Góis, caso se esteja a tratar da felicidade civil ou política, digamos, do ser humano considerado como cidadão ou também, como diríamos hoje, enquanto membro da sociedade civil. Não sendo absurdo que a felicidade, embora não toda ela (como veremos), dependa desses bens acidentais e de acontecimentos fortuitos, também parece ser certo que a prosperidade garantida por esses bens assinala a superior virtude de quem os possui. Repita-se: a virtude, segundo Aristóteles, é aquilo que completa maximamente a natureza de um ser, tal como se disséssemos que a virtude de um cavalo é correr bem e a do ser humano é agir conformemente à razão. Por último, devemos ter também em mente que, diversamente do catolicismo, o luteranismo desvinculava da teologia qualquer tratamento da virtude que pretendesse ser filosófico (as virtudes teológicas ou teológicas são a fé, a esperança e a caridade). Ao ideal valoroso do Homem estoico Góis parece contrapor o modelo “materialista” do Homem aristotélico-tomista. Para o efeito, citará a autoridade de Tomás de Aquino, o qual, no “Tratado da Felicidade” da *Suma de Teologia* (Iª-IIªe, qq. 1-5) havia sustentado a necessidade instrumental dos bens exteriores para a felicidade, tal como a podemos conhecer nesta vida. Com os pés bem assentes na terra, e aliás num modo de perguntar cuja urgência e atualidade nos parecem indiscutíveis: como poderá ser feliz alguém que não disponha das condições básicas, para sobreviver, e das condições mais materiais, para viver com dignidade sobre a Terra?

Defendida, contra alguns dos neoestoicos coevos, a necessidade dos bens exteriores para a felicidade do Homem enquanto cidadão, exige-se perguntar, a seguir, se a felicidade consiste nesses bens (ou até se com eles se identifica), a saber: riquezas, autoridade, honra e glória. É sobre este pendão “psicológico” da concessão à política enquanto tema, que a disputa começa por se debruçar (artigo 1º), enumerando argumentos a favor de uma

resposta afirmativa; de seguida (artigo 2º), defendendo a parte negativa; por fim (artigo 3º), respondendo aos argumentos contra esta tese. Atrevemo-nos a suspeitar que esta divisão seria ainda hoje seguida, embora não com todas as razões ali aduzidas. O dinheiro, naturalmente; o poder, depois, – inesperadamente considerado, ao menos para nós, hoje em dia, vítimas do seu excesso irrefletido, aquilo em que os seres humanos mais se aproximam da semelhança de Deus –; a glória e a honra, enfim, bens que testemunham não só a importância das condições materiais, mas também a consolidação da psicologia de um “eu” motivado pelo elogio e pelo prestígio ou desprestígio pessoais. A isto poderia até acrescer a sensibilidade da moral luterana, e mais ainda da calvinista, cujos papéis na aventura do capitalismo moderno Max Weber acabará por relevar (1904/05).<sup>40</sup> Na resposta, demasiadamente telegráfica, a todos os argumentos, Góis aponta para a tese que no fim de contas irá ensinar e que faz consistir a felicidade na razão e na contemplação. Também aqui é Aristóteles quem leva a palma, no duplo sentido em que se considera um conhecimento contemplativo superior a um conhecimento prático, e em que só a contemplação/*theoria* é digna de um ser que se diz e considera humano. As quatro conclusões a respeito da relação bens exteriores/felicidade ajudam-nos a captar com mais exatidão o que está em causa. A razão pela qual os quatro bens exteriores não podem trazer a felicidade enquanto bem supremo dos seres humanos reside na sua volubilidade ou labilidade: as riquezas são bens fortuitos que não dependem da razão; o poder é instável e independente da vontade; a glória e a fama podem ser falaciosas, arbitrárias, não virtuosas; por fim – trata-se, no caso, da terceira conclusão – a honra (*honor*), a qual, sendo embora causadora e mesmo sinal de felicidade, não constitui em si o que caracteriza a felicidade, sendo por isso um bem mais superficial. Não é estranho que um tal raciocínio, na sua expressão mais “psicológica” tenha sido publicitado pelo platónico Santo Agostinho, a fim de com ele se obter uma perspectiva teológica e cristã.<sup>41</sup> Iguamente, importa notar o emprego de uma linguagem técnica, e a aceção aristotélica que permite objetar salientando o quanto a honra ou o “valor” “pertence mais aos que a concedem do que àquele que a recebe”<sup>42</sup>.

Posta de parte a possibilidade de a felicidade, enquanto bem supremo dos seres humanos, consistir nos bens exteriores, pergunta-se, depois, o que sucede com os bens corporais, tais como a saúde, a beleza e a força. De novo, o paralelismo com uma lista pessoal e moderna é irrefragável,

<sup>40</sup> Cf. M. Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. Lisboa, 2015.

<sup>41</sup> Cf. M.S. de Carvalho, «Beatos esse nos uolumus!». Uma leitura do *De Beata Vita* de Stº Agostinho», *Humanística e Teologia* 9 (1988), pp. 69-95, e pp. 187-222, com bibliografia adicional.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.* I 5, 1095b 25-26.

embora não integral! Expressando a sua força ou atualidade quinhentista e seiscentista, esta segunda questão conta com mais artigos, nela se destacando o terceiro, que aborda especificamente o prazer (*uoluptas*). Também aqui a resposta será negativa. É impossível que os bens do corpo, o prazer, a saúde, ou a beleza constituam o bem supremo. Tal resposta funda-se numa conceção antropológica inequivocamente descortinável, pois, tal como no fundamento das negações relativas aos bens exteriores latejava uma hierarquia ontológica tradicional que submetia o corpo à alma e o devir à permanência, continuamo-nos a confrontar com um molde aristotélico-augustinista (i. e. aquinatense) mais do que estoico. Leia-se, v.g., o seguinte passo respeitante aos prazeres (*uoluptates*), tidos literária ou biblicamente como o sal das ações: "... o sumo bem é desejado por causa de si mesmo, mas os prazeres, pelo menos na intenção primeira do autor da natureza, foram dados por causa das ações, para que os agentes obedeçam com maior delicadeza e prontidão às suas tarefas, da mesma maneira que se usa o sal não por causa de si mesmo, mas para condimentar a comida. Assim os prazeres, quando apetecidos ordenadamente e de acordo com a regra da sua primeira finalidade, são procurados não por si mesmos, mas em vista das ações."

A leitura conjunta das duas questões sobre os bens exteriores e os bens físicos ou corpóreos não deve fazer-nos subestimar a existência de um artigo apostado em refutar que a felicidade consista no prazer. As teses genéricas sobre o hedonismo, aqui chamadas à sala de aulas, são basicamente três: a dos que consideram o prazer como um mal, a dos que o consideram um bem, e a dos que são indiferentes. Seguem-se mais três teses sobre a felicidade: ou ela consiste no prazer, ou no prazer da alma decorrente da contemplação e da prática das virtudes; ou no prazer, quer do corpo, quer da alma, e na insensibilidade ou privação das dores e das moléstias. As teses relativas ao prazer do corpo são todas consideradas como epicuristas e atentatórias da afirmação aristotélica EN VII, 11, 1152 b 17-19 de que os prazeres, mormente os sexuais, podem impedir o pensamento.<sup>43</sup> Esta simples afirmação é retoricamente citada pelo nosso jesuíta da seguinte maneira, convocando em parte Aristóteles: "... 'os prazeres do corpo impedem a prudência e quanto mais fortes são, tanto mais densas trevas espalham sobre a mente', e ocupam o refúgio da razão e do juízo, arrastam a alma para a servidão com artimanhas e de tal modo a dissipam, que ela não realiza nada de grandioso ou elevado". E termina citando o retrato evocado por Agostinho (*Ciu. Dei* V 20), também

---

<sup>43</sup> Cf. M.S. de Carvalho, «'Viver segundo o Espírito': Sobre o tema do Homem Superior» *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008), pp. 19-51.

para o condenar, respeitante à submissão das virtudes ao prazer. Registo doxográfico afim há de detetar-se na oposição das filosofias estoica e aristotélica quanto à felicidade, tanto mais que aquelas acusam a moral estagirita de débil ao admitir os bens externos. Góis cita Cícero, Séneca, os poetas, Luciano e o próprio Boécio, em prol de uma ética da força e da via do exemplo, mas, uma vez mais, ensina-se e comprova-se, antes, a posição de Aristóteles. Este reconhecia a necessidade dos bens externos para a felicidade social do ser humano (I 8, 1099 a 31 – 1099 b 9), coisa que os Jesuítas admitem, apelando para a *Summa Theologiae* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 4, a.7 como forma de contrariar o rigorismo ético. De uma maneira nitidamente moderna, ler-se-á ser, menos na adversidade, e mais na prosperidade, que aparece o esplendor da felicidade. Apesar de tudo, “sinal de um espírito superior” – fórmula cristã que Nietzsche cuidará de inverter no “Homem superior (*Übermensch*)” – será “conservar a moderação, conter os apetites errantes e não se deixar enlevar por uma vã vaidade”. Numa última palavra que poderia ser de grande força político-social, além de missionária, é claro, Góis ainda sublinha não se poder considerar “civil ou socialmente” feliz quem vive na indigência, na perda dos bens ou na adversidade. O lugar de Aristóteles é aqui muito importante pois, ao contrário de Platão ou de Epicuro, ele não havia definido o prazer de maneira negativa, mas como absolutamente natural: tal como quando uma atividade – por exemplo, ver – acaba por encontrar o objeto visível mais apropriado para o provocar (é isto que nos permite falar, na nossa cultura, de um prazer estético!). Duas citações correspondem precisamente àqueles dois livros da *Ética* aristotélica. Na primeira (X 2) ler-se-ia que “o prazer”, não obstante ser “uma escolha absoluta pela sua própria essência” e “se for acrescentado a qualquer dos bens faz deles uma escolha mais preferencial”, nem por isso deixa de ser apenas um “bem entre outros” não estando “acima de qualquer outro”. A segunda citação (VII 11) matiza porém este ponto, porquanto, integrando-se num contexto em que se avaliam algumas “formas de prazer”, nos lembra como os prazeres podem ser “impedimento ao exercício da sensatez, e quanto maior for o gozo que dão, maior é a natureza do impedimento, como acontece com o prazer sexual”.

Excluídas as soluções anteriormente discutidas resta uma primeira solução: a felicidade é uma atividade (*operatio*) da alma (*animus*). Esta tese é aristotélica, mas é preciso medir em que sentido o é (ou não é), quase vinte séculos depois de Aristóteles! Pelo primeiro artigo verificamos o acolhimento da alegação em conformidade com a qual, sendo o pensamento especificidade do ser humano, a felicidade deste deverá consistir na atividade ou no exercício do pensar (leia-se, neste ponto, a dissolução da segunda objeção). Diz-se “atividade” porque, para Aristóteles, o ato é superior à potência. Passemos por alto esta identificação problemática não discutida.

Seja como for, verifica-se que Góis demora um pouquinho a justificar porque é que a felicidade é uma “atividade” e não um “estado”, nem um “hábito”. A importância deste último termo estaria no facto de Aristóteles defender o princípio de acordo com o qual a maior perfeição se atinge pela habituação (*habitus* deriva de *habere*, “ter”), entendida como “disposição” (ἕξις) ou “forma de comportamento”. Eis um tema que concitou a atenção de filósofos da linguagem como Gilbert Ryle (†1976) ou L. Wittgenstein (†1951), mas que, no tempo de Góis, havia sido trazido para a agenda filosófico-teológica pelo concílio de Trento, sobretudo no decreto sobre a justificação, em liça com a Reforma luterana. Como se um ser humano, segundo Aristóteles, ao praticar sempre ações justas, pudesse adquirir uma segunda natureza – facto que lhe permitiria *ser* um justo. Contudo, vale a pena observar que, ao defenderem a maior perfeição do “ato” sobre o “hábito”, os Jesuítas acabam por começar a separar-se de Aristóteles. Iremos ver progressivamente como.

Falando sobretudo na sua qualidade de filósofo, Góis segue antes de mais o capítulo sétimo do livro X da EN – também para ele o livro da contemplação beatífica –, designadamente no tocante à divisão entre uma felicidade ativa ou prática e uma felicidade contemplativa (1178 a 5-9). Noutro lugar do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, o autor explicitará que EN I 7 e X 6 a 8 são, afinal, os grandes textos de Aristóteles sobre esta matéria.<sup>44</sup> É possível que se trate, naquele contexto aristotélico, mais do que da distinção entre duas éticas, de uma combinação entre ética e política no quadro mais geral de uma única ciência da ação. Seja como for, para os Jesuítas, como também para uma maior parte significativa dos intelectuais da época, tratava-se de ler o contexto em clave aquinatense. A felicidade contemplativa, superior à ativa porque operação do intelecto especulativo, surge apresentada como “contemplação de Deus, sobretudo, e das substâncias imateriais”. Se não houvesse outra vida – o que não é o caso, obviamente – consistiria nesta forma de contemplação, dita natural e perfeita, a única possibilidade de possuímos Deus. Francisco Suárez (*De Fine Hominis* IV 3), v.g., sublinhava de maneira veemente a necessidade da felicidade nesta vida, veemência assaz compatível com o mais saudável aristotelismo, sobretudo na vertente do *intellectus adeptus*, segundo Alfarabi, mas tal como a havia cogitado Alberto Magno (1200-1280). O problema está em que não se podia deixar de ver como a questão da felicidade no Cristianismo vive de uma cisão no tempo. Desde Guilherme de Auxerre (†1231) que os teólogos distinguiam entre uma felicidade criada ou

<sup>44</sup> Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Duos Libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae II c. 11, q. 1, a. 4*, Coimbra, 1597, p. 495.

imperfeita e uma felicidade incriada ou perfeita, *post banc uitam*, o que dá os quatro planos seguintes, que resumem o pensar de Góis a respeito da felicidade (F):

- F1: felicidade natural *prática* vivida no tempo histórico (prudência);
- F2: felicidade natural *contemplativa* no tempo histórico (contemplação de Deus e dos imateriais);
- F3: felicidade sobrenatural *no tempo histórico* (prática das bem-aventuranças por aceitação do concurso divino e colaboração com ele);
- F4: felicidade sobrenatural *fora do tempo* (contemplação intuitiva da natureza divina).

Dado o seu caráter sobrenatural, F3 e F4 não podem ser compatíveis, na íntegra, com a doutrina aristotélica. Eis mais um caso em que a teologia confere novos horizontes à filosofia. F4 é a “contemplação intuitiva da natureza divina” fora do espaço/tempo – ou também “a visão de Deus” – e F3, enquanto “tendência” para F4, consubstancia-se no ato da caridade, o outro nome do amor, pelo menos em parte. Todavia, importa notar que F4 continua a servir-se da linguagem da contemplação, na linha do aristotelismo, excluindo por isso o amor, conquanto este seja um ato da vontade e não do intelecto. O amor aparece no entanto compensado em F3, a prática das virtudes cristãs, naturalmente, e em particular as do Sermão da Montanha (Mt. 5). Momento crucial, i.e. tão inovador quanto crítico, é, pois, F3 e a sua dimensão intermediária de participação ou ligação representa um alargamento do horizonte do tempo histórico o qual, acontecendo pela práxis da caridade, comporta uma redimensionação antropológica e histórica. Sendo embora uma etapa histórica ou encarnada para a beatitude sobrenatural, esta só alcançável após a morte, a felicidade sobrenatural no tempo histórico de uma vida humana tem por gramática própria a ação da “caridade”, traduzível em atos meritórios, *numa parte provocados pela caridade, noutra parte por ela ordenados*. Justifica-se neste plano o designativo que um dia avançamos (e a que ainda voltaremos): “metafísica das bem-aventuranças” – talvez enquanto solução para o paradoxo que G. Wieland encontrou na sua exposição da ética albertinista, e designadamente na consequência que da tese da *felicitas contemplativa* deriva: se a felicidade político-civil jamais pode preencher o ser humano, o que dizer de todos aqueles que estão impossibilitados de a atingir, por exemplo, por serem incapazes de abordar as subtilezas da filosofia?<sup>45</sup> Talvez não se deva ler a passagem F1 a F4 como etapas obrigatórias, no seu preciso lugar ordinal.

---

<sup>45</sup> G. Wieland, *Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Grossen Begriff vom Menschen*, Münster, 1999, p. 28.

O importante artigo terceiro visa explicar F1 e F2, insistindo primeiro em F1, apoiado na *Ethica* I 7 (1098a 7-20), i.e., interpretando a “felicidade” como “uma atividade da alma, baseada na razão, ou pelo menos não sem ela, *em conformidade com a virtude ao longo de toda a vida*” (também agora os sublinhados são nossos). Resultando daqui a identificação entre vida ativa feliz e virtude moral, podem seguir-se quatro consequências (C):

- C1: F1 é mais realizável do que F2, mas as duas nunca são definitivas;
- C2: não se deve confundir F2 com F4, porque esta não é uma atividade contemplativa, nem natural nem historicamente acessível, e é sobrenatural, e aquela comporta uma exigência formal que F4 supera, a saber, “a probidade dos costumes e a prática das virtudes”;
- C3: F4 é mais perfeita do que F3, alegadamente de acordo com o ensinamento de Aristóteles, frisa-se, mas também com o de Platão.
- C4: F3 é de uma novidade assinalável, sobretudo se vista no que se poderia considerar o embate coevo entre dois paradigmas da caridade, e portanto de relevância para a ética que há de vir, um que enquadrava a caridade na ordem natural, o outro, na ordem cristã.

Ainda duas observações finais decorrentes das conclusões anteriores. A primeira para lembrar o que temos repetido, que a convocação de Platão ao lado de Aristóteles é um lugar-comum e uma moda da filosofia do século XVI (algo assim como, no século XX, J.-P. Sartre dialogando com M. Heidegger e o marxismo). Depois, para sublinhar que a “atividade contemplativa” de C2 assinala um momento capital e deveras sensível da antropologia e da *forma mentis* também não-aristotélica dos Jesuítas; de facto, enquanto F4 é marca exaustiva da “retidão da vontade” e decorre sobrenaturalmente da “visão da essência divina”, F2 – entendida, à maneira intelectualista, como uma “contemplação de Deus e das substâncias separadas” – jamais se completará sem a conversão sobrenatural da vida. Dificilmente se poderia sustentar, por isso, que a metafísica, *stricto sensu* (F2), é a última ciência do ser humano *in uia*, não obstante a quase universalidade do/no acesso à metafísica. Note-se: não estamos tanto a falar, no quadro da letra deste texto, da verdadeira *diferença* que é a temporalidade – F2 é da ordem do tempo histórico, F4 da ordem do eterno meta-histórico – quanto sobretudo de uma versão antropológica que defende, à boa maneira grega, a superioridade da Razão (F2 e F4), mas que não ignora, como reivindica o cristianismo, o papel capital da vontade (F1 e F3). Acresce, por fim, uma passagem, também esclarecedora, de Góis, noutro comentário seu, em que sublinha bem como, considerando tão-só o ser humano como um ser natural (*secundum naturam spectato*), a felicidade natural está perfeitamente ao seu alcance (*in hac uita*), dentro das suas próprias forças (*per uires naturae*). De facto,

como que congraçando F1 e F2, no texto do *De Generatione* que passamos a glosar, Góis fala num estado de virtude, quer moral, quer intelectual – sem esquecer, antes pelo contrário, os bens do corpo e da fortuna – com a ressalva, embora, de não se tratar de uma felicidade perfeita (após a Queda protoparental com a conseqüente perda da justiça primordial, uma felicidade tal seria impossível), outrossim algo imperfeita, no fim de contas à maneira humana (*sed imperfecte ac more humano*).<sup>46</sup>

Infundido gratuitamente por Deus, o dom da Caridade é igualmente princípio imediato de operação; esta deve ser imputada ao hábito, por sua vez fonte e princípio imediato da caridade. Por outras palavras: Góis está a servir-se da linguagem e da lógica do “sistema” aristotélico para enunciar uma questão teológica candente, a relação Natureza/Graça, Natural/Sobrenatural.<sup>47</sup> Também o confronto mais ou menos implícito com o princípio luterano da exclusividade divina e salvífica da fé é evidente. Todavia, não o será menos o confronto com o tomismo, que não necessita da mesma maneira da terceira dimensão jesuítica conimbricense. Esta só pode ser explicada pela necessidade de expandir uma antropologia unificada e, por isso, à sua maneira reconfigurada (mas não superada) por uma dada teologia. O dom infuso ou gratuito da práxis da caridade,<sup>48</sup> “princípio de operação”, envolve a vontade teologicamente transformada, como sua sede, estrutura capital de perfeição e de aperfeiçoamento no processo beatífico, na medida em que a finalidade do hábito reside na operação. Repetimos: a resposta invoca a complexa doutrina aristotélica da ἕξις (*habitus*) que tanto deu que pensar também a Tomás de Aquino. Embora num quadro neoplatónico, o pensador dominicano terá visto bem que, mais do que uma mera possibilidade, com a ἕξις estávamos perante uma disposição cognitiva permanente. Em particular porque os princípios supremos do conhecimento (v.g. o princípio de contradição, a consciência original de que se deve fazer o bem e evitar o mal, ou *sindérese*), enquanto dimensões concomitantes à capacidade de agir, comportam relações apertadas com o hábito de tornar mais fácil o agir conseqüente. Quanto aos nossos Jesuítas, tendo embora dado conta de uma controvérsia sobre a proeminência do hábito – ou disposição, numa

---

<sup>46</sup> Cf. *Commentarii... In Duos Libros De Generatione et Corruptione... II c. 11, q. 1, a. 4*, p. 495.

<sup>47</sup> A complexidade da questão Natureza/Sobrenatureza, no âmbito dos fins humanos imediatamente prévia a Trento e no seu próprio contexto, pode ser introduzida, lendo-se M.W.F. Stone, «Michael Baius (1513-89) and the Debate on ‘Pure Nature’: Grace and Moral Agency in Sixteenth-Century Scholasticism», in J. Krayer & R. Saarinen (eds.), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht, 2005, pp. 51-90.

<sup>48</sup> José Barata-Moura referiu-se à práxis em Góis, omitindo, porém, a dimensão a que nos referimos; cf. o seu «Uma nota sobre a ‘praxis’ em Francisco Suárez», in A. Cardoso et al. (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617)*, pp. 225-237.

terminologia mais moderna –, eles consideram o ato mais perfeito do que o hábito. Parece razoável e coerente que assim tivessem feito, mas cabe ter presente que o ato de ver Deus (F4) pode resultar e deve carecer do “hábito” da caridade (F3) e da prática das bem-aventuranças. Uma fina tese filosófica de Aristóteles surge assim ao serviço da refutação de uma não menos fina tese teológica de Lutero. Referimo-nos à lição de que a posse da eternidade – “a atividade mais perfeita de todas” e, por isso, o bem supremo dos seres humanos – se alcança também pela tensão ou pelo concurso do amor. Interpretar esta tese na linha aristotélica dos “hábitos” não chega. Ela supera de uma maneira radical o ponto filosófico de partida por se intersear com o sobrenatural e a gratuidade da liberdade. De facto, é indiscutível que os “atos meritórios” da caridade ou do amor pregado por Jesus Cristo sejam a “prática das virtudes” e há de ler-se esta “prática” como a última perfeição da vontade. Esta acentuação é contextualmente explicável mas ela não pode ser alheia à superação da Natureza. A tónica nos “hábitos” é o elogio da vida prática ou ativa entendida como exercitação disciplinada por uma vontade amorosa, i.e. transformada pela liberdade. O problema estará sempre na tónica posta sobre o verbo que acabámos de empregar, “transformar”. Porque se trata, enfim, de um patamar sobrenatural, o tema remete-nos constantemente para a problemática da Graça e da Liberdade, ou seja, para o cerne daquilo a que se chamou molinismo, assunto a que teremos de voltar.

A vontade intervém no amor de maneira livre na produção do seu objeto próprio. Por repararem que esta tese não colidia com o ensinamento da menor perfeição da vontade em relação ao intelecto, como se há de ver no parágrafo a seguir, os Jesuítas portugueses defendem que *a vontade, embora segunda na ordem da natureza e em grau, é primeira quanto à própria noção e operação da tendência relativamente à beatitude celeste*. Só desta maneira é que se pode entender que a vontade, no plano da beatitude celeste que coroa a antropologia cristã, é primeira, pois cada homem e mulher tem, de facto, liberdade para voluntariamente recusar esse horizonte último da justiça divina.

Dissemos acima “que ao defenderem a maior perfeição do ‘ato’ sobre o ‘hábito’ os Jesuítas acabam, paradoxalmente, por começar a separar-se de Aristóteles”. Se, na sua letra, uma tal superioridade nem sequer contraria Aristóteles, em rigor trata-se de articular uma doutrina não-aristotélica ao modelar Vontade/Intelecto, Hábitos/Atos, Caridade/Contemplação. Em rigor, acabámos de assistir à seguinte metamorfose: a conjugação da *superioridade* da Razão com a *soberania* da Vontade na posse da Felicidade (F4) visa destruir a circularidade fechada dos hábitos, a disciplina autónoma de uma vontade exclusivamente racional. Queremos dizer que os Jesuítas não só dão testemunho de uma nova época cuja sensibilidade para com a Vontade

virá traduzir o novo relevo da Lei – a lei moral que, brotando da razão humana, substitui a lei divina – como, ao mesmo tempo, eles assinalam os limites desse novo relevo. Por certo, não deverá ser a vontade (humana) a estabelecer o que deve ser a felicidade; por certo, uma natureza que não assente na gratuidade da liberdade (divina) carece de criatividade, de ser-criatura; por certo, nada tem a natureza de criaturalidade se não for pensada à luz do Criador cuja intervenção é condição indispensável para que cada ser humano possa exercer a sua liberdade enquanto Liberdade. Não se trata, neste último ponto, de uma figura de estilo que substituí, como subterfúgio ao pensamento, a minúscula pela maiúscula. Trata-se antes de assinalar que o que sobrenaturaliza a ação livre – o que a torna criadora – é a prática encarnada, política, comprometida, das bem-aventuranças. E isto no fim de contas, não é mais do que continuar a ser-se fiel à intuição radical de Loyola. Daí que não seja surpreendente que se tenha visto no interior da Companhia, sobretudo para o seu século XVII, o choque dos dois modelos sobre a caridade acima identificados,<sup>49</sup> o paradigma tradicional da lei natural – recordemos que para o próprio São Tomás (*Summa* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 109, a. 4) a caridade também é um *modus agendi* conferente de moralidade às ações humanas – e o das implicações do Sermão da Montanha a que, em Coimbra, Góis alude brevemente.

Chegámos, por fim, à “felicidade sobrenatural. Esta é alcançada na outra vida e consiste na contemplação intuitiva da natureza divina”, quer dizer, nem “no ato de amar a Deus claramente visto” nem “em ambos os atos simultaneamente, do intelecto e da vontade, isto é, na contemplação intuitiva da divina natureza e no amor ou fruição da mesma”. Percebe-se que, considerando-se formalmente a felicidade, com base na Bíblia (*1Cor.* 9, 24b e *1Tim.* 6, 12b), como “aquisição e posse do fim último”, ela seja pensada como *clara Dei uisio*. Isto porque, explica-se silogisticamente, o intelecto é a “faculdade apreensiva” que atrai a si o objeto, e o presentifica, a fim de o possuir unitivamente, e porque o intelecto é a mais nobre das faculdades e o seu objeto é o mais simples e abstrato, “visto que o intelecto vai até à coisa com um ato perfeito, abstraindo da existência, e a vontade nada apetece com ato perfeito, a não ser com ordem à existência. Ninguém, com efeito, deseja ou ama o dinheiro, por exemplo, senão para o possuir.” A *uisio Dei* corresponde à superação tomasina do aristotélico “cognoscere Deum”. Complementarmente, sobressai um entendimento da “visão de Deus” como definitiva superação do dualismo intelecto/vontade nos termos mais ou menos augustinistas e ontológicos de uma “posse” que evidencia um ser

---

<sup>49</sup> Cf. S.K. Knebel, “Casuistry and the Early Modern Paradigm Shift in the Notion of Charity”, in J. Krayer & R. Saarinen (eds.), *Moral Philosophy...*, p. 122.

humano transformado, no Bem e Fim, num estado comumente pensado como só possível após a morte.

## 5. A PSICOLOGIA DA AÇÃO MORAL E OS ATOS HUMANOS

Dando o tom a uma ética de exigência aristocrática intelectualista, a crença de Sócrates segundo a qual o conhecimento do Bem conduz inevitavelmente à prática do mesmo foi prolongada por Platão. Com a particularidade, contudo, de procurar submeter as forças irracionais da alma (a concupiscível e a irascível) ao domínio da razão. Aristóteles deu-se conta do equívoco dessa doutrina. Ela não resistia aos factos mais banais de qualquer experiência humana, demasiadamente humana. Uma coisa é conhecer o bem e outra é praticá-lo. Em termos ainda modernos, o reconhecimento da força incontável da vontade e a radicalização da liberdade, cortando cerce com quaisquer resquícios de necessidade, para se não falar já da experiência religiosa do pecado, davam àquele reconhecimento uma expressão avassaladora.<sup>50</sup>

Como não podia deixar de ser, mais uma vez estava em causa toda uma antropologia, âmbito no qual se deverá compreender a tese conimbricense, anteriormente citada, segundo a qual “a vontade, embora segunda na ordem da natureza e em grau, é primeira quanto à própria noção e operação da tendência para a beatitude celeste”. Devemos avançar neste apartado aludindo, ainda que brevemente, a uma crítica de João Duns Escoto a Tomás de Aquino e, de novo, a uma igualmente breve, mas necessária, deriva teológica. Apostado em frisar a identidade do intelecto e, com isso, uma antropologia unitária, de acordo com o sábio franciscano, a natureza do intelecto não se devia alterar na visão beatífica, nem ser quebrada pela necessidade de uma intervenção sobrenatural. Duns Escoto acusava, por isso, o dominicano de ter destruído a identidade do intelecto; é que, reforçaria o teólogo franciscano ao seu homólogo dominicano, ao mesmo tempo que Aquino afirmava, na sua qualidade de filósofo, que o objeto primeiro do intelecto humano se encontrava compreendido nos limites da quiddidade sensível, também sustentava, na qualidade de teólogo, que o termo da perfeição consistia na contemplação de Deus. Havia sido uma constante na teologia ocidental a tese do *homo capax Dei*. O que desde Agostinho se frisava era o tom antropológico da inquietude a dominar com

---

<sup>50</sup> Cf. M.S. de Carvalho, *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa, 2002, pp. 55, e 50-56.

radicalidade absoluta o desejo mais profundo do ser humano. O tema fora assim glosado por Aquino (*Summa contra Gentiles* III 50): “nenhum ser finito pode fazer repousar (*quietare*) o desejo do intelecto [...] porque o intelecto, quando lhe é dado qualquer coisa de finito, faz um esforço para apreender além disso que lhe é dado...” Consequentemente, “se nenhuma substância criada pode, pelas suas próprias forças naturais, chegar a ver Deus na Sua essência<sup>51</sup>, “Graça e Natureza defrontam-se uma com a outra; a natureza dispõe-se para a graça e a graça tem como fim conduzir a natureza à sua própria perfeição.”<sup>52</sup>

Independentemente do alcance e da valia da crítica de Escoto, o que em Tomás era acordo entre Natureza e Graça derivará, nalguns discípulos dominicanos, mormente no celeberrimo Tomás de Vio Caietano, para um desenvolvimento autónomo de duas antropologias, filosófica e teológica. Em vários momentos da sua obra – v.g. no famigerado tema da imortalidade da alma – esse eminente Cardeal parece testemunhar algum apreço por soluções dissociadas. Na versão atinente ao assunto que agora nos interessa, esse seu apreço traduz-se na incognoscibilidade do destino sobrenatural humano, precisamente porque sobrenatural; em consequência, Caietano defende a satisfação natural da natureza humana, por um lado, e a posterior intervenção de um Deus na história e na natureza humana, iniciativa arbitrária da potência absoluta de Deus, por outro.<sup>53</sup> A solução de Caietano revela-nos como a abertura da antropologia tomasina corria então o risco de comportar esta filosoficamente difícil composição: a graça da visão beatífica não suprime a naturalidade do desejo de ver Deus, torna-o possível, mas a natureza humana, embora exigindo necessariamente o seu aperfeiçoamento, não requer a visão essencial, pura e simplesmente porque esta não lhe é devida. Por outras palavras, desatar o nó górdio entre graça e natureza afirmando que o sobrenatural (a visão de Deus) não altera a natureza do natural (o desejo de ver Deus), mas o realiza, é sempre uma operação que evidencia a proeminência da teologia, só possível enquanto ela detiver o poder do saber.

Significativamente, um dissídio do século XVI entre o dominicano Báñez e o jesuíta Molina, conhecido como a problemática teológica *de auxiliis*, surge como um momento fulgurante desse “poder”. No calor da refrega teológica, os dominicanos chegarão a apelidar os jesuítas de “pelagianos” e, ao mesmo nível, os jesuítas lançarão aos dominicanos o labéu de “luteranos” ou mesmo

<sup>51</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III 52.

<sup>52</sup> E. Gilson, *Autour de Saint Thomas*, Paris, 1983, p. 73.

<sup>53</sup> Cf. Tomás de Vio (Caietano), *Summa Theologiae* III, q. 9, a. 2, ad 3; vd. M.W.F. Stone, “Michael Baius...”, p. 71.

“calvinistas”. Em Portugal, e contemporaneamente a Góis, Molina trabalhava na sua célebre obra sobre a graça divina e a liberdade humana, *Concordia Liberi Arbitrii* (1589). Sem entrarmos em pormenores difíceis, é suficiente dizer-se que Molina defendia a identidade entre o livre consentimento da vontade humana e a transformação da “graça preveniente” em “graça cooperante” (aquela torna possível a escolha de um ato salvífico, pela vontade humana, mas transforma-se na segunda se a vontade consentir e cooperar de facto em tal ato).<sup>54</sup> Por outras palavras: Molina supunha não haver qualquer incompatibilidade entre o facto de, segundo a teologia cristã, Deus exercer uma providência universal e particular, e o exercício situado e histórico da vontade humana ou, o que é o mesmo, da experiência da liberdade, situação humana que, naqueles tempos anteriores à psicologia da suspeita, não carecia de grande discussão.<sup>55</sup> Ademais, Deus conheceria infalivelmente como reagiria circunstancial ou ocasionalmente a vontade humana graças a uma *scientia media* por Ele detida e que não seria senão o conhecimento infalível de como uma determinada vontade humana reagiria em qualquer série de circunstâncias que se pudessem conceber, a uma ou outra graça.<sup>56</sup>

A apresentação sumária da quinta disputa da nossa *Ethica* permite-nos evidenciar a especificidade filosófica do trabalho de Góis frente a alguns dos temas mais incendiários do tempo sobre o intelecto, a vontade, a filosofia, a teologia, o determinismo, a liberdade, a natureza e a graça. Era, enfim, sempre, a natureza do ser humano, na mesa da análise. E, por isso, que melhor maneira para a ilustrar no ensino do que dedicar alguma atenção ao modo como os seres humanos agem? Ora, sem nos atermos a um manuscrito da BGUC, no seu tempo pertença dos frades do chamado Deserto de Santa Cruz do Buçaco<sup>57</sup>, que ao estudar as virtudes sob perspectiva teológica incidia “de bonitate et malitia humanorum actuum”, conhecemos felizmente melhor a evolução que sobre a matéria aí em estudo – “a bondade e a malícia das ações humanas” – um teólogo como Francisco Suárez pôde sofrer.<sup>58</sup> O essencial daquilo que gostaríamos de

<sup>54</sup> Cf. J. Rebalde, *Liberdade Humana e Perfeição Divina na ‘Concordia’ de Luís de Molina*, Vila Nova de Famalicão, 2015, p. 130.

<sup>55</sup> Cf. L. de Molina, *Concordia* d. 23, m. 1, 1; vd. J. Rebalde, *Liberdade Humana...* p. 52.

<sup>56</sup> Cf. L. de Molina, *Concordia* d. 52, 9-10; vd. J. Rebalde, *Liberdade Humana...* p. 157.

<sup>57</sup> Cf. BGUC Ms 1921, § 5: “Tractatio de Virtutibus”.

<sup>58</sup> Cf. Francisco Suárez, *De Legibus* III, Madrid, 1974, pp. XLII sg. e pp. 216-25 e *passim*. A título de curiosidade, reproduzimos a seguir a versão de Baltasar Álvares (“Ad Lectorem”, Tomus VII, Paris, 1857, pp. V-VI) na secção em que alude aos textos principais que inauguram (ou introduzem) F. Suárez na ética (1576-1616): “... quibus post olim editor de Deo uno ac trino libros, uniuersa perficetur doctrina, quam Sanctus Thomas in primam suae Summae partem contulerat. Ad haec multiplex iustae molis tractatio sequetur de humano fine ac uoluntario,

apenas introduzir diz-se em poucas palavras. Entre 20 de maio de 1581, quando o jesuíta espanhol começa a comentar em Roma as suas lições sobre a I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> (precisamente o tema das lições do manuscrito do Buçaco, talvez de 1574) e 1612, o ano que viu a publicação da *editio princeps* da sua monumental obra, *De Legibus*, Suárez passou por uma evolução mental que conheceu em 1592 um “salto metodológico” decisivo, o confronto com o nominalismo de Guilherme de Ockham (1285-1347) e de João Gerson (1363-1429). Estava na liça a compreensão da lei natural (*lex diuina* ou *recta ratio*). Recordemos que para o nominalismo a bondade e a malícia das ações humanas teria de depender da vontade livre de Deus, extrinsecamente determinando o campo da ação boa ou má. Frente à tese voluntarista, Suárez reagiu com um reforço essencialista. No dizer dos especialistas, este salto tê-lo-á levado a uma síntese entre *ratio* e *uoluntas* apoiando-se nos textos de Agostinho, Ambrósio, Basílio e Tomás, interpretados e atualizados com os de Francisco de Vitória, Bartolomeu de Medina e Gabriel Vasquez. Em 1592 Suárez lecionava em Madrid, mas o texto a que nos referimos tem a particularidade de ter sido publicado pelo português Baltasar Álvares, o mesmo jesuíta que completou, pelo âmbito da metafísica, o trabalho de Manuel de Góis sobre o *De Anima*.<sup>59</sup>

Apesar de se dar o caso de o texto de Góis ser muito anterior à versão madrilena de Suárez de 1592, o primeiro ponto a frisar é o de que, inevitavelmente, o contributo do jesuíta lusitano quer-se representativo da filosofia, não da teologia (como seria antes o caso de Suárez). Um segundo ponto, continuando a comparação, diz respeito ao facto de só em Suárez o diálogo com o nominalismo dar mostras de um reforço ou aposta no essencialismo, no tocante ao tratamento da *ratio* e da *uoluntas*. Distintamente, o quadro correspondente, em Góis, parece ser dado pela adesão mais vincada ao paradigma aristotélico. Tal como foi já apresentada, a quinta disputa de Góis analisa genericamente a questão do bem e do mal nas ações humanas e aposta na dicotomia entre um bem (ou mal) objetivo e um bem (ou mal) formal<sup>60</sup>. Por aquele, residiria a conformidade (ou a sua ausência) com a *recta ratio* ou a lei divina, e por este, a própria vontade. Sem evidenciar

---

de bonitate malitiaque actuum humanorum, atque adeo de passionibus, uirtutibus et peccatis; qua fiet ut primum quoque secundae partis Sancti Thomae uolumen locupletatum abeat, quando nihil paene ex illo enucleandum relinquitur, editis alibi de Beata Visione, de Legibus, deque Gratia egregiis monumentis.”

<sup>59</sup> Cf. F. Suárez, *De Legibus*, III, pp. 216-25 e *passim*, para uma versão do texto de F. Suárez publicado na edição de B. Álvares.

<sup>60</sup> Cf. A. Martins, “The Conimbricenses. Introductory Note to the ‘Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu’” (Last revision: 2008), in: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

qualquer admissão da problematidade e aporeticidade inerente a este tipo de reflexões, conforme salientou António Martins, a conclusão respeita à exclusão de quaisquer atos humanos indiferentes.

Muitas outras hipóteses de trabalho comparativo poderiam aqui ser levadas a cabo. Pense-se designadamente no jesuíta Gabriel Vásquez (1549/51-1604), cuja interpretação da bondade e malícia dos atos humanos deve, em muito, a um diálogo aprofundado com Agostinho, e afim ao de Gregório de Rimimi (1300-1358), isto é dizer, contribuinte para um objetivismo axiológico, ao libertar o conceito de razão de qualquer subjetivismo<sup>61</sup>. Seja como for, mesmo que o fizéssemos, o contraste entre a versão filosófica do problema e a correspondente teológica continuaria a dar sempre a palma a esta última. Em conformidade, podemos ater-nos a Góis (representando a versão filosófica) e a Suárez (versão teológica) e insistirmos nas diferenças. Em Góis, são os textos de Aristóteles a fazer autoridade (as *Categorias*, a *Ética* II e até *O Céu* I) e, nos casos em que se topa com autoridades mais teológicas, digamos assim (Dionísio, Basílio, Boécio, o Lombardo ou Tomás), estes comparecem a propósito de um tema algo marginal e sobretudo extrínseco, qual o tocante ao número e aos tipos das circunstâncias. O exame que destas se faz é relevante porquanto as circunstâncias podem aumentar ou diminuir a bondade ou a malícia em determinada ação humana. Mas importante, isso sim, é logo a questão inicial, partilhada com a teologia, sobre a qualificação moral da ação humana. É com ela, insistimos, que podemos perceber o conflito das faculdades, a que estamos a aludir. Suárez e Góis partilham de um olhar essencialista em que a *lex diuina* ou a *recta ratio* (estas expressões latinas leem-se na *Ethica* de Coimbra) são o objeto determinante para a qualificação moral de uma ação (o mesmo sucede aliás com Vasquez<sup>62</sup>). Todavia, enquanto, em determinada altura da sua evolução, Suárez cimenta o seu essencialismo em resposta ao desafio nominalista, Góis contenta-se em analisar os seguintes patamares: um é o modo objetivo e material de se avaliar a moralidade da ação humana – a saber, numa relação transcendente (*respectus transcendentis*), como se lê mais à frente no texto, ou pela conformidade ou não com a *recta ratio*; outros, os dois modos formais mediante os quais vontade e ação devem ser lidas (um primeiro, que nos permite falar da bondade ou maldade da vontade, em sentido extrínseco, um segundo, da bondade ou maldade da mesma mas em sentido intrínseco). O que com isto se ensina é que sem vontade

---

<sup>61</sup> Cf. C. Faraco, 'Suapte Natura'. *L'Intrinseca Forma Razionale della Natura: Gabriel Vázquez*, Milano, 2017, pp. 107-08.

<sup>62</sup> C. Faraco, *Suapte Natura...* pp. 60-66.

não há atos humanos – precisamente o que lhes confere humanidade é a deliberação da vontade – e, de seguida, ganha-se, em análise, com a possibilidade de se considerar diversa mas inter-relacionalmente ação e vontade, exterioridade e interioridade humanas. E assim não se sai do universo antropológico mais estrito, caindo-se embora na ameaça de um circuito de denominações fechadas. Considere-se a ação humana, exteriorizada ou executada: ela dir-se-á objetivamente boa ou má, tal como é apreendida, daí se inferindo a moralidade da vontade que formalmente a causa, ou a ausência de moralidade. Considere-se agora a vontade: ela dir-se-á formalmente boa ou má com base no extrinsecismo da ação que vemos ser executada. O diálogo com Aristóteles continua ainda com o intuito de se ensinar a distinção essencial entre bem e mal moral, seja nas ações humanas, seja nos hábitos (e por conseguinte podendo entrar, aquele, na definição das virtudes e, este, na dos vícios). Entre bem e mal morais há, portanto, uma distinção e um conflito mútuos (*pugnare inter se*) – a distinção lida na esfera onto-lógica da árvore de Porfírio que permite considerar-se bondade e malícia como géneros diferentes; o conflito apontado, ora para a clave pós-predicamental dos opostos (*Cat.* 10, 11b38-12a25), ora para a clave das oposições entre disposições extremas e intermédias (*Eth.* II 8, 1108b 11 – 1109a 20), ora para a clave da geometria cósmica Deus/natureza (*De Cael.* I. 4, 271a 1-35).

A quarta disputa da *Ethica* (1593) antecede um texto análogo do *De Anima* (1598) da autoria do mesmo Góis (III, c. 13, qq. 1-4), como se sabe<sup>63</sup>. Curiosamente, Mariana Santos deu notícia de um tema de “exame” de metafísica de Góis (Coimbra 1582) sobre o tema “*utrum intellectus sit potentia nobilior uoluntate*”<sup>64</sup> e, de facto, no seu comentário à EN, Góis remete esse mesmo assunto para a *Metafísica* Θ (IX), a respeito de saber qual a tese mais provável entre as que disputam sobre o carácter ativo do concurso do conhecimento intelectual.<sup>65</sup> Pelo menos aqueles dois textos podem ser lidos quase em paralelo:

---

<sup>63</sup> Cf. *Comentários... Sobre os Três Livros do Tratado da Alma*, pp. 549-72. Não cuidaremos aqui, obviamente, de um outro texto, não menos similar, o referente ao movimento das almas separadas (cf. *Tractatus de Anima Separata VI*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Tres Libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1598, pp. 519-536).

<sup>64</sup> M.A.M. Santos, “Apontamentos à margem das Conclusões impressas dos Mestres Jesuítas portugueses de Filosofia” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), p. 563.

<sup>65</sup> Cf. *Curso Conimbricense I ... d. IV, q. 2, a. 2*, ed. Lisboa p. 34. Veja-se também o nosso Quadro comparativo textual no final desta introdução doutrinal.

<i>Ethica</i>	<i>De Anima</i>
q. 1: se todos os atos humanos provêm da vontade livre;	q. 1: se o apetite se divide corretamente em intelectivo e sensitivo;
q. 2: se é a vontade que move o intelecto ou o intelecto a vontade;	q. 2: a vontade é mais nobre do que o intelecto ou não?
q. 3: se a vontade move todas as outras potências para exercerem os seus atos;	q. 3: se a vontade difere realmente do intelecto ou não;
q. 4: se o apetite sensitivo move a vontade.	q. 4: se, para que a vontade produza o seu ato, se requer no intelecto o conhecimento judicativo ou não;
	q. 5: se a faculdade que dirige, impele e executa, concorre para o movimento dos animais ou não.

Ora, uma pergunta natural passa por querer saber-se se entre estes dois textos de um mesmo autor se encontra ou não alguma modificação na doutrina. Compreensivelmente, em *A Alma* começa-se-á por insistir na necessidade de distinguir o apetite sensitivo do intelectivo. Ao identificar-se este último com a vontade, pois requer a intervenção do conhecimento intelectivo ou da razão (q. 1, a. 2), eleva-se a condição daquela. A vontade passa então a ser considerada como absolutamente livre, imaterial, conduzindo, quer para realidades singulares, quer imateriais, e assim movendo “naturalmente” o apetite sensitivo (q. 1, a. 3). Não obstante a probabilidade da tese contrária, defende-se que o intelecto é mais nobre do que a vontade (q. 2, a. 2) – o seu hábito, ato e objetos são mais nobres (a sapiência e a prudência são mais nobres do que a justiça, e a luz da glória mais nobre do que a caridade) – “porque embora a vontade mova as outras faculdades e a própria faculdade intelectiva em relação ao exercício [...], todavia o intelecto reclama um outro modo mais elevado de mover, sujeitando a si justamente a vontade e vencendo-a em dignidade. Esta move, com efeito, ordenando, regendo, mandando como a vontade numa rainha [...] mas o intelecto é o imperador que determina e anula as leis à vontade. Acrescente-se – continua o texto de Góis em *A Alma* – que a vontade não pode ser levada para coisa nenhuma se não for movida pelo intelecto, porque nada pode ser querido se não for conhecido, mas o intelecto, para o seu primeiro ato, não exige previamente o movimento da vontade.” E, glosando um texto da *Summa contra Gentiles* de São Tomás, Góis conclui, comentando o *De Anima*: “...a seguir a Deus, o intelecto [...], no Homem, é o primeiro motor, pelo qual a vontade, o apetite, a força motora, e enfim os movimentos do corpo são movimentados...” Acresce que o ato de entender, ou o pensar, era concebido como “o mais interior de todos os atos imanentes”, e a felicidade como sendo mais nobre na contemplação.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Cf. *Comentários... Sobre os Três Livros do Tratado da Alma*, p. 559.

Semelhantes teses, como se disse já, eram críticas e criticáveis. A sua não consensualidade leva mesmo Manuel de Góis a distinguir duas perspetivas sobre o Homem – uma sob o prisma da moral ou do Bem, outra, sob o prisma do ser e da Verdade – a fim de, com elas, sustentar, também em diálogo com o Pseudo-Dionísio Areopagita, que o ato de amar (*scilicet* a vontade) é mais eminente no género da moral, mas não no género da natureza, da ontologia, digamos. Para dificultar as coisas ainda mais, havia quem sustentasse que o objeto da vontade – o Bem, se considerado em absoluto – podia ser mais perfeito, sendo assim a verdade apenas um “bem particular”.<sup>67</sup> Retorquindo, Góis insiste na importância da diferença acima enunciada, precisando o seu ponto de vista, a saber, “o intelecto tomado em sentido absoluto”. Examinado segundo a noção de causalidade, o objeto da vontade é superior, “pois a superior causalidade do fim funda-se na bondade da coisa, embora também o bem e a verdade, sejam iguais na mútua inclusão [...]. Todavia, em absoluto, a noção de verdadeiro é superior, porque é algo de mais divino e de mais abstrato.”<sup>68</sup> Haverá, por isso, uma diferença real entre vontade e intelecto (q. 3, a. 2) e, deixando-se à vontade do aluno a opção a seguir, quanto a saber se a vontade requer um conhecimento judicativo prévio (q. 4, a. 3), o que se conclui é que, na perspetiva absoluta em que se deve tomar o ato intelectual, nada, mesmo nada, o supera. Repita-se mesmo os atos sobrenaturais como a luz da Glória são superiores aos atos da vontade, como a Caridade<sup>69</sup>.

Todavia, o registo da *Ethica*, quer dizer, a atenção ao plano dos atos humanos e do concreto existencial, equivale ao abandono de um plano mais abstrato e a inscrição no campo da causalidade. Logo no princípio da IV disputa lê-se que “não haverá absolutamente nenhum ato humano que não tenha a sua origem na vontade...”, ou seja, que “embora a raiz da liberdade esteja no intelecto, a liberdade formal reside unicamente na vontade...”. Além do mais, a *Ethica* estabelece as seguintes conclusões: (i) “a vontade move o intelecto quanto ao exercício, tal como também as restantes potências quanto aos atos humanos” e (ii) “o intelecto move a vontade no respeitante à espécie”. E no artigo 1º da terceira questão: “A vontade move as outras potências concorrendo com elas enquanto causa mais universal, de maneira que da potência com a qual a vontade concorre e da própria vontade se faça uma causa integral a partir da qual resulta uma e a mesma ação em número.” A analogia que explica esta última asserção – causas universais/ causas particulares vs. bem comum/bens particulares – é esclarecedora:

<sup>67</sup> *Comentários... Sobre os Três Livros do Tratado da Alma*, p. 558.

<sup>68</sup> *Comentários... Sobre os Três Livros do Tratado da Alma*, pp. 559-60.

<sup>69</sup> Cf. *Comentários... Sobre os Três Livros do Tratado da Alma*, III c. 13, q. 2, a. 2, p. 558.

“...como a causa universal, por exemplo Deus, enquanto concorre com as causas segundas para agir, por si próprio e com a causa segunda, faz uma causa íntegra, da qual se origina uma e a mesma ação singular, assim também, numa certa proporção, a vontade a as restantes potências que ela move.” Enfim, aqui chegados, se lermos em paralelo estes dois textos não descortinamos radicais diferenças, salvo num caso. Mas divisamos dois planos nítidos de consideração, que equivalem à passagem da perspectiva da essência para a da existência. Referimo-nos, na primeira consideração, à doutrina sobre a anterioridade de algum conhecimento judicativo sobre os atos da vontade. Assim, na *Ética* reconhece-se uma controvérsia – “se, de facto, o conhecimento do intelecto concorre também ativamente com a vontade para produzir os seus atos, é controverso” (q. 2, a. 1, 2ª concl.) –, optando-se por um mero probabilismo de teses, e anunciando-se uma eventual solução para o o livro IX da *Metafísica*; mas em *A Alma*, e enigmaticamente, nada se diz sobre esta última solução, deixando-se explicitamente ao aluno (ou ao professor) a adoção da tese genérica que achar melhor.<sup>70</sup> Quanto à segunda consideração, fica patente a reivindicação da excelência da vontade e da liberdade sempre que, como é o caso, se discute ou se perspectiva o problema da vida situada ou histórica – a “existência”, que é o ser fora das causas<sup>71</sup> – dos seres humanos. Este é, com efeito, o núcleo da ética. A insistência no relevo da liberdade e o desejo de se encontrar uma lição intermédia entre voluntarismo e intelectualismo já havia sido tentada, no século XIII, e na esteira de São Tomás (*De Veritate* q. 21, a. 3), pelo teólogo Henrique de Gand (1217-1293), que os nossos Jesuítas citam frequentemente.<sup>72</sup> A fim de conferir uma dimensão espiritual à inteligência e à vontade, e sem subtrair a esta última toda e qualquer capacidade de ser movida (designadamente enquanto tendência inata e induzida pelo Criador), o teólogo de Gand pensara a vontade como movendo-se a si mesma numa íntima “interpenetração” das duas faculdades, a vontade conferindo à inteligência a sua racionalidade, e esta, à vontade, a sua liberdade; deste modo ficaria justificada a anterioridade por natureza da inteligência e da racionalidade sem no entanto se beliscar

<sup>70</sup> Para uma introdução ao mais vasto contexto probabilista, cuja reformulação escolástica se supõe remontar a Bartolomeu de Medina (1577), vd. R. Schüssler, “On the Anatomy of Probabilism”, in J. Krayer & R. Saarinen (eds.), *Moral Philosophy...*, pp. 91-113.

<sup>71</sup> Cf. M. S. de Carvalho, «Inter Philosophos non mediocris contentio». A propósito de Pedro da Fonseca e do contexto medieval da distinção essência/existência», in *Quodlibetaria. Miscellanea Studiorum in Honorem Prof. J. M. da Cruz Pontes Anno Iubilationis Suae Offertae Conimbrigae MCMXCV*. Cura Marii A. Santiago de Carvalho, Iuvamen Praestante Josephi Francisco Meirinhos, Porto, 1995, pp. 535- 562.

<sup>72</sup> Cf. M. S. de Carvalho & B. Hachmann, “Os Conimbricenses e Pedro da Fonseca como leitores de Henrique de Gand (I)”, *Medievalia. Textos e Estudos* 3 (1993), pp. 207- 212.

a ideia de que o sujeito da liberdade seria a vontade.<sup>73</sup> Como resumia um especialista em Henrique de Gand, "... atribuída, a liberdade de escolha, à atividade da vontade e à da inteligência, pode entender-se, em sentido próprio, que a liberdade se encontra na atividade da vontade, mas por participação na atividade da inteligência."<sup>74</sup> Também no caso de Góis a solução é clara e pode mesmo ser lida em contraste com a doutrina a que acabámos de aludir. Pelo menos enquanto ela se alimenta da distinção entre consideração ética e ontológica. Se daquela brota a reivindicação da liberdade num voluntarismo que identifica a universalidade da causa com a vontade, nas ações humanas, naquela derradeira ordem vai assentar tudo o mais. E designadamente a fidelidade possível a São Tomás e a Aristóteles, quer dizer, uma reinterpretação da sua doutrina da verdade e da beatitude enquanto contemplação da essência divina ou Ser. O facto de se ensinar uma diferença real entre as duas faculdades e o modo como se articulam os dois planos parece-nos criar dificuldades não resolvidas, muito menos abordadas. Repetimos: a atenção e o grau de pormenorização dos teólogos superou em muito a brevidade filosófica conimbricense. E caso se pensasse que o "diálogo" com a dialética do Pseudo-Dionísio nos poderia ajudar – autor cuja relevância no *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* temos sublinhado bastantes vezes – verificaríamos que Góis avalia o seu plano de consideração como pertinente na "união afetiva", não quanto à união contemplação.<sup>75</sup> Ou mais ainda, que é pior ignorar do que odiar – o oposto de "ignorar" seria "conhecer" e o de "odiar", "amar"<sup>76</sup> – e, logo, que a inteligência e o ser devem de facto superar a vontade e o bem. Simplesmente, de novo, se alude à palavra de quem sempre havia sublinhado a espiritualidade ou a autonomia da vontade, o pai da corrente chamada "neo-augustinismo" onde, mais do que uma oposição, se relevava a distinção que explica a dimensão conhecida como "escotista-franciscana" (de Henrique a Escoto sem esquecer Gualter de Bruges). Referimo-nos, obviamente, à palavra tão fulcral de Santo Agostinho – "nada pode ser querido se não for conhecido"<sup>77</sup> – talvez ainda a ser chamada para desfazer o nó a que nos vimos referindo no texto da *Metafísica* dos Jesuítas de Coimbra que não chegou até hoje. Sabemos, por exemplo, que na *Metafísica* IX de Góis se haveria de tratar da polémica que dividia, de um lado, Henrique de Gand, Capréolo e Javelo e, do outro,

<sup>73</sup> Cf. R. Macken, «L'interpénétration de l'intelligence et de la volonté dans la philosophie d'Henri de Gand », in Ch. Wenin (ed), *L'Homme et son Univers au Moyen Age*. Actes du VIIe. Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 808-814.

<sup>74</sup> R. Macken, «L'interpénétration...», p. 814.

<sup>75</sup> Cf. também *Physica*, Prooemium, q. 3, a. 2, p. 24.

<sup>76</sup> *Comentários... Sobre os Três Livros do Tratado da Alma*, pp. 559.

<sup>77</sup> Agostinho, *De Trinitate* VIII c. 4, 6 (trad. port. de A. do Espírito Santo, p. 571).

o Paludano, Gregório e Soncinas. Sabemos também que, na refutação de Durando, acerca do género de causa que concorre no ato aplicado para gerar os hábitos da virtude, Góis se haveria de situar do lado de Capréolo, a saber: “os atos aplicados concorrem como princípios ativos para a geração dos hábitos”, quer dizer, excluindo o conhecimento do intelecto. Explicando, Góis acrescentava que: “... o intelecto e a vontade são causas universais ativas dos hábitos” nelas podendo existir espécies diversas de hábitos que terão de explicar a razão pela qual se dá uma causa particular ativa que determine qualquer uma dessas duas faculdades a produzir um hábito, em vez de outro (tal causa seria o próprio ato produzido pela potência).<sup>78</sup> Isto significa que podemos vislumbrar o que Góis não escreveu mas ainda iria talvez escrever: que a vontade é também, tal como o intelecto, causa universal ativa de qualquer hábito e que, ainda à vontade, como mais uma vez também ao intelecto, cabe determinar uma específica propriedade da/ numa escolha. Começamos assim talvez a vislumbrar um pouco melhor, não obstante as dificuldades do método que preconizamos e as lacunas do texto que interpretamos, quão compensadora será uma leitura demorada, mais atenta às subtilezas adverbiais e deveras sensível à hipertextualidade de um barroco que esmorece.

## 6. AS PAIXÕES DA ALMA

Ao contrário do que sucedeu no exame da ação humana e das virtudes, que tanto interesse despertaram aos teólogos, não é tão fácil encontrarmos trabalhos sobre as paixões provenientes da Faculdade de Teologia de Coimbra. Um exemplo notável, entre nós, é o do Ms 1846 (BGUC) do Mestre Frei João Galo (1573/5) sobre a I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qq. 22-48; ou ainda o do enigmático Ms. 1871 da Biblioteca da mesma Universidade. Todavia, e como assinalámos antes, a seu tempo, desde São Tomás que o estudo das paixões se enxertava no estudo dos atos humanos, articulando-se com este, também, dado que – a sua deriva moderna em Luís Vives, Descartes ou Espinosa é disso testemunho – no interstício das duas temáticas residiam sensíveis problemáticas psicológicas, antropológicas, morais e ontológicas. Acresce que o controle das paixões estava na ordem do século, quanto mais não fosse atendendo ao poderoso crescimento do neoestoicismo que, como não podia deixar de ser, desvalorizava as paixões.

Tal como parece suceder em Coimbra, também antes, na escola de Salamanca, as paixões – ou melhor dizendo, os tratados sobre as paixões –

<sup>78</sup> Cf. *Curso Conimbricense...* d. 7, q. 3, a. 2, p. 66.

não parecem ter concitado a atenção dos teólogos. Embora tanto Francisco de Vitória (1484-1546), quanto Bartolomeu de Medina (1527-1580) tivessem lecionado *de passionibus*, é extraordinário que ao substituir Mâncio de Corpus Christi, no ano letivo 1573/74, Medina tivesse saltado por cima de tal matéria. Isto foi explicado pelo pouco interesse sobre o assunto – aparentemente o pragmatismo dos salmanticenses tornava-os mais entusiastas relativamente a temas como “justiça”, “direito”, “leis”, “domínio” ou “usura”.<sup>79</sup> Fosse como fosse, tanto em Salamanca como em Coimbra deteta-se sempre a tónica do combate contra um entendimento das paixões que ceda demasiadamente ao estoicismo redescoberto. Bartolomeu de Medina e Manuel de Góis estão neste ponto do mesmo lado da barricada.

Desde o princípio do século XX que E. Gilson assinalou um paralelo possível entre um passo da disputa VI de Góis (2.1-2) e outro passo de Descartes (AT 219-21), relativos à sede do coração. Como não podia deixar de ser, um tratado acerca de tal órgão tinha muito para despertar a atenção dos pregadores, e o facto foi mesmo detetado e examinado na literatura jesuítica brasileira.<sup>80</sup> Porque nós mesmo já nos dedicámos, em vários lugares, a explicar uma possível interpretação do tema das paixões,<sup>81</sup> atrever-nos-íamos aqui e agora a tão-só resumir algumas das conclusões a que julgámos ter chegado. Primeiro, no tocante a uma certa tendência para a redução do número das paixões – onze na tradição aristotélica recebida por Tomás de Aquino e também repetida pelo ensino de Góis – pois, na versão deste último, o tratamento dado antes a quatro delas – «o gozo e a tristeza, a esperança e o temor» – patenteia a tendência moderna, seguramente mais económica (d. VI, q. 5, a. 2), não obstante isso mesmo, poder ter sido apontado já pelo próprio São Tomás (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 23, a. 4 e q. 25, a. 4). É a imprescindibilidade das paixões para uma explicação cabal das virtudes que também leva à

---

<sup>79</sup> Cf. M<sup>a</sup> Martín Gómez, “Los comentarios ‘de passionibus’ en la Escuela de Salamanca”, in J. L. – Fuertes Herrerros & A. Poncela González (eds.) *De Natura. La Naturaleza en la Edad Media*, Vila Nova de Famalicão, 2015, p. 611.

<sup>80</sup> Cf. Massimi, M. “As paixões e seus ‘remédios’: um ‘excursus’ pela literatura jesuítica dos séculos XVI e XVII”, in Id & P. J. C. da Silva (orgs.), *Os Olhos Veem pelo Coração. Conhecimento Psicológico das Paixões na História da Cultura Brasileira dos Séculos XVI a XVII*, Ribeirão Preto, 2001, 17-52; Id., *Palavras, Almas e Corpos no Brasil Colonial*, São Paulo, 2005.

<sup>81</sup> Cf. M. S. de Carvalho, «Des passions vertueuses? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l’anthropologie moderne» in J.F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de Philosophie Médiévale Offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 379-403; “Psicofisiologia e teologia das paixões: breve contributo para o tema da (des-)valorização das paixões no século XVI tomista”, in G. Burlando (ed.), *De las Pasiones en la Filosofía Medieval. Atas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, pp. 391-402; ‘Amantes amentes’ O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense», in Manuel Lázaro Pulido, José Luis Fuertes Herrerros, Ángel Poncela González (Eds.), *La Filosofía de las Pasiones y la Escuela de Salamanca Edad Media y Moderna*, Cáceres, 2013, pp. 119-137.

enumeração das quatro paixões principais, mas outras mais eram possíveis, seguindo a divisão entre a potência concupiscível e a irascível, tal como o amor, o desejo, o prazer, o ódio, a fuga, a audácia e a ira.

Em segundo lugar, dado o facto de Góis ensinar, contra Gabriel Biel (1420/25-95), uma diferença real entre as faculdades irascível e concupiscível. Além de extremar a posição tomista tal ensinamento inculcava ainda a ideia de que os dois apetites nasciam em duas partes diferentes do coração e não de todo o corpo. Se uma paixão se traduz, em sentido próprio ou fisiológico, numa «recepção [...] com expulsão do que se acomodava à natureza do paciente» (d. VI, q. 3, a. 1), os dois movimentos do coração remetem para uma causalidade de uma parte do corpo e seu temperamento sobre a manifestação da paixão. Convém ter presente aqui que vários outros textos de Góis ensinavam ser o coração fonte da vida, dotado de um movimento semelhante ao circular, próprio das esferas celestes, do qual dimanavam os espíritos, o sangue arterial e o sangue nutriente (*nutrimentalis*), conduzindo sempre a uma alteração do corpo. É claro que os nossos jesuítas também reconhecem como paixões as «afeções da alma» (d. VI, prooemium), mas trata-se sempre de um movimento do apetite sensitivo decorrente da apreensão do bem ou do mal ligado a uma mudança não natural do corpo (d. VI, q. 3, a. 1). Porque elas não pertencem propriamente ao apetite racional, contra Crisipo e os neoestoicos Góis insiste em que elas não são sinais, nem opiniões (d. VI, q. 3, a. 2), nem doenças, sendo, por isso mesmo, que também se encontram nos sábios (d. VI, q. 4, a. 2).

Acima aludimos de passagem ao neoestoicismo. Como noutro local insistimos, baseados no ensaio de C. Talon-Hugon sobre a doutrina cartesiana das paixões,<sup>82</sup> além da redescoberta dessa corrente helenística e do seu desígnio de erradicação das paixões, o Humanismo renascimental e as lutas religiosas em torno de questões sobre a graça e a liberdade configuravam um triângulo problemático em que se jogava algo de essencial para a antropologia e a ética. Ora, neste cenário o ensinamento jesuíta não é despiciendo, apesar de uma vez mais Manuel de Góis deixar aos alunos apenas uma versão muito ligeira e superficial, quer da corrente antiga, quer da sua versão coetânea. Em rigor, tudo, isto é, as diferenças entre as várias escolas – ao estoicismo, acrescentam o platonismo e o aristotelismo – parece não passar de meras palavras, repete Góis, com Cícero e Santo Agostinho. Se hoje em dia alguém pudesse estranhar a ligeireza do tratamento, não poderia, em qualquer caso, hesitar muito sobre a doutrina essencial. E ela é simplesmente esta: as paixões existem, mesmo nos seres humanos considerados sábios. Pelas

---

<sup>82</sup> C. Talon-Hugon, *Les Passions Révées par la Raison. Essai sur la Théorie de Descartes et de Quelques-uns de Ses Contemporains*, Paris, 2002; M. S. de Carvalho, «Des passions vertueuses?...», p. 393.

razões que compreendemos, compatibilizar sabedoria e paixão ou emoção ou sentimento (para dizermos o mesmo mas à maneira de António Damásio) não é de somenos agora, tal como não o seria em fins de Quinhentos, nesses “tão perigosos tempos” como os avaliava Loyola, nos *Exercícios Espirituais*. Também se compreenderá o que significa dizer-se, numa aula de ética, que as paixões são humanamente naturais, a saber, que elas são amorais, que escapam à moral. A entrada na moral dá-se pelo estudo das virtudes, no fim de contas, o que nos permite sermos bons, agir bem, e, conforme se viu antes, obter daí os frutos que todos buscamos (a felicidade). Porém, no tocante ao estrito âmbito das paixões, não resultam menos decisivas as consequências deste ensino. As paixões são sobretudo matéria de *educação* física, isto é, sob regulação da disciplina da razão.

## 7. ANTROPOLOGIA E ÉTICA DAS VIRTUDES

Começemos com um necessário esclarecimento sobre terminologia. Virtude – em latim, *uirtus* – traduz tanto a *areté*, a “excelência”, de Aristóteles, aquela mesma cuja doutrina do hábito ajudava a consolidar,<sup>83</sup> quanto a *dynamis*, a “força” que São Paulo atribuía a Deus e que, uma vez dispensada ao Homem, adota sobretudo um horizonte teológico. Uma definição de virtude consagrada pela autoria de Pedro Lombardo, assinalando embora uma longa tradição teológica de Agostinho a Pedro de Poitiers (†1215), rezava o seguinte: “A virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive retamente, e que ninguém usa mal, mas é gerada por Deus em nós sem a nossa intervenção.”<sup>84</sup> Tratava-se, neste último caso, de um género de virtudes teológicas, ditas “infusas” (fé, esperança e caridade) precisamente porque “geradas em nós por Deus” e a que aludimos em parágrafo anterior a respeito da doutrina dos hábitos entendidos, como dissemos, enquanto formas de comportamento. Tudo leva a crer que São Tomás estendeu as virtudes infusas também ao campo das virtudes morais, chamadas desde Santo Ambrósio, virtudes “cardeais”, assim convertidas em virtudes da vida cristã e, como tais, não adquiridas pelo exercício humano, mas antes infundidas por Deus.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Aristóteles, EN II 6, 1106 a 15-23: “Virtus est quae bonum facit *habentem et opus eius bonum reddit.*” (os sublinhados são nossos).

<sup>84</sup> P. Lombardo, *Sententiae* II d. 27, c. 1: “Virtus est bona qualitas mentis, qua recte uiuitur, qua nullus utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.”; cf. Agostinho, *De Libero Arbitrio* II 19 50 (trad. port. Paula O. e Silva, p. 237).

<sup>85</sup> Cf. O.H. Pesch, *Tomás de Aquino...*, p. 288.

Prudência (φρόνησις), justiça (δικαιοσύνη), fortaleza (ἀνδρεία) e temperança (σωφροσύνη) são as outras virtudes morais evocadas, igualmente (como se viu suceder no caso das paixões) num claro movimento moderno de simplificação e redução. Esta enumeração das quatro virtudes obedece a uma hierarquia de ordem ontológica e antropológica, pois a prudência é prioritária em relação à justiça, por exemplo, pelo simples facto de esta pertencer ao apetite racional que é a vontade, e aquela ao domínio estrito da razão intelectual. Já as restantes pertencem à esfera do apetite sensitivo. Simplificando: dado o facto de a prudência “residir no intelecto, que é mais nobre do que o apetite”, ao mesmo tempo que “dirige as outras” virtudes.

Começemos com as últimas páginas do tratado. A temperança (σωφροσύνη) modera os sentidos do tato e do paladar (EN III 10) e, embora sendo mais um sentimento ou uma afeição do que uma disposição de carácter (*habitus*), a vergonha ou pudor (αἰδώς), por um lado (EN IV 9), e a honestidade, por outro (e esta entendida como a capacidade de repelir o que é vil), integram a temperança como partes de um todo. Noutra lugar (d. VII, q. 2, a. 2), Góis havia explicado a diferença entre os vários géneros de partes: entende-se “partes integrantes” não “porque integrem e componham a própria virtude, mas porque todas devem concorrer para a perfeição do seu ato”; “partes sujeitas” são as que estão contidas numa virtude, tal como quando se diz que Homem é uma parte sujeita de Animal; “partes potenciais” ou “virtudes aliadas” são as que não contêm em si todo o poder da virtude principal, ou seja, elas “não incluem em si toda a força e faculdade da alma.” Embora, como se pode verificar pelas duas referências textuais, Góis vá resumir matéria aristotélica, a articulação partes/todos absorve, numa antropologia sincrónica da temperança, o que em Aristóteles é mais análise diacrónica. Por outras palavras, não parece que o pudor e a honestidade possam ser lidas como expressões da temperança em fases distintas do crescimento do ser humano, na juventude e numa idade mais adulta, respetivamente. Se Aristóteles não vê razão para que o adulto ainda sinta vergonha – “o pudor nasce de ações voluntárias, mas o ser humano excelente jamais incorrerá voluntariamente numa ação vil”, escreve (1128b 29) –, aparentemente menos sensível à diferença vergonha/vilania, Góis entende que o jovem ou o adolescente deve cedo conhecer/praticar a excelência que se identifica com a própria honestidade (*bonestas*). Desta maneira, o jovem honesto pode ser senhor de uma excelência cuja beleza espiritual faz dele digno de honra.

Concretizando melhor, isto é, passando das partes integrantes às quatro partes sujeitas e às dez partes potenciais da temperança (as integrantes mais afeitas ao Aquinate, as potenciais, mais ao Estagirita), Góis esboça, ainda que com demasiada brevidade, como ele mesmo admite, o ideal do ser humano temperante. À mesa, abstinentes e sóbrios; em matéria sexual, casto e pudico

ou, ainda mais em pormenor, neste último campo, em função dos estados civis: casto enquanto virgem, enquanto viúvo e enquanto casado; pudico, nos olhares e nos beijos ou abraços. Porque abrevia em pouco mais de cinco linhas, matéria delicada e extensa de São Tomás de Aquino respeitante à vida humana,<sup>86</sup> não saberemos dizer se Manuel de Góis ainda transmite uma ética comportamental medieval. Quer-nos parecer que a resposta não pode ser apressadamente afirmativa. É que a mesma brevidade comparece a propósito de Aristóteles e das partes potenciais da temperança. Continência, mansidão, clemência, modéstia, humildade, diligência, moderação, correção, decência e simplicidade não são, é claro, dez virtudes que Aristóteles subscreveria ao mesmo nível. Acresce que o tempo que separa os dois continentes lexicais nos exige uma enorme cautela. Aliás, em rigor, Góis apenas remete para Aristóteles em dois casos, o da continência (EN VII 7, ἐγκράτεια) e o da mansidão (EN IV 5, πραότης). A continência, avisa Góis remetendo para outro passo do seu comentário (d. VII, q. 5, a. 3), não é no entanto uma virtude perfeita. Ela pertence aos “hábitos aplicados”, é “uma certa qualidade (*qualitas*) da vontade”, precisamente porque permite à vontade opor-se aos “movimentos desenfreados das paixões”, não porque – explica-se – firme ou consolide a vontade nessa oposição, ao ponto de ela poder vencer as paixões, mas para impedir que a vontade seja capturada por elas e fique contida na “cidadela da razão”. Sendo próprio da virtude tornar a vontade absolutamente expedita e pronta para as ações aplicadas, a continência pode ser, nessa medida, uma virtude. Simplesmente, porque a continência deixa de ser necessária, uma vez o hábito das virtudes consolidado, então ela já não será propriamente uma virtude. A colação da passagem da disputa VII aqui em causa esclarece-nos que a continência se exerce na fronteira que separa a dimensão sensitiva e a dimensão intelectual da alma. Isto é equivalente a reconhecer-se o enorme poder das paixões ao nível sensitivo – quer dizer, é com dificuldade que a vontade resiste aos apetites das paixões –, exercendo-se precisamente aqui o imprescindível múnus da continência. Mas esta colação ainda nos permite detetar os exatos contornos da antropologia conimbricense, simultaneamente realista e otimista: um ser humano vincado ou radicalmente sensitivo, mas capaz do domínio racional, tudo isto graças a um método de educação sobre a vontade, desperto primeiro para a continência, e prolongado ou consolidado, depois, pela amplitude e relevância da vontade.

Tal como a mansidão, os restantes atos da temperança vão ser apenas enunciados, num certo quadro aristotélico do meio-termo que caracteriza a virtude. A mansidão, a respeito da ira; a clemência sobre as punições

---

<sup>86</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Su. Theol.* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 141.

exteriores; a misericórdia, para o alívio da miséria alheia (separando-se ambas, respetivamente, pelo ato da subtração e o da colação); a modéstia como moderação do meio-termo nas honras; a humildade, enquanto limitação do desejo e reconhecimento do valor (dizemos nós) das realidades inferiores; a diligência (*studiositas*), a respeito do desejo de saber; a moderação ou modéstia, no âmbito do corpo, seus movimentos e gestos; a correção, nos jogos (*fair play*) e nas diversões (jovialidade); a decência, no traje; a simplicidade, na estética. No fim desta lista, Góis escreve: “por aqui se vê quais sejam os atos da temperança”, mas o que é assaz curioso, para nós, é a cartografia da vida humana enquadrada ou esboçada. Mais uma vez os seus contornos antropológicos parecem-nos claros, apesar da brevidade expositiva. Nas suas partes sujeitas e potenciais a temperança diz respeito ao corpo humano, aquelas mais sob o ponto de vista da disciplina, estas mais sob o ponto de vista do dinamismo (sem que esta divisão seja rígida). Enumeremos estas últimas, também em resumo: primeiro, o mundo do eu – o tato (continência); depois, o da relação societária vertical ou de poder – a ira (mansidão), o castigo infligido (clemência), a dádiva concedida (misericórdia) –; ao que se seguem, a relação societária horizontal (modéstia e humildade); a relação com o saber (diligência); a relação com o corpo (moderação); o mundo da diversão ou do divertimento (correção); por fim, o modo como cada um de nós comparece, o mundo da moda (decência e simplicidade).

A segunda das virtudes tratadas, *fortitudo*, traduz o grego *ἀνδρεία* (coragem) que os dicionários do século de Manuel de Góis registam como “fortaleza”, definida como o meio-termo entre o temor ou o medo e a audácia (EN III 6). Pertencente ao apetite irascível da alma, dada a sua dupla componente de “afrontar os perigos e suportar os padecimentos” (*suscepiendis periculis laboribusque perferendis*), a fortaleza é uma virtude especial (*specialis uirtus*), isto é, alternativa à perspetiva alargada, por exemplo, de Gregório Magno († 604) para quem a fortaleza é a firmeza e a constância da alma para empreender ações honestas. Já na perspetiva aristotélica mais restrita, resistência e domínio são os dois atos da fortaleza, quer dizer, a sua expressão vivencial ou comportamental: entre a audácia e o temor, a ela cabe reprimir aquela, resistindo às dificuldades, e dominar este, pela moderação. E é mais útil resistir do que dominar, diz-se, acabando por se interpretar assim a afirmação de Aristóteles sobre a beleza (*καλόν*) do soldado corajoso (1117b 9). Enquanto Aristóteles pensou a bravura em relação aos pugilistas, aos atletas e aos hoplitas, o nosso jesuíta pensará a fortaleza sobretudo no horizonte religioso do martírio. Depressa a Companhia de Jesus ficará repleta desses novos atletas na fé. A mudança de registo é, por isso, compreensível e é ela que impõe a consideração da excelência que a fortaleza pode ser, também sob o prisma da caridade, segundo a palavra bíblica do “dar a vida” por outrem. Para o cristianismo a caridade

não podia deixar de ser a mais perfeita das virtudes, como evidentemente o reconhece Góis, de maneira bem explícita. Mas, em se tratando dessa forma de virilidade que é a fortaleza, ele não podia deixar de reconhecer como o ato do martírio dependeria da caridade, imediatamente; em conformidade, ela está para o martírio como “motivo principal” e “modo de virtude imperante”. Este é um daqueles casos tão frequentes em que a resolução de um problema é sobretudo linguística, mas mal andaria quem pensasse esta estratégia como insignificante, apressada ou superficial – haja em vista o facto da complexa sonoridade semântica que haveria de timpanizar ouvidos habituados a associar o verbo “imperar” à esfera da vontade e o adjetivo “principal” ao registo objetivista que supera a vontade. Também se compreendem os dois registos implicados: impossível o martírio sem se ser forte ou corajoso, mas impossível é também compreendê-lo senão no quadro imperativo e religioso do amor, afinal a única virtude que não acabará, isto é, que tudo supera (São Paulo *dixit*). No limite, e como vimos, isto remete-nos para a discussão tradicional sobre a superioridade da vontade sobre a razão ou desta sobre aquela, mas agora está sobretudo em relevo a prova de amor dada por quem despreza as coisas para si mais queridas, mormente a vida “que os seres humanos mais amam de entre todos os bens da vida presente”. O cenário cristão, isto é, a superação absoluta da antropologia aristotélica é bem patente pela inesperada colação de dois textos patrísticos, um de Cipriano, outro de Agostinho, num comentário ao Estagirita. Olhemos para este último, a mero título de exemplo. Escrito contra Joviniano, o *De Sancta Virginitate* (circa 401) celebra sobretudo a necessidade da humildade para o celibato, mas ao fazê-lo, sustenta também a superioridade do martírio sobre as demais virtudes, celibato incluído, “pois, acrescenta aí Agostinho, não sabendo ninguém como cada mulher ou homem poderão reagir sob tortura, desconhecemos também o mais verdadeiro estado espiritual de cada um de nós.”

No horizonte do martírio – e como compatibilizá-lo com a excelência aristotélica? –, e a despeito do que se disse sobre as paixões e o combate ao estoicismo, seria impossível não entrar em diálogo com os discípulos de Zenão de Cítio.<sup>87</sup> Mormente e explicitamente com o romano Cícero, embora sem se esquecer a intermediação de São Tomás (*Su. Theol.* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> 128, 1). Isto porque, aos dois atos da fortaleza já referidos, dominar (*sustinere*) e resistir (*aggredior*), subjazem pelo menos quatro partes integrantes – confiança (*fiducia*), magnanimidade/magnificência (*magnanimitas/magnificentia*), longanimidade (*longanimitas*) e perseverança/constância/

---

<sup>87</sup> Para uma primeira incursão acerca da presença do estoicismo, vd. M.S. de Carvalho & M<sup>a</sup> da Conceição Camps, “Presenças do estoicismo no ‘Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (1592-1606)’” *Revista Filosófica de Coimbra* 23 (2014), pp. 349-373.

paciência (*perseuerantia/constantia/patientia*) – ainda e sempre no quadro de uma antropologia das virtudes.

A brevidade das disputas coimbrãs, também neste ponto, longe de nos ajudar, escamoteia o mar de dificuldades de termos semântica e historicamente assaz carregados (e ainda por cima com variações terminológicas, que talvez devam ser tomadas como sinónimos). O que se pode, em qualquer caso, dizer com acerto, a este respeito? A utilidade da resistência sobre o domínio implica também a maior utilidade da longanimidade (que convém com a paciência), da perseverança e da constância sobre a confiança e a magnanimidade. Todavia, esta é apenas uma parte da consideração do magno problema. Com efeito, glosada a partir do texto ciceroniano, a confiança ou firmeza (*fiducia siue fidentia*) pertence à disciplina do ânimo, à autoconfiança (*ipse animus in se fiduciae certa*) com vista ao domínio que almeja no futuro esperançoso (*cum spe*) as coisas grandes e honestas, tal como a magnificência é o “exercício e a direção das coisas grandes e excelsas com uma ampla e esplêndida apresentação de ânimo”. Ora, de um certo ponto de vista, ou seja, ainda no plano de consideração da morte a que o martírio pode conduzir, a confiança e a magnanimidade (ou magnificência) integram a própria virtude da fortaleza. Tal não acontece já no quadro de outras matérias, menos vitais, embora ambas sejam sempre necessárias, ao ser humano, para o hábito da fortaleza. Diferente é, então, o caso da resistência. Não obstante a afinidade (*conuenire*) entre longanimidade e paciência, a resistência situa-se numa espécie de fronteira entre a magnanimidade e a paciência: naquela, ao julgar-se digno de coisas grandes, sem presunção; nesta, ao suportar-se a tristeza adveniente de uma prolongada expectativa. De notar que a tristeza é contrabalançada com a paciência, e a não desistência, com a perseverança. Esta primeira interpretação da semântica das paixões avança ainda com o requinte analítico seguinte (nunca será demais lembrar, agora aplicada ao mundo interior, a palavra de Wittgenstein no *Tractatus* § 5.6.): há uma dupla articulação entre perseverança e constância, ambas possibilitam a permanência, mas se aquela diz respeito à dificuldade temporal, esta concerne à dificuldade respeitante aos obstáculos externos.

Ao passar-se da temperança e da fortaleza para a excelência da justiça (*iustitia/δικαιοσύνη*) entramos não só na virtude ética que para Aristóteles é superior como também se passa da esfera mais privada para a pública. O *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* não tem, como é sabido, nem aliás teria de ter, qualquer volume dedicado à política.<sup>88</sup> Mas se estamos perante uma conceção pré-maquivélica também estamos perante uma certa

<sup>88</sup> Sob a perspetiva do fim das ciências práticas, também o volume da Dialética inscreve a ética, a económica e a política sob o registo da moral; cf. M.S. de Carvalho, «Introdução Geral», in *Comentários...*, pp. 64-65.

insensibilidade frente à arquetónica da política em Aristóteles, mesmo enquanto “filosofia das coisas do Homem”. Enfim, alguma coisa se pode coligir acerca da política, embora para um quadro mais objetivo, v.g. sobre o ensino da justiça, devêssemos desviar a nossa atenção para a Faculdade da Teologia (pensamos, nomeadamente no ensino de Luís de Molina sobre “justiça comutativa” de 11 de abril de 1579).<sup>89</sup> Acresce a afinação pelos procedimentos comuns da Companhia, que não entusiasmavam os Padres a um percurso em Direito – curso superior, onde, evidentemente, a política seria naturalmente estudada –, e também o facto de, por não fazer parte do currículo do Colégio de Coimbra, nem os livros da *Política* nem dos *Económicos* chegaram a ser comentados pelos nossos Jesuítas<sup>90</sup>. Analisando a lei como um ato da vontade, dado consistir na ordem ou ato de ordenar, os nossos Jesuítas confrontam-se com a posição de João Duns Escoto, que dissera que a ordenação era do domínio do apetite ou da vontade. É esta a opinião tratada quando lembram haver quem diga que a lei pertence à vontade e não ao intelecto. Na resposta à tese escotista, Góis diz que, nesse caso, a vontade do Príncipe teria força de lei, mas os cidadãos só são obrigados a cumprir a vontade que se exprime sob a perspectiva do intelecto. Os autores de Coimbra negam que a lei natural remeta para um ato voluntário e, por isso, tomam os ditames do direito natural numa aceção de lei definida como “regra ou medida de qualquer ação com a qual se é obrigado a conformar”. Finalmente, também o estudo da virtude moral que é a justiça – objeto de um outro artigo sobre o meio-termo (d. VII, q. 2, a. 2) – interessa ao universo da política, do direito e da economia, mas, como dissemos, voltaremos a este aspeto mais para o fim. Foi sobretudo aquando da disputa III que a política recebeu o seu principal tratamento. O facto de isso implicar a submissão do tema a uma dimensão ética, como é a felicidade, não deixa também de ser indicativo do que acabámos de dizer. Sabe-se que o tema político se podia relacionar diretamente com a problemática da *beatitudo* humana num sentido “moderno”<sup>91</sup>, mas a verdade é que os autores do Curso não exploraram – como Caietano, Suárez ou Molina – essa componente política. Embora saibamos que em 1553 Martinho de Olave determinara a leitura da *Política*, “non si dimorando se non in quello che è più sustantiale” (MP I 178), o lugar alternativo para tal estudo seria a Teologia, mormente com os seus dois capítulos, “de legibus” (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 90-106) e “de iustitia et iure” (II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 57-120). Em Coimbra, nas Artes,

<sup>89</sup> Cf. BGUC Ms. 1840.

<sup>90</sup> H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c.1540-1630*, Cambridge New York, 2004, pp. 181-82.

<sup>91</sup> Cf. J.-F. Courtine, «Théologie morale et conception du politique chez Suárez», in L. Giard & L. de Vaucelles (dir.), *Les Jésuites à l'Âge Baroque 1540-1640*, Grenoble, 1996, pp. 261-278.

são, por isso, compreensivelmente escassas as referências explícitas aos livros da *Política*. Em todo o caso, ensinando, na qualidade de comentadores de Aristóteles – em particular da referência da *Ética* aos bens externos, 1098b 12 –, os Jesuítas aludem à felicidade política, acima abordada.

Manuel de Góis não desconhece a dignidade e o lugar principal que a justiça detém. Isto é justificado recorrendo à tradicional linguagem técnica: em razão do sujeito, o lugar proeminente da justiça revela-se no facto de ela residir no apetite racional que a vontade é, e não no apetite sensitivo – vimos ser esta a condição das duas virtudes anteriores –; em razão do objeto, porque a justiça introduz como sua finalidade a relação com outrem, a criação da equidade, em vez de se confinar à coincidência do bem com o fim. Apesar de tudo, resume-se de uma maneira assaz abreviada matéria importante sobretudo do livro V da EN, ao qual se acrescenta a *Suma de Teologia* e até a autoridade do jurisconsulto Ulpiano (c.170-228), um dos principais autores recolhidos nas célebres *Digestas* ou *Pandectas* de Justiniano (483-565), que integraram o “Código do Direito Civil” (*Corpus Iuris Ciuilis*) romano. Não só é dele a definição de justiça que lemos nesta IX disputa coimbrã – “dar a cada um o que é seu” –, como é a ele que Manuel de Góis vai explicitamente buscar a explicação das três condições comuns a toda a virtude da EN II 4 – agir com conhecimento de causa, escolher as ações por elas mesmas, agir com uma virtude firme e constante (1105a 30-35) – que o nosso jesuíta traduz: sabendo o que faz, fazendo-o deliberadamente, e ocupando-se perpétua ou constantemente numa ação aplicada. As três componentes da citação são pois corroboradas com Ulpiano, acrescentando-lhe no fim a reafirmação da definição acima, respetivamente da maneira seguinte: a justiça radica na vontade, a ação voluntária é uma ação consciente, ela é exercida com um ânimo firme e estável, e mediante uma escolha motivada pelo fim honesto de dar a cada um o que lhe pertence. Que se veja em Ulpiano a explicitação de Aristóteles é algo que se pode entender. Que se diga que a sua definição o faz, é uma pretensão só compreensível no quadro hipertextual tão característico do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*,<sup>92</sup> embora a isto se deva acrescentar a nota sobre um horizonte em que o ditame do direito parece ter colonizado a reflexão sobre a ética – isto para já não falarmos do âmbito próprio a Aristóteles, o denominado “justo político (πολιτικόν δίκαιον). Era, de facto, este que Aristóteles dividia em natural (φυσικόν) e legal (νομικόν), mas o universo vincadamente romano ou jurídico dos jesuítas do século XVI só podia ver ali a moderna distinção entre direito natural (*ius naturale*) e direito positivo

---

<sup>92</sup> Cf. S. Wakulenko, «Enciclopédismo e Hipertextualidade nos ‘Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Vniuersam Dialecticam Aristotelis Stagiritae’ (Coimbra 1606)», in O. Pombo et al. (ed.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Lisboa, 2006, pp. 302-357.

(*ius positivum*), e chamar à colação ainda outras distinções no âmbito do direito, mormente aquela área em que dominicanos e jesuítas – evoquemos, de novo, os nomes de Luís de Molina e de Francisco Suárez – se ergueram sobremaneira, como o “direito das gentes”, o antepassado do atual direito internacional (público e privado).<sup>93</sup> Seja como for, o motivo sem dúvida alguma mais importante, neste lugar, prende-se à reivindicação do espaço do voluntário, tal como o interpretámos acima.

Os três últimos artigos da disputa acerca da justiça perdem-se, contudo, e de uma maneira para nós frustrante, quase só na mera enunciação das divisões do direito. Uma espécie de introdução, meramente terminológica e taxinómica, sobre as partes integrantes, sujeitas e potenciais da justiça, dedicando-se embora um artigo inteiro apenas à justiça comutativa (ou melhor, aos seus atos). Começemos com as mais importantes, as duas partes integrantes da justiça, segundo Tomás de Aquino: fazer o bem e fugir do mal, aqui “mal” e “bem” interpretados na sua aceção meramente legal, a saber e respetivamente: guardar a igualdade (*aequalitas*) nas coisas que respeitam a outrem, não corromper tal igualdade. Quanto às suas partes dependentes, temos, por um lado, a justiça geral ou legal e a justiça particular, e, por outro, a justiça distributiva e a comutativa. Pertencendo, aquela primeira, à esfera pública deparamo-nos aí de novo com o discurso sobre o político, sempre tão parco nos nossos jesuítas. Sustenta-se que o Bem comum (*bonum commune*) do Príncipe (*Principis*) ou do Estado (*Reipublicae*) coincide com o campo semântico aristotélico do “justo legítimo” (*ius legitimum / νόμιμον*) e do “justo legal” (*ius legale / ἴσον*). Vale a pena retermos a transferência operada na passagem do grego para o latim, sobretudo porque também já no nosso idioma neolatino escapa a diferença entre “lei” e “equidade” ou “igualdade” que a distinção legítimo/legal conturba. Ambos os vocábulos latinos derivados de “lex”, nenhum deles indica com a nitidez grega a duplicidade etimológica patente em Aristóteles – “observância da lei” e “respeito pela igualdade”. Naquele caso (*νόμιμα*), trata-se das “prescrições definidas pela legislação” (1129b 14), enquanto o universo da igualdade ou equidade (*ισότης*) respeita mais à regra ligada às relações entre as pessoas (1131a22). Seja como for, não escapa ao leitor das *Disputas* de Coimbra o tom moderno (isto é dizer, cada vez menos preciso) da linguagem que interseta a vontade do Monarca com a vontade do Povo numa cruz que

---

<sup>93</sup> Cf. P. Calafate (dir. e coord.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)*, 2 vols, Coimbra, 2015, para uma visão mais ampla e, designadamente, a abertura a outros autores ibéricos coevos; também P. Calafate e R.E. Mandado Gutiérrez, *Escola Ibérica da Paz. A Consciência Crítica da Conquista e Colonização da América 1511-1694/Escola Ibérica de la Paz: la Conciencia Crítica de la Conquista y Colonización de América 1511-1694*, Santander, 2014.

exigiria tudo, menos a não desejada brevidade no seu tratamento. Se não quisermos pecar por severidade interpretativa, teremos de ler todas estas disputas como propedêuticas a um tipo de ensino superior – fosse ele da Faculdade de Direito, fosse da Faculdade de Teologia – qual o que, inevitável e administrativamente, um curso de filosofia então inaugurava ou preparava. Compreender-se-ia assim, na melhor das hipóteses (e ressalvado sempre o reduzido tempo letivo), a aposta nas definições ou caracterizações rápidas, como as respeitantes às justiça distributiva e comutativa e, acima de tudo, às suas nove partes potenciais, algumas delas subdivididas. E assim, Aristóteles acaba por ser definitivamente abandonado ou, caso se queira, apenas um pretexto. Esta incômoda duplicidade patenteia-se, a nosso ver, por um lado, no escassíssimo tratamento da amizade (escassez também significativamente assinalada no *Xiushen Xixue*),<sup>94</sup> onde, em jeito de dicionário, se retém quase só a diferença entre “amizade” (*amicitia/φιλία*) e “afabilidade” (*affabilitas/εὔνοια*). Por outro lado, no espaço maior concedido à justiça comutativa, apesar de também aqui o pendor dicionarista ser preferido.

A serem breves definições ou descrições, podemos continuar a ler estas páginas sem perdermos de vista a cartografia antropológica que acima abordámos. Passemos, portanto, pelas nove partes potenciais da justiça: a religião (*religio*) – dividida em oração (*oratio*) e devoção (*deuotio*) e em mais seis atos exteriores –, uma componente potencial da justiça, naturalmente desconhecida de Aristóteles; a piedade (*pietas*), praticamente no mesmo grau de desconhecimento aristotélico (1179a 22-33), pelas mesmas e óbvias razões da religião; igualmente não tematizado por Aristóteles, o universo semântico da deferência (*obseruantia*); o mesmo se devendo dizer acerca da obediência (*oboedientia*); e também da verdade (*ueritas*), obviamente enquanto ética da sinceridade ou da mentira. Mais aristotélicas, sem dúvida, a gratidão (*gratitudo*), brevemente abordada pelo belo sintagma “o gesto de dar” (δόσις); a generosidade (*liberalitas/ἐλευθεριώτης*), depois, objeto de um maior desenvolvimento, no mesmo capítulo (IV, 1), em que Aristóteles aborda a gratidão, embora Manuel de Góis não pareça ter compreendido bem, ou melhor, mostre ter sido menos sensível à relação *χρήματα* (bens materiais) /*pecunias*(dinheiro); a afabilidade (*affabilitas/εὔνοια*), abrangendo conhecidos e desconhecidos e reconhecendo-se em palavras e atos (VIII 2);

<sup>94</sup> Cf. M.S. de Carvalho, *Psicologia e Ética...*, p. 118; Th. Meynard, «Aristotelian Works in Seventeenth-Century China...», p. 74. Uma exceção notável, por isso que se constitui como uma leitura livre, heteróclita e criativa da EN VIII sobre a amizade, é entre nós a obra do prolixo Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrotbecium Morale Documentorum Tredecim*, Pádua, 1675, que encerra precisamente (*lectio XIII*) com o estudo “de malo solitudinis sine amicis”, isto é, EN V 1175b 21-22.

por fim, a amizade (*amicitia/φιλία*) sobre a qual Aristóteles se pronunciou larga, seminal e originariamente.

Passarmos ao registo da justiça comutativa equivale a entrarmos no capítulo em que o direito lê um conjunto de relações e trocas sociais que, embora complexo, nos parece desfasado do seu tempo. Certamente que Manuel de Góis explica a maior detença nos atos da justiça comutativa, em detrimento da brevidade com que se ocupa dos da justiça distributiva, por “não haver dificuldade nenhuma no conhecimento” destes últimos. Seja como for, os doze atos da justiça comutativa – compra, venda, usufruto, uso nu, arrendamento, aluguer, depósito, aceitação de penhor, garantia de fiador, promessa simples, estipulação, finalmente os pactos, as convenções e os contratos – estes doze atos, dizíamos, cartografam um universo terra-tenente mais de expressão agrária do que mercantilista. Este último não é ignorado, evidentemente, em particular nos últimos atos enumerados, mas salta à vista que o século XVI português tinha já uma expressão comutativa tal que se não podia compadecer com a repetição praticamente fiel dos velhos registos e quadros justinianos. Este, tal como v. g. o relativo ao mundo do experiencialismo,<sup>95</sup> é outro daqueles casos em que o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* se nos apresenta livresco, bem à maneira das Universidades europeias, neste particular a maior parte das vezes tão distantes do moderníssimo pulsar do quotidiano quinhentista. Esta apreciação nada tem de negativo, sendo apenas uma mera, lamentosa e habitual constatação de facto, como ainda hoje em dia qualquer leitor de um manual escolar pode verificar, se comparar o incompreensível desfasamento entre o estado da ciência que se vai fazendo (agora nos laboratórios e nas Universidades), e o estado da mesma narrada e ensinada por aqueles manuais de uso secundário. Apesar do que alguns intérpretes sustentam sobre alguma falta de diversidade da reflexão portuguesa sobre o direito e a política em Portugal nos séculos XVI e XVII,<sup>96</sup> a obra de João Sobrinho sobre a justiça comutativa (Paris 1496) teria sido um daqueles casos em que, não obstante a autoridade também tutelar de São Tomás de Aquino, uma contribuição mais afinada com o tempo fora possível.

Importará ainda referir que a justiça, mormente a distinção entre a sua dimensão distributiva e comutativa, havia já sido abordada no âmbito mais geral das virtudes, concretamente a respeito do meio-termo da justiça (d. VII, q. 2, a. 2).

---

<sup>95</sup> Cf. L. F. Barreto, «Do experiencialismo no Renascimento português», in P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português. Vol. II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, 2002, pp. 23 -34.

<sup>96</sup> A. B. Teixeira, «A reflexão portuguesa sobre o Direito nos séculos XVI e XVII», in P. Calafate (dir.), *História...*, p. 650-1 (para o caso de Manuel de Góis, em particular).

O momento mais alto do ensino acerca das virtudes morais não é, no entanto, o atinente à justiça, mas à prudência (*prudentia/φρόνησις*), ou à também designada “sabedoria prática” (na tradução da EN por Dimas de Almeida) ou “sensatez” (na versão de António Caeiro). Recordemos: em Aristóteles o lugar primordial da prudência só é disputado pela sabedoria (*σοφία*), esta pertencente à componente científica da alma humana, aquela à sua parte calculadora, esta, por isso, essencialmente ética e política (EN VI 8-9). Enquanto em *A Alma* (III 10, 433a14) o autor falava, a seu propósito, dos intelectos teórico e prático – em termos mais kantianos, a razão teórica e a razão prática –, na *Ética Nicomaqueia* (VI 2, 1139a 35) prefere-se “pensamento” e “caráter”, lendo-se, por isso, que, na ação, agir bem ou mal “não existem sem o pensamento teórico nem sem a disposição ética” (na versão de A. Caeiro).

Não resulta estranho que Manuel de Góis comece, assim, por questionar o bem fundado ou a correção da definição que Aristóteles deu de “φρόνησις”. Todavia, porque estamos num plano que designámos cartográfico, atenhamo-nos nós, primeiro, e como temos vindo a proceder, aos vários atos da prudência, suas partes integrantes, sujeitas e potenciais. Eis, primeiro, os três atos, no último dos quais, aliás, se deve ver a consumação da prudência: (i) pesquisar os meios e deliberar sobre eles; (ii) julgar quais os melhores meios para se alcançar o fim; (iii) prescrição da razão ou do intelecto, dirigindo a vontade para tal execução. Eis agora as oito partes integrantes, na versão de Tomás de Aquino (II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q.49): memória (*memoria*), inteligência (*intellectus*), docilidade (*docilitas*), sagacidade (*sollertia*), razão (*ratio*), providência (*prouidentia*), circunspeção (*circumspectio*) e precaução (*cautio*). A estas agregam-se cinco partes sujeitas – prudência solitária (*solitaria*), familiar (*oeconomica*), militar (*militaris*), real (*regalis*), política (*politica*) – e as três partes potenciais seguintes: o bom conselho (εὐβουλία), a compreensão adequada (σύνεσις), e o parecer resoluto (γνώμη). O esclarecimento de cada uma, no seu âmbito próprio, constitui um contributo para a antropologia jesuíta conimbricense quinhentista. Estas partes potenciais, transmitidas na sua terminologia grega e ainda não latina – na mesma perplexidade laborou o nosso rei D. Duarte, em seu *Leal Conselheiro*<sup>97</sup> – correspondem exatamente aos três principais atos da prudência, acima apresentados: o bom conselho, para encontrar facilmente os meios acomodados (i); a compreensão adequada, para bem julgar sobre o que foi definido por alguma lei (ii); o parecer resoluto, para emitir juízo sobre o que não está determinado por nenhuma lei e, no entanto, diz respeito à prática nas coisas em que há maior

<sup>97</sup> Cf. D. Duarte, *Leal Conselheiro*, c. 55 (ed. Lisboa, 1998); vd. Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 57, a. 6.

dificuldade (iii). No mesmo plano de registo individual está a denominada prudência solitária, mas, entrando já nas partes sujeitas ligadas ao registo do coletivo, deparamo-nos com as diferenças estabelecidas em função do tempo da vigência prudencial – prudência militar *vs.* coisa pública – e, no interior desta última, com a dimensão familiar ou económica, com a real e com a política (a diferença entre estas duas dependendo de uma versão política da célebre teoria a que hoje se dá o nome de duplo aspeto).

## 8. A TRADUÇÃO

Este volume do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* foi a primeira vez traduzido para o nosso idioma, tal como ficou mencionado ao princípio, pelo erudito António Alberto Banha de Andrade. A edição deste seu trabalho encontra-se, infelizmente, há muito esgotada e, lamentavelmente, não foi recebida de modo unânime.<sup>98</sup> Confrontámo-la *pari passu*, para o trabalho que aqui oferecemos, e atrevemo-nos agora a propor uma tradução mais livre, porque interpretativa, mas sempre fiel.<sup>99</sup> Num ou noutro casos, aliás muito poucos mas devidamente assinalados com a indicação N.B.A., reproduzimos as notas de Banha de Andrade. Tal como procedemos na “Introdução Doutrinal” que assinámos para inaugurar o volume dedicado aos chamados *Parua Naturalia*, e havíamos feito também para uma edição de *A Alma*, publicada fora da presente série editorial, compilámos os quadros abaixo, relativos a referências cruzadas no interior do Curso. Esperamos que, se este procedimento se mantiver para todos os volumes do Curso, talvez seja possível vir, no fim, a conjeturar-se algo de relevante, pelo menos no âmbito redacional.

---

<sup>98</sup> Cf. Neves da Fonseca, «O ‘Curso Conimbricense’ em Português» *Brotéria* 66 (1958), pp. 320-330.

<sup>99</sup> Todas as siglas e abreviaturas utilizadas neste Tomo II foram devidamente apresentadas e desdobradas no Tomo I da presente série.

**Quadro de referências intertextuais da Ethica**

<b>Ethica</b>	<b>Obra referida</b>
Disp., Prooemium, p.4 Disp. I, Prooem. p. 5 Disp. I, Prooem. p. 5 Disp. II, q. 1, a. 1, p. 14 Disp. II, q. 2, a. 2, p. 16 Disp. IV, q. 2, a. 1, p. 34 Disp. IV, q. 2, a. 1, p. 34 Disp. IV, q. 3, a. 1, p. 36 Disp. VI, q. 3, a.1, p. 54 Disp. VI, q. 3, a. 1, p. 54 Disp. VII, q. 3, a. 2, p. 66	Physica, in Prooemio totius operis in secundo Physicae Auscultationis in 4º Metaphysicae in 2º Physicae Auscultationis in 2º Physicae lib. lib. 1º Physicae lib. 9º Metaphysicae in Physicis II c.7, q. 12, a. 2 lib 7º Physicae c. 1, q. 1, a. 4 in Parv. Nat. lib de Resp. c. 7 lib. 9º Metaphysicae

**Quadro de referências à Ethica**

<b>Obra referente</b>	<b>Ethica</b>
In de Anima III c.12, q.5, a.3, p. 436-7 In de Anima III c.7, expl., p.363 De Gen. Cor. I c. 4, q. 21, a. 3, p. 159	Ethicorum d.4 Ethicis d.6, q.3, a.2 in Ethicis

M.S.C.  
(junho de 2018)

TEXTO E TRADUÇÃO

[P. 1]

*In Libros*

*Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum,*  
aliquot conimbricensis cursvs disputationes,  
in quibus praecipua quaedam ethicae  
disciplinae capita continentvr.

*Cum priuilegio et facultate superiorum*

IHS



OLISIPONE

Ex officina Simonis Lopesii

Anno M.D.XCIII

*Algumas Disputas do Curso Conimbricense*  
*sobre os livros das*  
**Éticas de Aristóteles a Nicómaco,**  
*nas quais se incluem*  
*os principais capítulos*  
*relativos à disciplina da Ética*

*Com o privilégio e a licença dos superiores*

IHS



LISBOA  
Na Oficina de Simão Lopes  
Ano de 1593

[P. 2]

## APROBATIO

Ego F. Bartholomaeus Ferrera sacrae theologiae magister, et librorum censor, de mandato serenissimi Principis Alberti, generalis in Lusitaniae regno inquisitoris, perlegi has quaestiones cursus Conimbricensis in *Ethica* Aristotelis, nihilque in eis inueni quod Catholicae Fidei, aut bonis moribus repugnaret.

Olisipone, 22. Iunii, anno 1593.

*F. Bartholomaeus Ferrera*

Facultas Sypremi Sanctae  
Inquisitionis consilii

Imprimatur hoc opus. Olisipone, 23. Iunii, anno 1593.

*Episcopus Eluensis, Iacobus a Sousa*

Facultas Illvstrissimi  
Ac Reuerendissimi Domini Michaelis a Castro,  
Archiepiscopus Olisiponensis

Imprimatur. Olisipone, 20. Maii, Anno 1593.

*Archiepiscopus Olisiponensis*

Facultas Regii Senatvs  
Imprimatur. Olisipone, 25. Iunii, Anno 1593.  
*Hieronymus Pereira*                      *Melchior Damaral*

APROVAÇÃO

Eu, Bartolomeu Ferreira, Mestre em Sagrada Teologia, e censor dos livros, por ordem do sereníssimo príncipe Alberto, inquisidor geral no reino de Portugal, examinei estas questões do *Curso Conimbricense sobre a Ética de Aristóteles*, e nelas nada encontrei que contrariasse a fé católica ou os bons costumes.

Lisboa, 22 de junho, ano de 1593

*F. Bartolomeu Ferreira*

Licença do Supremo Conselho da Santa Inquisição.

Imprima-se a presente obra. Lisboa 23 de junho, ano de 1593

*Bispo de Elvas, Jacob de Sousa*

Licença do Ilustríssimo  
e Reverendíssimo Senhor Dom Miguel de Castro,  
Arcebispo de Lisboa

Imprima-se. Lisboa 20 de maio. Ano de 1593

*Arcebispo de Lisboa*

Licença do Senado Régio  
Imprima-se. Lisboa 25 de junho. Ano de 1593  
*Jerónimo Pereira* *Melchior de Amaral*

## PROOEMIUM

Perfectum philosophum neminem posse euadere qui moralis scientiae praeceptis imbutus non fuerit, plane indicat tum uulgata illa diuisio, qua ueteres philosophiam, in dialecticam, naturalem, et moralem distribuebant<sup>1</sup>: tum quia ut ad bene beateque uiuendum, ita ad recte philosophandum, perspicere oportet quid honestum, quid turpe, quid amplectendum fugiendumue sit: cuius rei cognitio philosophiae moralis propria est. Hinc iis qui in bonarum artium curriculo uersantur, doctrina haec, quia ad alia tendentibus integra atque omnibus absoluta numeris explicari nequit, aliqua saltem ex parte tradi solet debetque.

Quod ut commode seruari posset e re fore iudicauimus aliquot disputationes conscribere, in quibus potiora quaedam ex iis quae ab Aristotele libris *Ethicorum ad Nicomachum* sparsim tractata sunt, in ordinem summamque redacta comprehenderemus. Omisimus autem, ut in *Meteororum* et *Paruorum Naturalium* libris, interpretationem Aristotelici contextus, non quod eum negligendum putemus; sed quia non quid ab aliis scriptum sit, aut scribi a nobis possit; sed quid philosophiae auditoribus, certo annorum spatio eis praescripto, enarrari queat, perpendimus.

*Huius doctrinae scopus.* Igitur scientiae moralis institutum ac finis est honeste uiuendi rationem docere, probitate morum informare, atque ad felicem uitae statum perducere. Et quia homo ut hoc pacto institui, informarique potest, uel spectatur in se absque respectu ad multitudinem, ad quam alioqui pertinet, cum animal politicum sit, uel ut pars est domesticae communitatis; uel ut est totius Reipublicae quasi membrum; effectum est inde, ut haec scientia tres contineat partes, *Partitio.* ethicam siue monasticam, oeconomicam seu familiarem, politicam

---

<sup>1</sup> De hac diuisione Aristot. I. *Top.* c. 12; D. Aug. 8. *De Ciuit.* c. 4; Alcin. in libr. *De Doct. Platonis*; Euse. initio libri II. *De Praep.*

## PROÉMIO

Ninguém pode tornar-se um perfeito filósofo se não estiver imbuído dos preceitos da ciência moral, tal como o indica sem ambiguidades, quer aquela tão divulgada divisão em que os Antigos dispunham a Filosofia – em Dialética, Natural e Moral<sup>1</sup> –, quer por ser necessário examinar o que é honesto, o que é desonesto, e o que se deve aceitar ou repelir, seja para se viver bem e felizmente, seja para se filosofar retamente. O conhecimento desta matéria pertence à filosofia moral. Por esta razão, e uma vez que não se pode explicá-la integral e absolutamente àqueles que tendem para as outras áreas, àqueles que seguem o currículo das boas artes é costume e imperativo ministrar-se, pelo menos em parte, o ensino da filosofia moral.

A fim de que isso se torne facilmente possível, julgámos nosso dever redigir algumas disputas em que reuníssemos, com ordem e em suma, algumas das melhores questões que foram tratadas dispersamente por Aristóteles nos livros das *Éticas a Nicómaco*. Omitimos, porém, tal como nos livros dos *Meteorológicos* e dos *Tratados Breves de História Natural*,<sup>2</sup> a interpretação do contexto aristotélico, não porque o consideremos negligenciável, mas porque atendemos, não ao que foi por outros escrito ou o possa ser por nós, mas ao que é possível explicar aos alunos de filosofia, no espaço determinado dos anos que lhes está prescrito.

A organização da ciência moral, e o seu fim, consistem em ensinar a razão de viver honestamente, em instruir na proibidade dos costumes e em conduzir ao estado feliz da vida. E, porque o Homem, enquanto deste modo se pode regular e instruir, ou é considerado em si, independentemente da

*Finalidade  
deste  
ensinamento.*

---

<sup>1</sup> Sobre esta divisão, Aristóteles, *Tópicos* I c. 12; S. Agostinho, *A Cidade de Deus* VIII c. 4; Alcino, no *Livro da Doutrina de Platão*; Eusébio de Cesareia, no início do livro XI da *Preparação Evangélica*. Não interviemos em nenhuma das citações originais; nos restantes casos, as notas vão assinaladas: N.T.

<sup>2</sup> N.T.: Versão portuguesa de Bernardino da Costa Fernandes, para o segundo dos dois títulos acima citados (doravante: ed. Coimbra, 2020). Não existe ainda tradução do primeiro título.

seu ciuilem. Quarum prima mores hominis in se absolute considerati componit; secunda domesticam disciplinam tradit, et ad propriae familiae gubernationem erudit; tertia optimam Rempublicam instituit, atque hominem dirigit, ut ea quae ad regni totius statum, et uniuersale bonum spectant, probe exequatur. De qua diuisione Alcinous in libro *De Doctrina Platonis*, cap. 4; Philo Iudaeus, in libro *De Temulentia*; D. Thomas in l. 2, quaestio 48, articulo II et initio libro I *Ethicorum*.

*Subiectum* Subiectum totius moralis scientiae (quod iam ex dictis facile colligitur) est homo, ut libere agit et, ut potest bonis moribus excoli humanamque felicitatem obtinere, sic tamen acceptus, ut eius consideratio tripartitam illam uarietatem, de qua paulo ante egimus, comprehendat. Ethicae, ad quam, ut mox dicemus [P. 4], *Ethicorum Libri* pertinent, subiectum est homo primo modo sumptus.

*Ordo* Quem uero tum doctrinae, tum dignitatis ordine, tota haec facultas, inter alias disciplinas locum uendicet, exposuimus in *Physici*<sup>2</sup>. E tribus eius partibus, Ethica doctrinae naturaeque ordine reliquas duas praeit: quia de re simpliciori disputat, nimirum de homine secundum se instituendo; qui simplicius quidquam est, quam familia quae ex singulis hominibus et regnum, quod ex singulis familiis, ac ciuitatibus coalescit. Item quia necesse est propriam uitam prius componere, quam ad familiae aut Reipublicae gubernaculum accedere. Quare et Aristoteles initio *Ethicorum ad Nicomachum*, proemium quoddam toti morali doctrinae commune adhibuit, et in calce eiusdem operis, se in progressu et de Republica et de ratione legum ferendarum disputaturum promisit.

<sup>2</sup> In prooemium totius operis

relação à multidão a que aliás pertence por ser animal político, ou enquanto é parte da comunidade doméstica, ou enquanto é como que membro da coisa pública no seu todo, segue-se daqui que esta ciência contém três partes: ética ou monástica, económica ou familiar, política ou civil. *Divisão.* A primeira regula os costumes do Homem considerado absolutamente em si; a segunda ensina a disciplina doméstica e prepara para o governo da própria família; a terceira estabelece a república ideal e dirige o Homem para que realize com acerto o que respeita ao estado de todo o reino e ao bem universal. Sobre esta divisão, Alcino, no livro *A Doutrina de Platão*, cap. 4º; Fílon, o Judeu, no livro *A Embriaguez*;<sup>3</sup> São Tomás na *Suma Iª-IIª*, questão 48ª, artigo 2º, e o início do livro I da *Ética*.

O tema de toda a ciência moral (conforme do exposto já facilmente se *Tema.* colige) é o Homem enquanto age livremente, enquanto pode aperfeiçoar-se com os bons costumes e alcançar a felicidade humana, considerado, porém, debaixo daquela tríplice variedade que abordámos há pouco. O tema da ética, a que pertencem, como diremos em breve [P. 4], os livros das *Éticas*, é o Homem, tomado no primeiro sentido.

Na *Física* expusemos<sup>4</sup> o lugar que esta disciplina na sua totalidade *Ordem.* ocupa entre as demais, quer na ordem da aprendizagem, quer na ordem da dignidade. Entre as suas três partes, a ética precede as outras duas,<sup>5</sup> não só na ordem da doutrina como na ordem da natureza, pois disputa acerca do que é mais simples, a saber, a formação do Homem em si, que é algo mais simples do que a família, a qual provém de cada um dos Homens, e algo mais simples do que o reino, que se forma com o conjunto das famílias e cidades. De igual modo é necessário e mais urgente regular a própria vida do que atender ao governo da família ou da coisa pública. Por essa razão é que Aristóteles pôs no princípio das *Éticas a Nicómaco* um Proémio comum a toda a doutrina moral, e no fim do mesmo prometeu disputar a seguir sobre a coisa pública e a racionalidade das leis.

<sup>3</sup> N.T.: Alcino siue Albinus: *Alcinoi Philosophi Platonici, De Doctrina Platonis Liber Marsilio Ficino interprete*, Paris 1561; Fílon, o Judeu: *De Ebrietate. De Sobrietate* (Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 11), Paris 1976.

<sup>4</sup> No Proémio a toda a obra.

<sup>5</sup> N.T.: Entenda-se a alusão às três partes não como respeitante às divisões da ética, mas às das ciências filosóficas, tal e qual como na *Física* se fala de uma sua primeira divisão – a saber: ciência natural (isto é, física, metafísica e matemáticas), moral e dialética – distinção esta, aliás, referida explicitamente no texto *supra* deste mesmo Proémio.

DE LIBRIS MORALIBVS ARISTOTELIS:  
PRIVATIM DE *ETHICIS AD NICOMACHVM*

Cum ueteres philosophi in solam rerum naturalium peruestigationem et scientiam incumbent<sup>3</sup>; primus Socrates, teste Xenophonte, in libro de eius dictis, et Cicerone, I *Academicos* quaestionum, dicitur philosophandi studium ad componendam uitam inflexisse, eamque disciplinam, quae de moribus est, euocatam e caelo, in urbibus domibusque collocasse. De qua subinde multa praeclare scripserunt nobilissimi eius discipuli Plato et Aristoteles. Ac Platonis quidem extant Dialogi nonnulli, qui ad mores priuatos spectant, ut *Menon*, *Euthyphro*, *Philebus*, *Crito*; alii, qui ad publicos, ut *Leges* et *Respublica*.

Aristoteles. Aristoteles uero omnes huiusce doctrinae partes uariis operibus complexus est, uidelicet libris circiter centum septuaginta octo. E quibus ad nos peruenere *De Ethicis Decem ad Nicomachum*: septem ad Eudemum: duo qui dicuntur ἐθικά μεγάλα, id est *Moralia Magna*. De domestica disciplina, duo, qui appellantur *Oeconomica*, de gubernanda Republica octo, qui *Politica* nuncupantur.

Ceteris in praesentia omissis<sup>4</sup>, quod attinet ad libros *Ethicorum ad Nicomachum*, e quibus ea quae in hasce disputationes coniecimus, magna ex parte petita sunt: aduertendum nonnihil de ipsorum auctore dissidii esse. Nam Tullius, quinto *De Finibus*, suspicatur compositos a Nicomacho Aristotelis filio. Cui opinioni, quam alii quoque secuti sunt, fauet ipsa operis inscriptio. Dicuntur enim ἠθικῶν Νικομαχείων, id est *Moralium Nicomachiorum*. Quae uerba non obscure significare uidentur, [P. 5] esse illos Nicomachi, id est a Nicomacho scriptos. Asserendum tamen communi interpretum aliorumque iudicio, eiusmodi libros Aristotelicos esse, ut testatur doctrinae conuenientia, breuitas et pondus sententiarum, argumentorum aculeus, contextus dictionis, et tota praecipienda ratio. Item quia in fine huiusce operis remittit auctor lectorem ad suos libros *De Republica* seu *Politicorum* et libro 6, cap. 3, ad suos *Analyticos*, quae opera constat Aristotelica esse. Nuncupantur ergo II libri Nicomachii, non quod a Nicomacho compositi fuerint, sed quia sunt Nicomachi, id est, Nicomacho non solum inscripti, sed etiam paterni amoris affectu donati.

*Dissensio  
de auctore  
Ethic. ad  
Nicom.*

<sup>3</sup> Lege Aristot. lib. I. *Metaph.* ca. 6 & lib. 13. ca. 4. & *De Partibus* an. c. I; D. Augu. 8. *De Ciuit.* c.3; Lact. lib. 3. c. 13.

<sup>4</sup> Lege Diogen. Laert & Plutarc. *in Vita Aristot.*

ACERCA DOS LIVROS MORAIS DE ARISTÓTELES,  
E EM PARTICULAR DA *ÉTICA A NICÓMACO*

Como os antigos Filósofos apenas se ocupavam da investigação e ciência das coisas naturais, diz-se que Sócrates, como testemunha Xenofonte no livro dos seus ditos, e Cícero, no livro I das *Questões Acadêmicas*, foi o primeiro a dirigir o labor filosófico para a morigeração da vida e, trazida do céu, a colocar nas cidades e nos lares a doutrina dos costumes<sup>6</sup>. Sobre o mesmo assunto, escreveram depois admiravelmente os seus muito ilustres discípulos Platão e Aristóteles. De Platão subsistem alguns diálogos que dizem respeito aos costumes particulares, como o *Ménon*, o *Éutifron*, o *Filebo*, o *Críton*; e outros que concernem aos costumes públicos, como *As Leis* e a *República*. Sócrates.  
Platão.

Aristóteles, porém, abarcou todas as partes desta ciência em várias obras, quer dizer, em cerca de cento e setenta e oito livros, de que chegaram até nós os dez livros da *Ética a Nicómaco*; os sete, a *Eudemo*; e dois intitulados ἠθικὰ μεγάλα, isto é, *Grande Moral*. Dois sobre a disciplina doméstica, chamados *Económicos*; e oito a respeito do governo da república, denominados a *Política*.<sup>7</sup> Aristóteles.

Omitindo agora outras questões, advertimos que há uma discussão sobre o autor dos livros das *Éticas a Nicómaco*, de que é tirado em grande parte o que reunimos nestas disputas. De facto, Túlio, no livro V sobre *Os Fins*, imagina que foram compostos por Nicómaco, filho de Aristóteles. O próprio título do livro favorece esta opinião, que conheceu outros seguidores. Chamam-se efetivamente, ἠθικῶν Νικομαχείων, isto é, *Éticas Nicomaqueias*. Estas palavras significam claramente [P. 5] que são de Nicómaco, isto é, escritos por Nicómaco. Deve, porém, afirmar-se, com a opinião comum de outros intérpretes, que estes livros são aristotélicos, como o atesta a harmonia da doutrina, a brevidade e o peso das sentenças, a acutilância dos argumentos, o contexto do discurso e todo o modo da ordenação. Também, porque no fim desta obra o autor remete o leitor para os seus livros da *República*, ou *Política*, e no livro sexto, capítulo 3º, para os seus *Analíticos*, obra que é evidentemente aristotélica.<sup>8</sup> Denominam-se, pois, esses livros, de Nicómaco, não porque tenham sido compostos por Nicómaco, mas porque são de Nicómaco, isto é, não só concebidos para Nicómaco, mas também presenteados pela afeição do amor paternal. Divergência  
sobre o autor  
da *Ética a  
Nicómaco*.

<sup>6</sup> Leia-se Aristóteles, *Metafísica* I c. 6 & XIII c. 4, e *As Partes dos Animais* c. 1; S. Agostinho, *A Cidade de Deus* VIII c. 3; Lactância, liv. III c. 13.

<sup>7</sup> Leia-se Diógenes Laércio & Plutarco, em *A Vida de Aristóteles*.

<sup>8</sup> N.T.: Cf. EN X 9, 1181b 11sg. e VI 3, 1139b 27, respetivamente.

*Distributio  
doctrinae  
Eth. ad  
Nicom.*

Distribuitur hoc opus in libros decem, in quorum primo agitur de fine ad quem actiones humanae diriguntur. In secundo de uirtutibus generatim. In tertio de principiis honestarum actionum, in quo etiam inchoatur explicatio singularum uirtutum. In quarto continuatur earundem uirtutum tractatio. In quinto disseritur de iustitia. In sexto de quinque habitibus intellectus. In septimo de heroica uirtute, de continentia et incontinentia. In octauo de amicitia eiusque speciebus. In nono quaedam ad amicitiam pertinentia traduntur. In decimo de contemplatrice beatitudine disputatur.

DISPVATIO PRIMA  
DE BONO

Quia philosophiae moralis institutum est hominem ad felicitatem perducere, quae felicitas bonum quoddam est, et ultimus humanae uitae finis; acturi paulo post de felicitate, et iis quibus ad eam peruenitur, prius de bono ac fine disseremus; sed cursim ac breuiter. Nam de fine eiusque multiplicitate et causandi ui copiose scripsimus in secundo *Physicae Auscultationis* de bono autem in 4. *Metaphysicae* ex professo agendum. Atque ut a boni definitione exordiamur, quaerimus.

QVAESTIO I  
VTRVM BONVM RECTE DEFINIATVR  
ID QVOD OMNIA APPETVNT.

ARTICVLVS I  
VIDERI NON RECTE DEFINIRI

[P. 6 ]

In primo capite libri primi *Ethicorum* commendauit Aristoteles illam boni definitionem a ueteribus traditam: Bonum est quod omnia appetunt. Non desunt tamen, qui eam minus probent eo potissimum argumento, quod homo non bona tantum, sed etiam turpia malaque expetit. Itaque praeferunt illam cuius auctor fuisse perhibetur Diogenes Stoicus, uidelicet, Bonum est id, quod est natura absolutum; quam etiam amplectitur Tullius, lib. tertio *De Finibus*, et Simplicius in *Epictetum*, cap. 5, etsi hic paucis mutatis, aiens bonum esse quod secundum naturam cuiuslibet est quatenus suam obtinet perfectionem. Plotinus quoque *Enneades* 6, lib. 7, c.

*Definitio  
tradita a  
Diogene.*

*A Plotino.*

Esta obra apresenta-se em dez livros. No primeiro trata-se do fim a que se dirigem as ações humanas. No segundo, das virtudes em geral. No terceiro, dos princípios das ações honestas, em que também se dá início à explicação de cada uma das virtudes. No quarto, continua-se a tratar das mesmas virtudes. No quinto disserta-se sobre a justiça. No sexto, dos cinco hábitos do intelecto. No sétimo, sobre a virtude heroica, a continência e a incontinência. No oitavo, sobre a amizade e suas espécies. No nono versa-se sobre matérias pertencentes à amizade. No décimo disputa-se sobre a beatitude contemplativa.

*Disposição da doutrina da Ética a Nicómaco.*

## DISPUTA I O BEM

Porque a filosofia moral foi instituída para conduzir o Homem à felicidade, a qual felicidade é um bem e o fim último da vida humana, trataremos um pouco adiante da felicidade e do que a ela conduz.<sup>9</sup> Antes, porém, dissertaremos sobre o bem e o fim, embora rápida e brevemente. Na verdade, no segundo livro da *Escuta da Física* escrevemos com desenvolvimento sobre o fim, a sua multiplicidade e poder de causar.<sup>10</sup> Em relação ao bem, trataremos desenvolvidamente dele no quarto livro da *Metafísica*.<sup>11</sup> Mas, para começarmos com a definição de bem, pergunta-se:

### QUESTÃO I SE ACASO O BEM SE DEFINE CORRETAMENTE COMO AQUILO QUE TODOS OS SERES APETECEM.

#### ARTIGO I PARECE QUE ASSIM NÃO É CORRETAMENTE DEFINIDO. [P. 6]

No primeiro capítulo do primeiro livro das *Éticas* Aristóteles recomendou a definição que os antigos deram, “bem é aquilo que todos os seres apeteçam”.<sup>12</sup> Não falta, porém, quem a não aprove muito, a pretexto de

<sup>9</sup> N.T.: Vd. *infra* disputa III.

<sup>10</sup> N.T.: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1592, pp. 332 sg.

<sup>11</sup> N.T.: Como é sabido, esta obra nunca chegou a ser publicada, apesar de Manuel de Góis, neste momento, indicar o lugar preciso onde trataria do tema do Bem.

<sup>12</sup> N.T.: EN I 1, 1094a 3; trata-se de uma alusão a Eudoxo (EN X 2, 1172b 9sg.).

19, censet bonum definiendum participationem primi boni, quod ex se bonum est.

Erit etiam qui aliam quaerendam esse definitionem hunc in modum probare contendat. Natura boni per id apposite declaratur, quod ad eius rationem maxime pertinet, sed ad rationem boni maxime pertinet se ipsum diffundere et communicare: igitur bonum debuit definiri id, quod se diffundit, seu quod est diffusium fui. Minor probatur in primis auctoritate D. Dionysii, cap. 4, *Dionys. De Diuinis Nominibus*. Deinde, quia uidemus quanto aliquid eminentiorem naturae gradum obtinet, tanto uniuersaliozem habere se communicandi appetitum, suamque bonitatem latius diffundere. Nam imperfecta in peculiare bonum proprii indiuidui dumtaxat perfecta in bonum speciei: perfectiora in bonum generis: Deus autem, cuius est infinite perfecta bonitas, in bonum totius entis fertur. Quare planum uidetur nihil ad boni rationem magis spectare quam se ipsum diffundere.<sup>5</sup>

## ARTICVLVS II

### APPROBATVR, ENODATVRQVE PROPOSITA BONI DEFINITIO.

Non est tamen, cur illa antiquorum definitio a nobis reiiciatur, quam communis Peripateticae scholae consensio amplexa est. Sed ad uberiozem eius intelligentiam sumendum hic erit quod alibi fusius exponemus: uidelicet, bonum, qua bonum, ex sua ratione formali<sup>6</sup> (etsi alii secus opinentur) significare relationem conuenientiae; quandoquidem bonum est obiectum appetitus, et unumquodque eatenus appetitur quatenus conueniens est, uel conueniens putatur. At istiusmodi conuenientiam consequitur appetibilitas, uti propria affectio, habens sese ad bonum, ut ad colorem uisibilitas sicut

<sup>5</sup> D. Thom. 3. *Cont. Gent.* c. 24; Du. in 2. d. 34., q.3.

<sup>6</sup> *Lege* Cap. in 2. d. 34., q. 1., a. 3. ad. 2. *contr.* 2 concl. Ferra. I. *Cont. Gent.* c. 37; Cai. I. p. q. 5. ar. 2

que não deseja apenas o bem, mas igualmente o que é torpe e mau. Por isso preferem uma outra definição, cuja autoria é atribuída ao estoico Diógenes, a saber: “o bem é aquilo que é absoluto por natureza.” Também Túlio abraçou esta definição, no livro III de *Os Fins*, e Simplício no capítulo 5º do *Comentário a Epicteto*, embora este com uma pequena diferença, dizendo que o “bem é aquilo que é conforme à natureza de cada um, enquanto atinge a sua perfeição.” Plotino, de igual modo, na *Enéade VI*, livro 7º, capítulo 19º considera que o bem se deve definir por “participação ao primeiro bem, o qual é em si mesmo o Bem.”

Há ainda quem pretenda provar que se deve buscar outra definição, do seguinte modo: A natureza do bem é convenientemente apresentada pelo que pertence maximamente à sua noção; ora, à noção de bem pertence maximamente difundir-se e comunicar-se a si mesmo; logo, deve definir-se “o bem como aquilo que se difunde ou que é difusivo de si.” Prova-se a menor, em primeiro lugar, com a autoridade de São Dionísio, capítulo 9º de *Os Nomes Divinos*. Depois, porque vemos que quanto mais eminente é o grau de natureza alcançado por alguma coisa, tanto mais universal é o apetite que ela tem de se comunicar e a sua bondade é mais abundantemente difundida. Na verdade, as coisas imperfeitas redundam no bem particular do próprio indivíduo, enquanto que as perfeitas, no bem da espécie, e as mais perfeitas, no bem do género. Mas Deus, cuja bondade é infinitamente perfeita, redundam no bem de todo o ente. Parece portanto evidente que à noção de bem nada mais cabe do que difundir-se a si mesma.<sup>13</sup>

## ARTIGO II

### APROVA-SE E ESCLARECE-SE A DEFINIÇÃO PROPOSTA DE BEM

Não há no entanto razão para rejeitarmos aquela definição dos Antigos, que a escola peripatética abraça em comum consenso.<sup>14</sup> Mas para uma sua interpretação mais fecunda deve levar-se em consideração o que noutra lugar exporem de maneira mais ampla,<sup>15</sup> a saber: que o bem, enquanto bem, segundo a sua razão formal (embora outros opinem diferentemente),

<sup>13</sup> São Tomás, *Contra os Gentios* III c. 24; Durando, in II *das Sentenças* d. 34, q. 3.

<sup>14</sup> Leia-se Capréolo, in II *das Sentenças* d. 34, q. 1, a. 3, ad 2 contra 2. concl.; Ferrariense, *Contra os Gentios* c. 37; Caietano, *Suma de Teologia* I, q. 5, a. 1.

<sup>15</sup> N.T.: Lemos o verbo (*exponemus*) no futuro imperfeito, razão pela qual se trata, talvez, de uma nova alusão ao *Comentário à Metafísica*, antes mencionado; a ser assim, note-se, de passagem, como o texto imediatamente a seguir revela explicitamente o conteúdo do que haveria de ser publicado e, portanto, a existência de uma versão (mental? escrita?) de uma secção do mesmo título.

enim color uisibilitatis fundamentum est: ita bonum appetibilitatis. Quare si bonum [P. 7] ex sua formali ratione spectetur, definiendum erit id quod cuique conueniens est: si uero expendatur secundum proprietates quae ipsum consequuntur, quarum una est appetibilitas, recte describetur id quod ab omnibus est appetibile, seu (nam eodem recidit) quod omnia appetunt. Vnde iam liquet praedictam boni definitionem aptam idoneamque esse; licet non a priori, sed a posteriori tradit sit, ut annotauit Diuus Thomas.

*Appetibilitas ut se habeat ad bonum.*

Ceterum Eustratius, aliique nonnulli credunt eam non competere in bonum uniuerse sumptum, sed in supremum dumtaxat, summumque bonum, quod est Deus. Pro qua sententia facit, quod non omnia quoduis bonum particulare appetunt. Non enim ignis appetit bonam ualetudinem, quam animal, nec animal superum locum, quem ignis. Nobis uidetur in primis negandum non esse eam definitionem suo modo accommodari posse summo bono, ut ad eum locum Diuus Thomas obseruat. Nam cum omnibus rebus ingenita sit inclinatio ad bonum, omnisque actio in bonum feratur; et omne bonum sit quaedam summi boni participatio; consequens est, ut omnia, saltem uirtute et implicite in summum bonum tendant. Quod docet Diuus Augustinus decimo *De Trinitate*, capite sexto. Et Boetius tertio *De Consolatione Philosophiae*, prosa secunda, tueturque Diuus Thomas in prima secundae, quaestio I, a. 6. Et eius sectatores uariis in locis<sup>7</sup>. Verum quia ratio illa appetendi implicite et uirtute, recondita est ac non ita propria, atque adeo definitioni minus apta; non uidetur de illa intelligenda proposita definitio. Ac quod ab Aristotele in eum sensum nequaquam accepta fuerit, ex eo ostendi potest, quia eodem capite, quo definitionem hanc tradit, explicans quam ratione omnia appetant bonum, et quodnam bonum id sit, docet ex finibus et bonis, quae appetuntur, alia amabilia esse, alia minus amabilia. Itaque nomine boni, quod appetitur, non summum bonum dumtaxat, sed alia etiam peculiaria bona designat. Nec obstat ratio in contrarium adducta: licet enim definitio illa singulis bonis primo non competat, quia non omnia quoduis particulare bonum appetunt; bono tamen in commune proculdubio conuenit.

*Quid in proposita definitionem explicetur.*

*Omnis appetitio tendit in summum bonum.*

*D. August.*

*Boet.*

*D. Thom.*

<sup>7</sup> Capr. in I d.I. q.3. a.1. Cai. I. p. q. 82. art. 2

significa uma relação de conveniência, uma vez que o bem é objeto do apetite, e cada coisa é apetecida na medida em que é conveniente ou é julgada como conveniente. A apetibilidade resulta desta conveniência como afeção própria, tendo a sua relação com o bem, tal como a visibilidade com a cor; com efeito, tal como a cor é o fundamento da visibilidade, o bem é o fundamento da apetibilidade. Por isso, se considerarmos o bem segundo [P. 7] a sua razão formal, deveremos defini-lo como “aquilo que convém a cada coisa”. Mas, se o tomarmos segundo as propriedades que dele derivam, uma das quais é a apetibilidade, então ele será corretamente apresentado como “aquilo que é apetecido por todas as coisas”, ou (o que é o mesmo), como “aquilo que todas as coisas apetecem”. De onde se conclui que a anterior definição de bem é apropriada e adequada, apesar de não ser uma definição *a priori*, mas *a posteriori*, tal como São Tomás observou.

*Que relação tem a apetibilidade com o bem.*

Eustrácio e outros autores mais creem que ela não compete ao bem tomado universalmente, mas apenas ao supremo e Sumo bem, que é Deus. A favor desta afirmação está o facto de nem todas as coisas apetecerem um bem particular qualquer. Na verdade, o fogo não apetece a boa saúde, tal como o animal, nem o animal o lugar superior, tal como o fogo. A nós parece-nos, em primeiro lugar, que não se deve negar que essa definição se pode aplicar, à sua maneira, ao Sumo bem, como no devido lugar São Tomás observa. Com efeito, como em todas as coisas a inclinação para o bem é congénita, e toda a ação tende para o bem, e todo o bem é uma certa participação do Sumo bem, segue-se que todas as coisas tendem para o Sumo bem, pelo menos virtual e implicitamente. É o que Santo Agostinho ensina no décimo livro sobre *A Trindade*, capítulo 6<sup>o</sup>; também Boécio, no terceiro livro de *A Consolação da Filosofia*, prosa 2<sup>a</sup>, e São Tomás defende, na *Suma Teológica* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 1<sup>a</sup>, artigo 6<sup>o</sup>, e os seus seguidores em vários lugares.<sup>16</sup> Mas é verdade que a razão de apetecer é implícita e virtualmente recôndita, imprópria no caso, e por isso menos apta para uma definição, pelo que não parece que a definição apresentada se deva entender nesses termos. Que Aristóteles nunca a tomou nesse sentido, pode mostrar-se pelo facto de, no próprio capítulo em que dá aquela definição, explicando por que razão todas as coisas apetecem o bem, e que bem é esse, ensinar que, de entre os fins e os bens apetecidos, uns são mais amáveis e outros menos. Assim sendo, pela expressão “bem que é apetecido” ele não se refere apenas ao Sumo bem, mas igualmente a outros bens particulares.

*O que é explicado na definição apresentada.*

*Toda a apetição tende para o Sumo bem.*

*Santo Agostinho. Boécio. São Tomás.*

<sup>16</sup> Capréolo, in I das *Sentenças* d. 1, q. 3, a. 1; Caietano, parte I da *Suma*, q. 8, a. 2.

*Quo pacto  
definitio boni  
singulis bonis  
accomodatur.*

Hoc enim expetunt omnia, cum in singulis bonis, quae res quaeque optant, includatur. Ac bonis etiam particularibus praedicta definitio secundaria ratione aptari debet; quia et bona particulatim sumpta dici queunt appeti ab omnibus, quatenus unaquaeque res appetit suum bonum et bonum cuiusque est id quod unumquodque appetit. Quo etiam pacto in primo *Physicae Auscultationis* definitio illa principiorum: Principia sunt quae nec ex sese, nec ex aliis, sed ex ipsis sunt omnia principiis particulatim sumptis accomodatur. Dicuntur enim composita naturalia esse, id est, constare aut fieri ex iis principiis ita acceptis, quia licet non omnia e quibuslibet indefinite sint, unumquodque tamen est ex suis.

*Perfectum quid  
sit.*

Quod attinet ad definitionem a Diogene traditam: "Bonum est id quod natura absolutum est": dicendum eam potius esse definitionem perfecti, [P. 8] quam boni: siquidem id rite perfectum appellamus quod, qua tale, absolutum est in sua natura, seu, ut alii apertius declarant, cui nihil deest uel simpliciter uel in suo genere. Itaque bonum et perfectum, etsi apud theologos et philosophos pro eodem saepe usurpentur, differunt tamen inter se, quod bonum, si secundum suam propriam formalemque rationem spectetur, significat relationem conuenientis; perfectum uero (intellige ut est quid transcendens, et ut cum ente recipitur) importat negationem defectus modo ante explicato.

*Quadruplici  
causae genere  
bonum dici  
diffusiuum sui,*

Denique definitio Plotini, et illa alia quae ex. D. Dionysio colligitur, ita probandae sunt, ut ea, de qua agimus, minime improbetur. Potest enim una eademque res diuersa consideratione alio et alio modo apte describi. Illud autem hic obiter aduerte, cum bonum dicitur diffusiuum sui, id sub quadruplici causarum genere intelligi posse. Sub genere causae finalis, quatenus motione metaphorica allicit appetitum. Sub genere causae efficientis, quatenus aliud quidpiam efficit, ut lux lucem. Sub genere causae formalis, prout sese alteri tribuit ipsum actuando et perficiendo: quo pacto forma se materiae communicat; ad quem etiam modum pertinet ea communicatio, qua in mysterio incarnationis personalitas Filii humanitati assumptae diuinitus tributa est. Sub genere causae materialis prout se alteri dat fouendo, sustinendoue illud; quae causalitas est propria materiae respectu formae, et subiecti

O argumento aduzido em contrário nada obsta. Com efeito, embora aquela definição não convenha propriamente a cada um dos bens, dado que nem todas as coisas apetecem um bem particular qualquer, ela convém indubitavelmente ao bem em geral. Este, na verdade, é almejado por todas as coisas, visto estar incluído em cada um dos bens escolhido por cada coisa. De igual modo se deve aplicar aos bens particulares, a anterior definição, em razão secundária; decerto porque os bens tomados particularmente também se podem dizer apetecidos por todos, na medida em que cada coisa apetece o seu bem, e o bem de cada um é aquilo que cada qual apetece. Também por isso, aquela definição de princípios, no primeiro livro da *Auscultação Física* – “são princípios os que não existem por si, nem por outros, mas pelos quais tudo o mais existe”<sup>17</sup> – é interpretada acerca dos princípios tomados particularmente. Diz-se de facto que os compostos são naturais, quer dizer, os que constam ou são feitos dos princípios tomados nesta aceção, pois embora nem todas as coisas existam de quaisquer princípios, indeterminadamente, cada coisa existe porém a partir dos seus.

*De que modo a definição de bem é interpretada para cada bem.*

No respeitante à referida definição de Diógenes – “bem é aquilo que é absoluto por natureza” – deve dizer-se que ela é mais uma definição de perfeito [P. 8] do que de bem. É com razão que se chama perfeito “aquilo que, enquanto tal, é absoluto na sua natureza” ou, como outros mais claramente declaram, “aquilo a que nada falta, quer absolutamente, quer no seu género.” Não obstante, apesar de teólogos e filósofos frequentemente tomarem “bem” e “perfeito” como sinónimos, eles diferem, contudo, entre si. É que o bem, se o considerarmos na sua razão própria e formal, significa relação de conveniência, enquanto o perfeito (entendido como algo de transcendente e recíproco com o ser) supõe a negação da falta, no modo antes explicado.

*O que se entende por “perfeito”.*

Finalmente, a definição de Plotino, e a coligida de São Dionísio, devem ser provadas de maneira a não prejudicar seja de que maneira for o que vimos dizendo. Com efeito, é possível descrever corretamente uma e a mesma coisa, sob um diferente aspeto, de maneira diversa. Como se diz que o bem é difusivo de si, advirta-se, de passagem, que tal pode ser entendido sob quatro género de causas. Sob o género da causa final, enquanto atrai o apetite, em moção metafórica. Sob o género da causa eficiente, enquanto produz uma coisa qualquer, tal como a luz produz luz. Sob o género da causa formal, na medida em que se dá a outro, atualizando-o e aperfeiçoando-o, como sucede com a forma que se

*O bem diz-se “difusivo de si” em quatro géneros de causas.*

<sup>17</sup> N.T.: Aristóteles, *Física* I 5, 188<sup>a</sup>27; cf. *Comentário do Colégio Conimbricense à Física* I c. 5, q. 1, a. 1, p. 128.

comparatione accidentium, quae recipit. Vt igitur aliquid dicatur diffusium sui, sat est aliquo horum modorum posse diffundi.

Quod autem obiiciebatur, nos aliquando mala appetere facile diluetur ab eo, qui dixerit, saepe nos appetere, quae re ipsa mala sunt, ut tamen aliquam boni speciem induunt. Vnde Aristoteles, lib. 2 *Physica*, capite 3, text. 31, docet in iis quae optamus nihil referre, num ea bona sint, uel bona appareant et cap. 1. libri. 1. *Politicorum* ait eius, quod uidetur bonum esse, gratia omnes omnia agere, et in lib. "De communi animalium motione": Bonum ementium locum boni tenere.<sup>8</sup>

### ARTICVLVS III

#### QVONAM APPETITV OMNIA BONVM APPETANT.

Iure hic quispiam rogarit quonam appetitu omnia appetant bonum. Pro quo sciendum, appetitum aut esse innatum, aut elicited. Hic vero appetitus in tria membra diuiditur, in naturalem, sensitium et intellectium. Appetitus naturalis est appetitus innatus, quo res absque ulla notitia [P. 9] inclinatur in id, quod sibi conueniens est. Atque hoc modo non solum appetitus quo materia expetit formam, est appetitus naturalis: sed etiam uis intelligendi, quatenus est inclinatio ad intelligibile, imo et facultas uolendi, ut est propensio ad uolibile, spectata in se absque ulla operatione. Appetitus sensituius est appetitus innatus, quo res fertur in bonum sibi conueniens praeunte notitia sensus. Distribuiturque in irascibilem et concupiscibilem, de quibus in progressu. Appetitus intellectuius est appetitus innatus, quo res appetit bonum sibi conueniens praeuia notitia intellectus: qui appetitus nihil est aliud, quam uoluntas. Denique appetitus elicited est appetendi actus, quo potentia, praeunte cognitione, fertur in suum obiectum. Huiusmodi sunt

<sup>8</sup> D. Th. in I. 2.q.8.art. I, et I *Eth.* lib.1.Ferr. 3. *Contra Gent.* c. 39.

comunica à matéria. Também pertence a este modo aquela comunicação pela qual, no mistério da Encarnação, a pessoa do Filho se dá divinamente à humanidade assumida. Sob o género da causa material, enquanto se dá a outro conservando-o e sustentando-o. Esta causalidade é própria da matéria em relação à forma, e do sujeito em confronto dos acidentes que recebe. Por conseguinte, para que algo se diga difusivo de si, basta que se possa difundir em algum destes modos.

A objeção de que nós algumas vezes apeteçemos o mal, resolve-a facilmente quem disser que nós muitas vezes apeteçemos coisas que são realmente más, porém revestidas de alguma aparência de bem. Daí ter Aristóteles ensinado, no livro II da *Física*, capítulo 3º, texto 31,<sup>18</sup> que nas coisas pelas quais optamos nada há que se refira ao facto de serem boas ou de aparecerem como boas, e no capítulo 1º do livro I da *Política* ter dito que tudo o que todos nós fazemos é em nome do que nos parece ser bem, e no livro *O Movimento Comum dos Animais*, que o falso bem ocupa o lugar do bem.<sup>19</sup>

### ARTIGO III

#### COM QUE APETITE TODAS AS COISAS APETECEM O BEM.

Com todo o direito alguém pode perguntar agora com que apetite todas as coisas apeteçem o bem. Para isso convém saber que o apetite ou é inato ou eleito. O apetite inato é a propensão congénita do autor da natureza pela qual cada um se inclina para aquilo que lhe é conveniente. Ora este apetite divide-se em três: natural, sensitivo e intelectual. O apetite natural é o apetite congénito pelo qual a coisa sem qualquer conhecimento [P. 9] se inclina para aquilo que lhe é conveniente. Deste modo, não é só o apetite com que a matéria reclama a forma que é natural, também o é a faculdade de entender, enquanto é uma inclinação para o inteligível, e ainda a faculdade de querer, na medida em que é uma propensão para a coisa querida, considerada em si sem nenhuma operação. O apetite sensitivo é o apetite inato pelo qual a coisa se inclina para o bem que lhe é conveniente mediante o prévio conhecimento dos sentidos. Este divide-se em irascível e em concupiscível, de que falaremos mais à frente.<sup>20</sup> O apetite intelectual é o apetite inato pelo qual a coisa apetece o bem que lhe é conveniente graças a um prévio conhecimento

*Apetite inato.*  
*Apetite eleito.*

*Tríplice apetite inato.*  
*Apetite natural.*

*Apetite sensitivo.*

*Apetite intelectual.*

<sup>18</sup> N.T.: Cf *Comentário do Colégio Conimbricense à Física* II c. 3, expl. K, p. 247.

<sup>19</sup> São Tomás, *Suma* I-II, q. 8, a. 1; e *Ética* I, lição 1; Silvestre de Ferrara, *Contra os Gentios* III, c. 19.

<sup>20</sup> N.T.: Vd. *infra* disputa VI.

amor, spes, desiderium aliaque id genus affectiones animae, quibus in res ab intellectu aut sensu propositas incitamus.

*Responsio ad  
propositam  
dub.*

Hinc facile iam erit propositae dubitationi occurrere; uidelicet appetitum, quo omnia bonum appetunt, esse indiscriminatim quemlibet ex iis appetitibus, quos recensuimus. Vt enim ex ipsorum definitione constat, omnes in bonum feruntur, etsi nec eodem pacto omnes, nec in cunctis rebus omnes insint. Nam ea, quae cognitione carent, appetitum naturalem dumtaxat fortita sunt, bruta naturalem, et sensitium; homines naturalem, sensitium, et intellectium.

*Obiectio.*

Erit tamen, qui ita obiiciat. Appetitus sensitius suapte natura est propensus ad malum, ergo non omnis appetitus est inclinatio ad bonum. Probatur antecedens primum ex illis uerbis Geneseos 8:

*Genes.* "Sensus hominis ab adolescentia sua prouertitur ad malum". Quae uerba potissimum de appetitu sensitio intelliguntur. Deinde, quia

*Concil. Trident.*

Concilium Tridentinum, sessio 5, docet concupiscentiam (quae est appetitus sensitius) interdum uocari ab Apostolo peccatum, quia a peccato est, et ad peccatum inclinatur: unde et fomes peccati dici consuevit.

*Quo pacto  
appetitus  
sensitius  
dicatur  
inclinari ad  
malum.*

Huic obiectioni occurrendum est appetitum sensitium dici inclinari ad malum, quia cum feratur in bonum iucundum, ut in proprium obiectum, plerumque accidit, ut quod ei iucundum et delectabile est, rectae rationi et legi diuinae aduersetur. Quo spectat illud D. Paul. *ad Gal.* 5: "Caro concupiscit aduersus spiritum, et spiritus aduersus carnem". At quam uis appetitus in istiusmodi malum, hoc est in id quod a recta ratione alienum est, tendat, ideoque peccatum et fomes peccati uocetur, ut Concilium Tridentinum explicat, haud propterea ferri definit in bonum naturae suae conueniens: sicque adhuc ratum manet appetitum esse inclinationem ad bonum, accepta late boni appellatione, siue id a recta ratione deflectat, siue non.

do intelecto. Este apetite não é senão a vontade. Finalmente, o apetite eleito consiste no ato de apetecer pelo qual uma potência, mediante um conhecimento prévio, é impelida para o seu objeto. É o caso do amor, da esperança, do desejo e de outras afeções da alma, do mesmo género, que nos incitam para o que o intelecto ou os sentidos nos apresentam.

A partir do que se disse já será fácil atalhar à dúvida apresentada, respondendo que o apetite pelo qual todas as coisas apetecem o bem não se distingue de qualquer um dos apetites enumerados. Consta, de facto, da definição deles que todos impelem ao bem, ainda que nem todos da mesma maneira e nem todos se deem em todas as coisas. Na verdade, as coisas que carecem de conhecimento dispõem somente de apetite natural, os animais irracionais, do apetite sensitivo, e os Homens, do apetite natural, sensitivo e intelectual.

*Resposta à dúvida apresentada.*

Haverá ainda quem objete. O apetite sensitivo tem na sua própria natureza uma propensão para o mal. Logo, nem todo o apetite é uma inclinação para o bem. Prova-se o antecedente, primeiro, com aquelas palavras do *Gênesis* 8º: “desde a sua adolescência os sentidos do Homem têm uma tendência para o mal.” Estas palavras interpretam-se sobretudo a respeito do apetite sensitivo. Depois, porque o Concílio Tridentino, na sessão 5ª, ensina que a concupiscência (que é apetite sensitivo) é muitas vezes chamada “pecado” pelo Apóstolo, porque provém do pecado e inclina ao pecado; daí o costume de se lhe chamar “fome de pecado”.

*Objeção.*

*Gênesis.*

*Concílio Tridentino.*

A esta objeção deve responder-se, que se diz que o apetite sensitivo inclina para o mal porque, como leva ao bem agradável, como seu objeto próprio, muitas vezes sucede que aquilo que lhe é agradável e deleitável se opõe à reta razão e à lei divina. A este respeito, a palavra de São Paulo aos *Gálatas*, 5º: “A carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne.” Mas ainda que o apetite tenda para um mal assim, quer dizer, para o que é alheio à reta razão, e por isso se chame pecado e fome de pecado, como explica o Concílio Tridentino, nem por isso deixa de levar ao bem conveniente à sua natureza. E assim, ainda se confirma que o apetite é uma inclinação para o bem, numa aceção lata de bem, quer se desvie ou não da reta razão.

*De que modo se diz que o apetite sensitivo inclina para o mal.*

## QVAESTIO II

VTRVM OMNIS APPETITIO FERATVR IN BONVM.

**[P. 10]**

## ARTICVLVS I

QVIBVS ARGVMENTIS PARS NEGATIVA  
OSTENDI VIDEATVR.*Assertores  
partis  
negatiuae.*

In hac disceptatione ad negantem partem deflexere Gabriel, in 2, d. 6, q. 1. Ochamus in 3. d. et q. 13 ad dub. 3. Angestus *Moralium*, cap. 2, aliique nonnulli asserentes posse uoluntatem appetere malum, qua malum: et repudiare bonum, qua bonum. Aiunt enim bonum bifariam usurpari: uno modo, prout distribuitur in honestum, utile et delectabile: altero, quatenus idem est atque uolubile; similiterque malum uel sumi ut diuiditur in turpe, inutile et molestum, uel ut idem est ac nolibile. Tum statuunt uoluntatem nihil posse appetere, nisi sub ratione boni posteriori modo: posse tamen uelle aliquid, non sub ratione boni secundum priorem sensum: similiterque nihil posse nolle nisi sub ratione mali secundo modo: posse tamen aliquid nolle non sub ratione mali primo modo.

*Primum arg.*

Probant uero suam sententiam hisce potissimum argumentis. Ita se habet bonum ad appetitum, sicuti uerum ad intellectum, sed intellectus potest intelligere falsum sub ratione falsi: ergo et uoluntas potest appetere malum sub ratione mali. Secundo uoluntas est libera: ergo si hac in re experiri libertatem uelit, nihil obstat, quominus arbitrato suo aliquod malum, qua malum, optet. Tertio, qui aeternis Inferorum suppliciis puniuntur, habent uoluntatem ad malum obfirmatam, uoluntque flagitia, propterea quod sciant illa Deo displicere. Quin etiam in hoc uitae statu, qui alios odere, optant eis mortem, dedecus aliaque eiusmodi, quia mala sunt. Igitur uoluntas appetit malum, qua malum.

*2. arg.**3. arg.*

**QUESTÃO II**  
SE TODA A APETIÇÃO CONDUZ AO BEM

**[P.10]****ARTIGO I**

ARGUMENTOS COM QUE PARECE DEMONSTRAR-SE  
A PARTE NEGATIVA.

Nesta controvérsia desviaram-se para a parte negativa Gabriel<sup>21</sup> nas *Defensores da Sentenças II*, d. 6, q. 1; Ockham<sup>22</sup> nas *Sentenças III*<sup>o</sup>, d. e q. 13<sup>a</sup>, na dúvida 3<sup>a</sup>; Angesto<sup>23</sup> no 2<sup>o</sup> livro dos *Morais*, e alguns outros autores, sustentando que a vontade pode apetecer o mal enquanto mal e repudiar o bem enquanto bem. Dizem, de facto, que se pode entender o bem de dois modos: um, enquanto se divide em honesto, útil e deleitável; o outro, enquanto bem querido. Igualmente, o mal pode ser entendido ou enquanto se divide em desonesto, inútil e molesto, ou enquanto mal não querido. Desta maneira, estabelecem que a vontade nada pode apetecer, senão sob a razão de bem tomado na segunda aceção, mas pode querer alguma coisa, não sob a razão de bem, na primeira aceção; igualmente, ela não pode não querer, senão sob a razão de mal tomado na segunda aceção, mas pode não querer alguma coisa, não sob a razão de mal, na primeira aceção.

Provam a sua afirmação acima de tudo com os seguintes argumentos. O bem está para o apetite como a verdade para o intelecto; ora, o intelecto pode entender o falso sob a razão de falso; logo, também a vontade pode apetecer o mal sob a razão de mal. Segundo: a vontade é livre; portanto, se quiser, na realidade, usar da liberdade nada obstará que escolha como menor algum mal, enquanto mal. Terceiro: aqueles que são punidos com os eternos suplícios dos infernos têm uma vontade permanente para o mal e querem a dissolução por saberem que ela desagrada a Deus. Também nesta vida, os que odeiam os outros desejam-lhes a morte, a desonra, e outras coisas do género, por serem males. Logo, a vontade apetece o mal enquanto mal.

<sup>21</sup> N.T.: *Scilicet*, Gabriel Biel (†1495), filósofo alemão, eventualmente mais escotista do que nominalista, apesar desta última fama, cujas obras teológicas foram constantemente referidas no Concílio de Trento, e cujo nome patrocinará uma catedrilha na Universidade de Coimbra, a partir do século XVI.

<sup>22</sup> N.T.: *Scilicet*, Guilherme de Ockham (†1347).

<sup>23</sup> N.T.: *Scilicet*, Jerónimo de Angest ou de Hangest (†1538), teólogo francês e professor na Sorbonne, crítico de Lutero, autor de *Moralia* (1539) e *De Libero Arbitrio in Lutero* (1515).

ARTICVLVS II  
CONCLVDITVR PARS AFFIRMATIVA: DILVVNT  
ADVERSARIORVM ARGVMENTA.

Asserendum tamen est omnem appetitionem tendere in bonum, ut docet Aristoteles, lib. 8 *Ethicorum*, c. 2, lib. 1. *De Republica*, c. 1, lib. 3 *De Anima*, cap. 10, lib. 6. *Top.*, cap. 4.; D. Dionysius, 4. c., *De Diuinis Nominibus*; D. Thomas in prima secundae q. 8, art. 1; Durandus in 1, dist. 46, q. 2; Marsilius in 2, q. 16. art. 5; *Prima ratio.* Buridanus 3. *Ethicorum*, q. 5, et alii. Probaturque ex eo, quia bonum est obiectum appetitus; nulla uero potentia fertur nisi in suum obiectum. Secundo [P. 11], quia quo unumquodque melius est, eo magis ad sui amorem allicit; id autem plane indicat bonitatem esse quae in qualibet re appetitum ad se rapit. Itaque licet obiectum formale uoluntatis sit uolubile, sicuti obiectum formale uisus est uisibile; tamen bonum, ut diuiditur in honestam, utile et iucundum, non minus late patet, quam uolubile, siue appetibile. Vnde absolute pronuntiandum est uoluntatem nihil posse uelle quod non aliquam rationem boni, seu ueram, seu adumbratam obtineat.

*Solut. arg.* Ad primum argumentum eorum, quae pro contraria parte attulimus, dicendum erit, ita se habere appetitum ad bonum, ut intellectus ad uerum; quatenus sicuti intellectus non assentitur nisi ei quod ipsi tanquam uerum offertur, nec dissensum exhibet, nisi ei quod ipsi representatur tanquam falsum; ita uoluntas non amplectitur nisi id quod ei tanquam bonum obiicitur, nec repudiat nisi id quod ipsi proponitur sub specie mali.

Ad secundum, concesso antecedente negetur consecutio: non enim ad libertatem uoluntatis spectat, ut possit in malum, qua malum est, tendere, alioqui posset uagari extra metas sui obiecti.

Quia tamen suam experiri libertatem habet rationem boni iucundi, non negamus posse quempiam uelle aliquod malum sub ea notione; sed hoc non est uelle malum, qua malum, sed ut apparet bonum, seu prout ob experientiam libertatis delectabile sit.

Ad tertium, respondendum damnatos uelle flagitia et displicentiam Numinis diuini, sub aliqua tamen adumbratione boni, non quidem honesti, cum omnem honestatis amorem deposuerint, sed ut quidpiam sibi conueniens ad explendam iram et odium in Deum, a quo puniuntur. Quod similiter dicendum de iis qui aliis mala optant, nimirum optare illa tanquam media ad capiendam uindictam,

*Similitudo inter  
intellectum et  
appetitum.*

ARTIGO II  
CONCLUI-SE PELA PARTE AFIRMATIVA.  
RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS DOS ADVERSÁRIOS.

Todavia deve afirmar-se que todo o apetite tende para o bem, conforme ensina Aristóteles no livro VIII da *Ética*, capítulo 2º; no livro I da *República*, capítulo 1º; no livro III sobre *A Alma*, capítulo 10º; no livro VI dos *Tópicos*, capítulo 4º. Também São Dionísio, capítulo IV de *Os Nomes Divinos*; São Tomás, na Iª-IIª da *Suma de Teologia*, q. 8ª, art. 1º; Durando<sup>24</sup>, nas *Sentenças* I, dist. 46ª, q. 2ª; Marsílio<sup>25</sup> no livro II das *Sentenças*, q. 16ª, art. 5º; Buridano no IIIº livro da *Ética*, q. 5ª, e outros autores. Prova-se pelo facto de o bem ser objeto do apetite, pois nenhuma potência é conduzida senão para o seu objeto. [P. 11] Em segundo lugar, porque quanto melhor é uma coisa tanto mais atrai o amor para si, e isto indica claramente que é a bondade que em cada coisa arrasta para si o apetite. Por isso, ainda que o objeto formal da vontade seja o desejável, tal como o objeto formal da visão é o visível, o bem, porquanto se divide em honesto, útil e agradável, não se apresenta como menos extenso do que o desejável ou o apetecível. Daí que se deva afirmar em sentido absoluto que a vontade nada pode querer que não tenha alguma razão de bem, seja verdadeira, seja aparente.

Em relação ao primeiro argumento dos autores que chamámos à colação a favor da parte contrária, deve dizer-se: “o apetite está para o bem como o intelecto para a verdade” no sentido em que, tal como o intelecto não dá o seu assentimento senão àquilo que se lhe oferece como verdade, nem dá prova de se afastar senão daquilo que se lhe representa como falso, também a vontade não abraça senão aquilo que se lhe apresenta como bem, nem repudia senão aquilo que se lhe propõe sob a aparência de mal.

Ao segundo, concedido o antecedente, nega-se a consequência. De facto, não respeita à liberdade da vontade poder tender para o mal enquanto mal, de outra maneira poderia vaguear fora dos limites do seu objeto. Mas uma vez que usar da sua liberdade comporta a razão do bem agradável não negamos que alguém possa querer algum mal, sob essa noção, mas isso não é querer o mal enquanto mal, mas na medida em que surge como bem ou na qualidade de delectável devido ao uso da liberdade.

Ao terceiro deve responder-se: os condenados querem os suplícios e o desgosto do poder divino, mas sob alguma aparência de bem, não do honesto, porque perderam todo o amor de honestidade, mas como de

<sup>24</sup> N.T.: *Scilicet*, Durando de São Pourçain, O.P. (†1334).

<sup>25</sup> N.T.: *Scilicet*, Marsílio de Inghen (†1396).

aliumue eiusmodi finem obtinendum a quo tale obiectum aliquam boni similitudinem mutuatur.

### QVAESTIO III

#### DE DIVISIONE BONI IN COMMUNE

#### ARTICVLVS I

#### VARIAE BONORVM DIVISIONES

#### [P. 12]

Quaenam res essent in bonis numerandae, et quae bona quibus excelleret, magna fuit in scholis philosophorum concertatio, ut constat ex iis quae tradidit D. Augustinus, lib. 9. *De Ciuitate Dei*, c. 4; Cicero, in lib. *De Finibus*, et 1. *Academicorum Quaestiones*; Seneca, in lib. qui inscribitur "Quod in sapientem non cadat iniuria".

Sed omissis nunc eiusmodi controuersiis, aliquot bonorum diuisiones, quae celebriores sunt, in medium afferemus.

*Plato.* Plato 1. *De Legibus* distribuit bona in diuina et humana. Bona diuina dixit esse prouidentiam, temperantiam, iustitiam, fortitudinem:

*Aristoteles.* humana ualetudinem, formam, robur, diuitias. Aristoteles I. *Ethicorum*, c. 6, bonum diffundit in decem categorias substantiam, quantitatem, qualitatem, etc. Idem lib. I *Magnor. Moral.*, c. 3 et I. *Rhetoricorum ad Theodectem*, c. 5; post Platonem, 3. *De Legibus*, docet bonorum alia esse bona animi, ut uirtutem; alia corporis ut uires, sanitatem; alia exteriora, ut diuitias, famam, honorem, dominatum. Quam distributionem tam Peripatetici, quam Academici ueteres celebrarunt.

*D. August.* D. Augustinus, libro 2. *De Libero Arbitrio*, cap. 19 et in lib. *De Cognitione Verae Vitae*, cap. 7, quadripartitam inculcat bonorum uarietatem secundum quattuor gradus rerum, nimirum existentium, uiuentium, sensibilibus, et intelligentium. Idem *Super Psalmos*, 134, distribuit bonum in bonum quod per se ipsum bonum est, et in bonum quod ab alio est bonum: hoc est in bonum per suam essentiam, et bonum participatione. Est autem solus Deus bonus

*Solus Deus  
bonus  
per suam  
essentiam.*

per suam essentiam (quo modo patres interpretantur illud Christi Domini, *Lucae*, 18. "Nemo bonus nisi solus Deus"). Tum quia solus Deus ex sua essentia independenter a quolibet alio bonitatem habet: tum quia omnis diuina perfectio tam moralis, quam naturalis, et denique omnis formalis perfectio in Deo existens, ut potentia,

algo que lhes é conveniente para satisfazer a ira e o ódio por Deus, por quem foram punidos. O mesmo se há de dizer dos que desejam o mal aos outros, a saber, desejam o mal como meio para obter vingança ou dessa maneira um outro fim de que tal objeto receba alguma similitude com o bem.

### QUESTÃO III

#### A DIVISÃO DO BEM, EM COMUM

#### ARTIGO I

#### VÁRIAS DIVISÕES DOS BENS

#### [P. 12]

Como consta do que Santo Agostinho aduz, no livro IX de *A Cidade de Deus*, capítulo 4º; e Cícero, no livro *Dos Fins* e no I das *Questões Acadêmicas*; e Séneca, no livro intitulado *A Injúria Não Atinge o Sábio*, foi grande nas escolas dos filósofos a discussão acerca das coisas que devem ser contadas entre os bens e quais entre eles sobressaem. Mas, omitidas agora essas controvérsias, chamaremos à colação algumas das mais célebres divisões dos bens.

No livro Iº das *Leis*, Platão separa os bens em divinos e humanos. Ele disse que os bens divinos eram a providência, a temperança, a justiça e a fortaleza, e os humanos, o caráter, a beleza, a força e a riqueza. Aristóteles, no livro I da *Ética*, capítulo 6º, estende o bem pelas dez categorias: a substância, a quantidade, a qualidade, etc. Também na *Grande Moral*, livro I, capítulo 3º, e no I da *Retórica a Teodecto*, capítulo 5º, na esteira de Platão no livro III das *Leis*, Aristóteles ensina que há bens da alma, como a virtude; do corpo, como a valia e a saúde; e bens exteriores, como a riqueza, a fama, a honra e o poder. Quer os peripatéticos, quer os antigos académicos louvaram esta classificação. Platão.  
Aristóteles.

Santo Agostinho no livro II de *O Livre Arbítrio*, capítulo 19º, e no livro *Do Conhecimento da Verdadeira Vida*, capítulo 7º, preconiza uma quádrupla variedade de bens, segundo os quatro graus das coisas, a saber: dos existentes, dos viventes, dos sensíveis e dos inteligíveis. Também no *Comentário ao Salmo 134º* Santo Agostinho separa os bens em bem que o é por si mesmo, e em bem que o é por outro, isto é, em bem pela sua essência, e em bem por participação. Mas só Deus é bom pela sua essência – assim interpretam os Padres a palavra de Cristo Senhor, em *Lucas* 18º: “Ninguém é bom senão Deus” –, quer porque só Deus tem a bondade pela sua essência, independentemente de outro qualquer, quer porque toda a perfeição divina, tanto moral como natural, e finalmente toda a perfeição formal existente em Deus, como a potência, a sabedoria Santo  
Agostinho.  
  
Só Deus é  
bom pela sua  
essência.

sapientia, iustitia, est ipsa diuina essentia<sup>9</sup>. Quod nulli creaturae conuenit. Nec enim uiri clarissimi uirtus, aut sapientia Angeli, uel hominis, ipse Angelus, aut homo sunt.

Alii ita diuidunt bonum, ut quaedam sint maxima, alia media, alia infima: ut maxima sint uirtutes quibus recte uiuitur; media, animae facultates, sine quibus ut nec uiuere, ita nec recte uiuere, quisquam potest; infima, bona corporis, et fortuita temporariaque omnia.

## ARTICVLVS II

### DISTRIBVTIO BONI IN HONESTVM, VTILE ET IVCVNDVM

#### [P. 13]

Praeter superiores diuisiones alia quoque est, quam afferunt Aristoteles lib. 2. *Ethica*, cap. 3; D. Ambrosius in lib. *De Officiis*, cap. 9; Tullius, 5. *Tusculanae Quaestiones*, aliisque auctores communi consensu, nempe in bonum honestum, utile et iucundum siue delectabile; cuius partitionis ratio explicatur a D. Thoma. I. p., q. 5, ar. 6, in hunc fere modum. Vnumquodque dicitur bonum prout appetibile est, et ut terminat motum, seu quasi motum facultatis appetentis. Motus autem terminatur simpliciter quidem ad ultimum: secundum quid uero ad medium, quo ad ultimum itur: et ultimum quidem, uel se habet ut res quae per se appetitur, uel ut quies in re adepta. Necesse ergo est bonum trifariam dici, nimirum id in quod tendit appetitus, tanquam in rem per se desideratam, vocaturque bonum honestum: et id ad quod fertur, tanquam ad medium, quo quidpiam assequatur, quod dicitur utile: et id quod terminat motum, ut quies siue delectatio quae capitur post adaptionem rei, quod nuncupatur bonum iucundum. Fit tamen interdum ut una eademque res, diuersa consideratione, honesta sit, utilis et delectabilis; ut dilectio Dei, quae in se actio quaedam honesta est, et ad beatam uitam consequendam utilis, et cum animi uoluptate delectationeque exercetur.

Est autem praedicta diuisio, ut aduertit loco citato D. Thomas, non uniuoci, sed analogi, quod a suis membris inaequabiliter participatur. Primo enim dicitur de honesto, secundo de delectabili, tertio de utili, quia honestum appetitur propter se, utile propter honestum, delectabile uero possessionem rei comitatur. Lege etiam

*Ratio  
propositae  
diuisionis.*

*Posse in eadem  
re triplicis  
boni rationem  
inueniri.*

<sup>9</sup> D. Dionys. 4. c. de diu. No.

e a justiça, são a própria essência divina.<sup>26</sup> Isto não é compatível com nenhuma criatura. Na verdade, nem, por exemplo, a virtude ou a sabedoria do anjo ou do Homem são o próprio anjo ou o Homem.

Outros dividem o bem de maneira a que uns são máximos, outros médios, e outros ínfimos, de maneira a que os máximos sejam as virtudes com que se vive retamente; os médios, as faculdades da alma sem as quais ninguém pode nem viver, nem viver retamente; e os ínfimos, os bens do corpo e todas as coisas fortuitas e temporárias.

## ARTIGO II

### DISTRIBUIÇÃO DO BEM EM HONESTO, ÚTIL E AGRADÁVEL

#### [P. 13]

Além das divisões anteriores existe ainda uma outra sustentada por Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo 3º; Santo Ambrósio no livro das *Obrigações*, capítulo 9º; Túlio, no V das *Questões Tusculanas*; e por outros autores em acordo comum, designadamente: bem honesto, útil e agradável ou deleitável. A razão desta repartição é explicada por São Tomás na *Suma de Teologia*, parte I, q. 5ª, art. 6º mais ou menos assim: uma coisa diz-se boa enquanto é apetecível e põe termo ao movimento ou como que movimento da faculdade apetitiva. Ora, o movimento termina absolutamente num fim determinado, e termina relativamente no meio que leva ao fim. O fim, por sua vez, ou é considerado como coisa que por si é apetecida, ou como repouso na coisa atingida. É, portanto, necessário dizer que o bem se divide de três maneiras, designadamente: aquilo para que tende o apetite como coisa desejada por si mesma, chama-se bem honesto; aquilo para que se é levado como meio pelo qual se alcança algo, chama-se útil; e aquilo que põe termo ao movimento, como o repouso ou o deleite, obtidos uma vez a coisa adquirida, designa-se por bem agradável. Acontece porém algumas vezes que uma e a mesma coisa, considerada de diverso modo, seja honesta, útil e deleitável, tal como o amor por Deus que em si é uma ação honesta, útil para alcançar uma vida feliz, e praticada com prazer e deleite da alma.

*Razão da  
divisão  
proposta.*

*Pode dar-se  
uma tríplice  
razão de bem,  
numa mesma  
coisa.*

Esta última divisão, no entanto, como adverte São Tomás no lugar citado,<sup>27</sup> não é unívoca, mas análoga, visto que os seus membros participam

<sup>26</sup> São Dionísio, *Os Nomes Divinos* cap. 4.

<sup>27</sup> N.T.: *Su. Theol.* Iª q. 5, a. 6, ad 3um.

M. Albertum I. p. *Summae*, tract. 6. q. 26. m.1.; *Capreolum* in 1. d. 3, art. 1. in solutionis argumento.

DISPVATIO SECVNDA  
DE FINE

QVAESTIO I

VTRVM FINIS ET BONVM IDEM SINT.

ARTICVLVS I

QVAESTIONIS IN VTRAMQVE PARTEM DISPVATIO

Post tractationem boni sequitur ut de fine disputemus. Ac primum negatiua pars controuersiae ex eo ostenditur, quia bonum significat relationem conuenientiae; at finis, qua finis, importat relationem causae finalis. Vnde et bonum [P. 14] definitur id quod conueniens est: finis uero id cuius gratia cetera fiunt.

*Ratio bonis et finis.*

Secundo, quia bonitas diuina comparatione actus diuini amoris non habet rationem finis: alioqui diuina bonitas exerceret causalitatem aliquam erga diuinum actum, sicque in Deo aliquid esset causatum: quod nefas est dicere. Quare aliquid bonum est respectu alicuius quod respectu illius non est finis.

*Aristot.* E contrario, quod finis et bonum idem sint potest suaderi, primum quia id supponitur ab Aristotele, lib. 2. *Physica*, cap. 3, text. 31, et 1. *Ethicorum*, c.1. Deinde, quia cum bonum sit quod omnia appetunt, necesse est omne bonum habere uim ad alliciendum appetitum; at quidquid appetitum allicit, uendicat rationem finis, quia fini causalitatis, ut in 2. *Physicae Auscultationis* libro ostendimus, consistit in motione illa metaphorica qua appetitus mouetur.

desigualmente. Com efeito, em primeiro lugar diz-se do honesto, em segundo lugar, do deleitável, em terceiro, do útil, porque o honesto é apetecido por si, o útil, por causa do honesto, mas o deleitável segue-se à posse da coisa. Leia-se igualmente o Mestre Alberto, na 1ª parte da *Suma de Teologia*, tratado 6º, q. 26ª m. 1º; e Capréolo, nas *Sentenças* I, d. 3ª, art. 1º, na solução dos argumentos.

## DISPUTA II

### O FIM

#### QUESTÃO I

SE O FIM E O BEM SÃO O MESMO.

#### ARTIGO I

DISPUTA DA QUESTÃO PARA AMBAS AS PARTES

Depois do tratado do bem passa-se a disputar acerca do fim. E primeiramente, mostra-se a parte negativa da controvérsia. Dado que bem enquanto bem, significa relação de conveniência, e fim enquanto fim supõe relação de causa final, segue-se que o bem [P. 14] se define como aquilo que é conveniente, mas o fim, como aquilo em virtude do que as restantes coisas são feitas. *Razão de bem e de fim.*

Em segundo lugar, porque a bondade divina relativamente ao ato de amor divino não tem razão de fim. Se não fosse assim a bondade divina exerceria uma causalidade com respeito ao ato divino, e desse modo haveria em Deus alguma coisa causada, o que é impiedade dizer-se. Logo, há um bem que é uma relação com outra coisa que não se comporta como o fim dessa coisa.

Em contrário, pode demonstrar-se que o fim e o bem são o mesmo. Primeiramente, porque é isso que Aristóteles supõe no livro II da *Física*, capítulo 3º, texto 31º, e livro I da *Ética*, capítulo 1º. Depois, porque sendo o bem aquilo que todas as coisas apetezem é necessário que todo o bem tenha a capacidade de atrair o apetite; mas aquilo que atrai o apetite postula a razão de fim, porque a causalidade do fim, como mostrámos no livro II da *Auscultação Física*, consiste numa moção metafórica pela qual o apetite se move.<sup>28</sup> *Aristóteles.*

<sup>28</sup> N.T.: *Comentário do Colégio Conimbricense à Física* II, c. 7, q. 21, p. 333 sg.

## ARTICVLVS II

## SOLVTIO QVAESTIONIS ET ARGVMENTORVM EXPLICATIO

Aduertendum bifariam quaeri posse utrum bonum et finis idem sint: nimirum uel formaliter, ita ut ratio formalis utriusque eadem sit, uel quoad fundamenti reciprocationem, ita ut nihil sit bonum quod non etiam rationem finis sortiatur, et contra: deinde hoc posteriori modo uel sumi actu, ita ut quidquid est actu bonum sit actu finis, et e conuerso; uel potestate, ut omne bonum sit finis actu, uel potentia. Rursus uel accipi comparatione creaturarum dumtaxat, uel etiam comparatione Dei.

*Prima assertio.* Quibus positis triplici assertionem respondemus. Prima sit. Bonum et finis formaliter non sunt idem. Hanc probat prima ratio superioris articuli; eandemque in eo sensu astruximus in *Physicis*, loco citato.

*2. assertio.* Secunda assertio. Bonum et finis, quocumque modo sumantur, non sunt idem quoad fundamenti reciprocationem respectu Dei, si sermo sit de actionibus diuinis internis. Hanc demonstrat secunda ratio eiusdem articuli. Restrinximus autem assertionem ad actiones *Externae actiones Dei sunt gratia finis.* internas Dei, quia externae sunt propter finem, quatenus Deus unum opus propter aliud efficit, ut incarnationem Verbi diuini propter hominum salutem; et omnia propter se, iuxta illud *Prouerb. 16.* "Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus."

*3. assertio.* Tertia assertio. Bonum actu et finis actu comparatione creaturarum non idem sunt quoad reciprocationem; sunt tamen aliquo modo idem, si secundum potestatem sumantur. Prior pars huius, ex eo ostenditur, quia licet omne quod est actu finis rei creatae sit actu bonum (siquidem nihil mouet translatitia illa motione, de qua paulo ante diximus, nisi quod bonum et conueniens est, ut constat ex iis quae superius disputata sunt), [P. 15] non tamen quidquid est actu bonum est etiam actu finis, ut patet tum aliis exemplis, tum in auro quod ab eius contemptore minime procuratur, aut appetitur; atque ita respectu illius non habet rationem finis, esto in se actu bonum quidpiam sit. Posterior pars eiusdem assertionis inde constat, quia quidquid potest reddi bonum et conueniens respectu alicuius, et si nunc comparatione illius non sit actu bonum et conueniens, potest suapte natura ab eo appeti habereque rationem finis respectu illius; et, e conuerso, quidquid potest ab aliquo experi et obtinere rationem finis comparatione alicuius potest esse eidem bonum et conueniens, uel saltem ut tale apprehendi.

*Non quicquid est actu bonum respectu alicuius est actu finis comparatione eiusdem.*

## ARTIGO II

## SOLUÇÃO DA QUESTÃO E EXPLICAÇÃO DOS ARGUMENTOS

Importa advertir que se pode perguntar de duas maneiras se o bem e o fim são o mesmo, a saber, ou formalmente, de modo que seja a mesma a razão formal de ambos, ou quanto à reciprocidade do fundamento, de forma a que nada seja bem se não partilhar da razão do fim e vice-versa. Depois, nesta segunda maneira, ou considerar-se em ato, por forma a que tudo o que é bem em ato seja fim em ato, e ao contrário, ou considerar-se em potência, de maneira a que todo o bem seja fim em ato ou em potência. E ainda, ou tomar-se apenas em relação às criaturas ou também em relação a Deus.

Posto isto, respondemos com uma tríplice asserção. Primeira. O bem e o fim não são formalmente o mesmo. Prova-a o primeiro argumento do artigo anterior, e levantámo-la no mesmo sentido no lugar citado da *Física*.<sup>29</sup> *Primeira asserção.*

Segunda asserção. O bem e o fim, em qualquer modo que sejam tomados, não são o mesmo no concernente à reciprocidade do fundamento em relação a Deus, no caso de se estar a falar das ações divinas internas. Esta asserção é demonstrada pelo segundo argumento do mesmo artigo. Restringimos porém a asserção às ações internas de Deus porque as externas existem por causa do fim, enquanto Deus faz uma obra por causa de outra, como a encarnação do Verbo divino por causa da salvação do Homem, e todas as coisas por causa de si, conforme *Provérbios* 16º: “O Senhor fez todas as coisas por causa de si mesmo.” *2ª asserção.*

Terceira asserção. O bem em ato e o fim em ato, em relação às criaturas, não são o mesmo quanto à reciprocidade, mas são de alguma maneira o mesmo, se forem tomados segundo a potência. Mostra-se a primeira parte da asserção pelo facto de que, embora tudo o que é o fim da criatura em ato seja bem em ato – com efeito, nada move com aquela moção em sentido figurado, de que falávamos há pouco, exceto o que é bem e conveniente, tal como decorre do que acima [P. 15] disputámos<sup>30</sup> – nem tudo o que é bem em ato é também fim em ato. Isto evidencia-se, ora com outros exemplos, ora com o caso do ouro que nunca é procurado ou apetecido por quem o despreza; assim, no que a isto diz respeito, o ouro não tem razão de fim, embora em si seja algum bem em ato. A segunda parte da mesma asserção é evidente, porque qualquer coisa pode, em relação a outra, tornar-se bem e conveniente e, embora nessa precisa *3ª asserção.*

<sup>29</sup> N.T.: Cf. nota 28..

<sup>30</sup> N.T.: Cf. *supra* q. 1, a. 1.

*Solut. arg. primum art.* Quare ad primum superioris articuli argumentum non est cur respondeamus cum probet primam assertionem; nec ad secundum cum probet secundam. Ad tertium, quod ad priorem eius partem attinet, dicimus nihil aliud uelle Aristotelem locis citatis, quam finem et bonum esse idem fundamento (intellige cum ea moderatione, quam supra attulimus), hoc est, una eandemque sanitatem et esse bonum et finem diuersa tamen consideratione. Ad reliquam partem eiusdem argumenti respondendum est, etsi quodlibet bonum ad aliquem appetitum alliciendum uim habeat, cum necessario sit conueniens alicui; non tamen oportere, sicuti monuimus, quodlibet bonum actu exercere eam allectionem in qua actualis causalitas finis consistit.

## QVAESTIO II

VTRVM OMNI AC SOLI NATVRAE INTELLECTVALI  
CONVENIAT AGERE PROPTER FINEM.

### ARTICVLVS I

ARGVMENTA PARTIS NEGATIVAE

- In primis quod non omni naturae intellectuali competat agere propter finem, uidetur facile concludi posse. Primum quia homines multa agunt citra delectum, quae proinde non faciunt gratia finis
1. *argum.* alicuius. Secundo, quia cognitio intuitiua diuinae essentiae non est propter finem, cum sit ipse ultimus finis creaturae intellectualis,
  2. *D. August.* ut docet D. Augustinus, II *De Trinitate*, cap. 6, aiens uoluntatem uidendi Deum habere pro fine ipsam uisionem. Tertio, quia si omnis humana operatio esset propter finem, nulla esset actio humana otiosa; siquidem otiosum, est id, quod fine caret; cum tamen et uerba et opera otiosa multa esse negari non possit.
  3. *Aristot.* Deinde quod non sola intellectualis natura agat propter finem ostenditur, quia Aristoteles lib. 2. *Physicorum*, communi philosophorum assensu docet multisque [P. 16] argumentis confirmat, tota naturam corpoream gratia finis operari.

relação não seja um bem em ato e conveniente, pode, pela sua natureza, ser apetecido e ter uma razão de fim nessa relação; e ao contrário, aquilo que pode ser experimentado por alguém e obter razão de fim nessa relação, pode ser bem e conveniente para alguém, ou pelo menos pode ser apreendido enquanto tal.

Não temos de responder ao primeiro argumento do artigo anterior, porque prova a primeira asserção, nem ao segundo, porque prova a segunda. Já ao terceiro argumento, no tocante à sua primeira parte, dizemos que Aristóteles, nos lugares citados, não pretendeu outra coisa senão que o fim e o bem são o mesmo no fundamento (com a limitação ali referida, entenda-se), isto é, que uma e a mesma saúde seja ora bem, ora fim, mas numa aceção diferente. À última parte do mesmo argumento, deve responder-se que, ainda que um qualquer bem tenha a capacidade de atrair algum apetite, porquanto é necessariamente conveniente para alguém, não é preciso todavia, como advertimos, que um qualquer bem em ato exerça aquela atração em que consiste a atual causalidade do fim.

*Solução dos argumentos do primeiro artigo.*

## QUESTÃO II

SE AGIR POR CAUSA DO FIM, CONVÉM A TODA A NATUREZA INTELLECTUAL, E SÓ A ELA.

### ARTIGO I

ARGUMENTOS DA PARTE NEGATIVA

Antes de mais, parece poder facilmente concluir-se que nem toda a natureza intelectual age por causa do fim. Primeiro, porque os Homens agem de muitas maneiras independentemente do que lhes agrada, as quais, portanto, não são feitas por mor de algum fim. Segundo, porque o conhecimento intuitivo da divina essência não acontece por causa do fim, visto ser o próprio fim último da criatura intelectual, conforme ensina Agostinho no livro II de *A Trindade*, capítulo 6º, dizendo: “a vontade de ver Deus tem por fim a própria visão.” Em terceiro lugar, porque se toda a atividade humana fosse por causa do fim, nenhuma ação humana seria ociosa, posto que é ocioso o que é desprovido de um fim, mas não se pode negar no entanto que há muitas palavras e obras ociosas. A seguir, mostra-se que não é só a natureza intelectual que age por causa do fim, pois Aristóteles, no livro II da *Física*, em comum acordo com os filósofos, ensina e confirma [P. 16] com muitos argumentos, que toda a natureza corpórea opera por mor do fim.

*1º argumento.*

*2º argumento.*

*S. Agostinho.*

*3º argumento.*

*4º argumento.*

*Aristóteles.*

ARTICVLVS II  
ENODATIO CONTROVERSIAE

*Prima conclusio.* Duplici conclusione haec quaestio explicanda est. Prima sit: Si agere propter finem absolute sumatur, omnia agentia agunt propter finem. Probatur quia omnia agentia, dum operantur, intendunt aliquod bonum ad quod uel se ipsa dirigunt, uel ab auctore naturae diriguntur; operari autem hoc modo est propter finem operari. Secundo, quia cum multae causae sunt inter se essentialiter subordinatae, sublata causalitate primae, neceesse est aliarum etiam causalitates tolli; finis uero est omnium causarum prima, cui aliae causae essentialiter subordinantur, ut constat ex iis quae in 2. *Physicorum* libri disseruimus. Quare nisi finis moueat, nulla erit efficientis causae motio, aut operatio. Vnde sequitur omnes agentium actiones esse propter finem.

*2. concl.* Secunda conclusio: Agere propter finem, dirigendo sese ad illum, proprium est intellectualis naturae. Haec ex eo patet, quia se ipsum dirigere est eius naturae, quae delectu et arbitrato suo agit, quod iis omnibus ac solis conuenit, quae intelligendi et appetendi ui praedicta sunt. Vnde ceterae res dicuntur tendere in finem ab alio directae, siue ferantur in ipsum aliqua notitia praeuente, ut belluae; siue nulla, ut arbores et elementa. Tendunt autem haec in finem impulsa a motore primo, id est, a Deo, eo modo quo sagitta fertur in scopum a iaculatore directa. Vt enim sagitta, ad scopum attingendum, impetum recipit ab eo a quo mittitur; ita agentia naturalia consequuntur propensionem ad suos fines a Deo, a quo formas et uirtutem ad proprios motus obeundos sortiuntur.

*Vt res cognitione carentes in finem tendant.*

*Opus naturae, opus intelligentiae.* Vnde opus naturae dicitur opus intelligentiae. Significatur autem praedicta inclinatio in diuinis litteris nomine ponderis, cum dicitur *Sap.* II. Deum disposuisse omnia in pondere, ut explicat D. Augustinus, lib. 4. in *Gen.*, cap. 3. Quo spectat illud eiusdem Augustini 13. *Confessiones*, cap. 9. "Amor meus, pondus meum, illo feror quocumque feror."

*Sol. 1. arg.* Ad primum uero argumentum eorum quibus ostendi uidebatur naturae intellectiuae non competere propter finem agere, dicendum in primis id non ita conuenire tali naturae, quasi illa sese dirigat ad omnes suas operationes, cum planum sit multos actus tam internos, quam externos, citra omnem deliberationem a nobis exerceri: est

ARTIGO II  
ESCLARECIMENTO DA CONTROVÉRSIA

Esta questão deve ser explicada por meio de uma dupla conclusão. Seja a primeira: se “agir por causa do fim” for tomado em sentido absoluto, todos os agentes agem por causa do fim. Prova-se: todos os agentes, enquanto operam, tendem para algum bem, para o qual ou se dispõem por si mesmos ou são dispostos pelo autor da natureza; ora, um tal modo de operar é operar por causa do fim. Em segundo lugar, porque, visto que muitas causas são essencialmente subordinadas entre si, suprimida a causalidade da primeira, é necessário também eliminar as causalidades das outras; ora o fim é a primeira de todas as causas, aquela a que todas as outras causas se subordinam, como é patente no que ensinamos no livro II da *Física*.<sup>31</sup> Por isso, a não ser que o fim faça mover, não haverá nenhum movimento ou operação da causa eficiente. De onde se segue que todas as ações dos agentes acontecem por causa do fim.

Segunda conclusão. Agir por causa do fim, dirigindo-se a si mesmo para ele, é próprio da natureza intelectual. Esta conclusão torna-se evidente porque dirigir-se a si próprio pertence à natureza que age por escolha e arbítrio seu, o que convém a todos aqueles, e só àqueles, que são dotados da capacidade de entender e de apetecer. Daqui o facto de se dizer que as restantes coisas tendem para o fim, dirigidas por outrem, quer levadas para lá mediante algum conhecimento prévio, como os animais irracionais, quer sem nenhum, como as árvores e os elementos. Estas tendem no entanto para o fim impulsionadas pelo primeiro motor, ou seja, por Deus, à maneira da seta que atinge o alvo disparada pelo atirador. De facto, para que atinja o alvo a seta recebe o impulso de quem a dispara, e assim também os agentes naturais obtêm de Deus a propensão para os seus fins, do qual provêm as formas e a capacidade de executar os próprios movimentos. Por isso, considera-se a obra da natureza uma obra da inteligência. A referida inclinação é significada nas Sagradas Escrituras com o nome de peso, como se diz no livro da *Sabedoria*, capítulo 11º, que Deus tudo dispôs segundo o peso, tal como explica Santo Agostinho no livro IV do *Comentário ao Génesis*, capítulo 3º. Também se refere ao mesmo a palavra de Agostinho no livro XIII das *Confissões*, capítulo 9º: “O meu amor é o meu peso, sou levado para ele para onde quer que seja levado.”

Ao primeiro dos argumentos que pareciam mostrar que à natureza intelectual não cabia agir por causa do fim, deve dizer-se, em primeiro

<sup>31</sup> N.T.: *Comentário do Colégio Conimbricense à Física* II c. 7, q. 20, a. 2, pp. 332-333.

ergo id intelligendum de actibus deliberatis. Verum etiam ii qui liberi non sunt aliquod bonum et finem spectant; licet non soleant appellari actus humani, quod non sint in hominis potestate, nec ab eo libere administrantur.

*Sol. 2.* Ad secundum, duplicem esse finem, nempe obiectiuum et formalem. [P. 17] Obiectiuus est res quae possidetur, formalis est actio qua possidetur. Ad argumentum igitur dicendum cognitionem intuitiuam diuinae naturae, siue beatificam uisionem esse finem formalem: Deum uero, circa quem uersatur, esse finem obiectiuum. Nihil autem obstare quominus eadem actio dicatur finis formalis, et tamen sit propter finem obiectiuum, quatenus per eam finis obiectiuus immediate attingitur. Quo modo se habet beatifica uisio.

*Sol. 3.* Ad tertium, non dici uerba, aut opera otiosa, quod nullum omnino finem spectent, sed quod careant fine conuenienti qui eis proxime apponi deberet.

Ad aliud quid respondendum sit, patet ex dictis.

### QVAESTIO III

SITNE ALIQUIS VLTIMVS FINIS HVMANARVM ACTIONVM, AN NON.

#### ARTICVLVS I

DISSOLVTIO QVAESTIONIS

*Prima conclusio.* In hac controuersia, sit prima conclusio. In quolibet genere humanarum actionum dandus est aliquis finis ultimus. Haec traditur ab Aristotele I. *Posteriora*, c. 3. et lib. 7. *Physicorum*, c. 3. et lib. 8, c. 5, et lib. 2. *Metaphysica*, c. 2 et 1. *Ethicorum*, c. 7. Probaturque ex eo quia sicut in mouentibus per se ordinatis, quorum scilicet unum pendet ab alio in causando, non potest dari progressus in infinitum, sed necessario deueniendum est ad aliquod primum, alioqui non esset motus; ita in finibus consistendum est in aliquo ultimo quod sit primum mouens finaliter, in quo appetitus conquiescat; aliter nulla esset appetitio.

*Necessario dari primum medium.* Hinc colligit D. Thomas in 1. 2, q. 1, art. 4, necessario quoque dandum esse aliquod medium primum. Nam sicut intentio debet figi in aliquo fine ultimo a quo uoluntas incipiat moueri; ita dandum est

lugar, que tal não convém a uma natureza assim como se ela se dirigisse a si mesma em todas as suas operações, como é patente em muitos atos, quer internos, quer externos, por nós exercidos independentemente de toda a deliberação; deve entender-se tal, portanto, a respeito dos atos deliberados. Mas também aqueles que não são livres têm em vista algum bem e fim, ainda que não se costumem chamar atos humanos, por não estarem sob o poder do Homem, nem por ele serem livremente governados.

Ao segundo, que o fim é duplo, a saber, objetivo e formal. [P. 17] O objetivo é a coisa que se possui, o formal, a ação com que se possui. Assim sendo, ao argumento deve dizer-se, que o conhecimento intuitivo da divina natureza, ou visão beatífica, é o fim formal, mas que Deus, que é de quem se trata, é o fim objetivo. Nada impede, porém, que uma mesma ação seja dita fim formal e no entanto seja feita por causa do fim objetivo, na medida em que por ela se atinge imediatamente o fim objetivo. É o caso da visão beatífica. *Solução do 2º.*

Ao terceiro, que não se dizem palavras ou obras ociosas, porque não respeitam absolutamente a nenhum fim, mas porque carecem do fim conveniente que se lhes deva atribuir proximamente. *Solução do 3º.*

A partir do que fica dito, torna-se evidente o que se deve responder-se ao último argumento.

### QUESTÃO III

EXISTE OU NÃO ALGUM FIM ÚLTIMO DAS AÇÕES HUMANAS?

#### ARTIGO I

RESOLUÇÃO DA QUESTÃO

Nesta controvérsia, seja a primeira conclusão. Em qualquer género de ações humanas deve dar-se algum fim último. Isto ensina Aristóteles nos *Analíticos Segundos* I, capítulo 3º; e no livro VII da *Física*, capítulo 3º; e no livro VIII da *Metafísica*, capítulo 5º e no livro II, capítulo 2; e no livro I da *Ética*, capítulo 7º. Prova-se do seguinte modo: tal como nos seres que se movem ordenados por si – em que, por exemplo, um depende do outro na causa –, não pode dar-se um avanço até ao infinito, mas é necessário que se chegue a algum primeiro, sem o qual o movimento não existiria. Da mesma maneira, também nos fins se deve constituir um último, que seja o primeiro movente final, no qual o apetite descanse, porque a não ser assim, não haveria nenhuma apetição. *Primeira conclusão.*

Daqui conclui São Tomás, na Iª-IIª da *Suma de Teologia*, q. 1ª, art. 4º, ser necessário admitir um primeiro meio. Na verdade, tal como a intenção deve firmar-se num fim último, a partir do qual a vontade comece a *É necessário admitir um primeiro meio.*

aliquod medium primum, unde incipiat executio, alioqui nunquam incipiet: v. g. aduocat medicum aegrotus, ut uenam tentet et potionem praescribat, potionem ab eo praescriptam accipit, ut corpus extenuet; corpus extenuat, ut sanitatem consequatur. Vt igitur in hoc progressu appetitio aegroti terminatur in sanitatem et a uocatione medici executionem orditur atque iis demptis nihil aegrotus circa sanitatem comparandam moliretur, ita ceteris quoque appetitionibus idem eueniet.

2. *concl.* Secunda conclusio sit. Omnis appetitio tendit in ultimum finem et in [P. 18] summum bonum. Haec asseritur ab Aristotele 1. *Ethicorum*, cap. 7, ubi ait omnia quae a nobis expetuntur, ob felicitatem expeti, est etiam D. Augustini 10. *De Trinitate*, cap. 6 et libr. 13 eiusdem operis cap. 5, et Boetii, 3. *De Consolatione Philosophiae*, *Magister*. prosa 2, D. Thomae cum Magistro Sententiarum, in 4., d. 49, q. 1, a. 5, quaestiuncula 1. et 3, *Contra Gentes*, a cap. 7. Suadetur autem ex eo, quia quidquid appetitur, non nisi sub ratione boni alicuius appetitur; uel ergo eiusmodi bonum est omnino perfectum, atque ita est ultimus finis; uel non est perfectum omnino, sicque appetitur in ordine ad perfectum (semper enim inchoatio alicuius ad perfectionem ipsius ordinatur); patet autem imperfectum tam in *D. Aug.* naturalibus, quam in artefactis esse inchoationem perfecti. Quod circa D. Augustinus 13. *De Trinitate*, cap. 3, cum dixisset omnes homines uelle esse beatos et nolle esse miseros, subdidit; quicquid aliud quisquam latenter uelit, ab hac uoluntate, quae omnibus satis nota est, non recedit.

Secundo, confirmatur eadem conclusio, quia ita se habet ultimus finis in mouendo appetitum, sicuti in aliis motibus primum mouens. Vt ergo causae secundae non mouent, aut quicquam agunt, nisi concurrente ac mouente prima, ita creata et secundaria appetibilia non mouebunt, nisi mouente fine ultimo.

## ARTICVLVS II

### OBIECTA EORVMQVE SOLVTIO

- Obiect. 1.* Sunt tamen contra superiores conclusiones argumenta. Contra primam haec. Non repugnat dari progressum infinitum in finibus; *Arist.* ergo non necesse est dari aliquem finem ultimum. Antecedens

mover-se, também deve admitir-se um primeiro meio, onde principie a execução, pois se assim não fosse ela nunca teria início. Por exemplo, o doente chama o médico para que lhe apalpe o pulso e prescreva o remédio, toma o remédio por ele prescrito para atenuar o corpo, o corpo fica atenuado para que a saúde regresse. Como portanto, neste progresso, a apetição termina na saúde do doente e a execução é levada a cabo pela intimação do médico, pois se subtraíssemos estas coisas o doente nada faria para a recuperação da saúde, o mesmo também acontecerá nas demais apetições.

Eis a segunda conclusão. Toda a apetição tende para o último fim *2ª conclusão.* [P. 18] e para o Sumo bem. Isto é afirmado por Aristóteles no livro I da *Ética*, capítulo 7º, onde afirma que todas as coisas que são por nós desejadas, são-no por causa da felicidade. E também é afirmado por Santo Agostinho em *A Trindade X*, capítulo 6º, e no livro XIII, capítulo 5º, da mesma obra; e por Boécio, na *Consolação da Filosofia III*, prosa 2ª. Também por São Tomás, com o Mestre das Sentenças, no *Comentário* ao livro IV, d. 49ª, q. 1ª, a. 5º, questiúncula 1ª, e em *Contra os Gentios III*, desde o capítulo 7º. Confirma-se também pelo seguinte: porque tudo o que é apetecido só o é sob a razão de algum bem. E este bem ou é totalmente perfeito, como é o caso do último fim, ou não é totalmente perfeito, e desse modo é apetecido em ordem ao perfeito. Com efeito, o princípio de qualquer coisa ordena-se sempre para a perfeição dela mesma, e é claro que, quer no âmbito natural, quer no dos artefactos, um imperfeito é o princípio do perfeito. A respeito disto, quando Santo Agostinho disse, no livro XIII de *A Trindade*, capítulo 3º, que “todos os Homens querem ser felizes e não querem ser infelizes”, acrescentou: “outra coisa qualquer que alguém queira secretamente, não se afasta desta vontade que de todos é bastante conhecida.” *Santo Agostinho.*

Em segundo lugar, confirma-se a mesma conclusão, porque o último fim está para o movimento do apetite como o primeiro movente está para os outros movimentos. Portanto, assim como as causas segundas não movem nem agem senão com o concurso e o movimento da primeira, assim os seres criados e subordinados não moverão sem o movimento do último fim.

## ARTIGO II

### OBJEÇÕES E SUAS SOLUÇÕES

Há contudo argumentos contra as anteriores conclusões. Contra a primeira, o seguinte: não há contradição em que se dê um progresso até ao infinito nos fins, logo não é necessário que se dê algum fim último. *1ª objeção. Aristóteles.*

probatur quia auarus, qui finem statuit in diuitiis, nunquam iis satiatur; sed alias atque alias in infinitum desiderat iuxta illud *Solon.* Solonis apud Aristotelem 1. *Politica*, cap. 5. "Finis opum positus non est mortalibus ullus". Igitur non datur in rebus appetendis terminus in quo appetitus consistat. Praeterea in numeris datur subordinatio essentialis, cum in iis inueniatur per se ordo prioris et posterioris. Nam ternarius sequitur per se binarium, et ternarium quaternarius, sicque in infinitum: ergo non repugnat in finibus, etiam subordinatis, infinitudinem reperiri.

*Obiect. 2.* Deinde contra secundam conclusionem hunc in modum obiicitur. Multi, dum agunt, nihil de summo bono cogitant; multi etiam beatitudinem constituerunt in diuitiis et uoluptatibus, et ad hunc finem suas collimarunt actiones: igitur non quicquid ab his appetitur, propter summum bonum appetitur.

*Dilut. 1.* Ad primum horum, concedendum est, quod eo probatur, uidelicet *Obiect.* [P.19] ut in causis efficientibus, ita et in finibus non essentialiter subordinatis, id est, quae ita se habent, ut actualis motio unius ab actuali motione alterius non dependeat, haut incommodum esse dari progressum infinitum. Ex quo tamen non sequitur illam appetitionum infinitatem non tendere in summum bonum, quatenus bona particularia in quae fertur, sunt participationes summi boni. Item ad id quod de numeris obiiciebatur, dicimus numeros non crescere in infinitum, nisi procedendo a minoribus ad maiores; at minores non pendere a maioribus, sed contra; non enim binarius a ternario, sed ternarius a binario dependet. Quo fit, ut in numerorum dependentia non detur progressus infinitus.

*Dilut. 2.* Ad aliud quo secunda conclusio oppugnabatur, respondendum quod iam ex dictis, patet, uidelicet ut quis in summum bonum tendat, non opus esse de eo cogitare, uel ad ipsum actiones suas actu explicito dirigere; sed sat esse appetere aliquid bonum, uel quod boni speciem habeat, cum id omne necessario summum bonum aliquo modo participet.

Prova-se o antecedente, porque o avarento, que põe o fim nas riquezas, nunca se sacia com elas, mas deseja mais e mais, até ao infinito, conforme *Sólon*. aquele dito de Sólon, que se encontra no livro I, capítulo 5º, da *Política* de Aristóteles: pôr fim a uma obra não é de um mortal. Logo, no apetite pelas coisas não se dá um termo em que consista o apetite. Acrescenta-se que, nos números, se dá uma subordinação essencial, porque neles se encontra uma ordem por si de primeiro e de segundo. De facto, o número três segue-se por si ao número dois, e o número quatro ao número três, e assim até ao infinito; logo, não há contradição em encontrar uma infinitude, mesmo nos fins subordinados.

Depois, contra a segunda conclusão, objeta-se da seguinte maneira. Ao agir, muitos nada pensam do Sumo bem; de facto, muitos constituíram a felicidade nas riquezas e nos prazeres e confinaram as suas ações a esse fim; logo, nem tudo aquilo que é apetecido por eles o é por causa do Sumo bem. *2ª objeção.*

Ao primeiro destes argumentos deve conceder-se o que ele prova, ou seja, [P. 19] que nas causas eficientes, tal como nos fins não essencialmente subordinados, quer dizer, aqueles que se comportam de tal maneira que o movimento atual de um não depende do atual movimento de outro, se pode admitir um progresso infinito. Todavia, daí não se segue que essa infinidade de apetições não tenda para o Sumo bem, na medida em que os bens particulares, para os quais se é impelido, são participações do Sumo bem. Igualmente, em relação ao que se objetava com os números, dizemos que os números não aumentam infinitamente senão avançando dos menores para os maiores, mas os números menores não dependem dos maiores, antes o contrário: de facto, o número dois não depende do número três, mas o número três é que depende do número dois. Isto sucede para que na dependência numérica não se dê um progresso infinito. *Resolução da 1ª objeção.*

Já quanto àquilo a que a segunda conclusão se opunha, deve responder-se o que é evidente a partir do que ficou dito, a saber, que quem tende para o Sumo bem não precisa de pensar nele, ou de dirigir as suas ações como um ato explícito, pois basta-lhe apetecer algum bem, ou que tenha o aspeto de bem, pois tudo isso participa necessariamente, de alguma maneira, do Sumo bem. *Resolução da 2ª.*

DISPVATIO TERTIA  
DE FELICITATE

QVAESTIO I

VTRVM FELICITAS CONSISTAT IN BONIS EXTERNIS

ARTICVLVS I

QVAE ARGVMENTA OSTENDERE VIDEANTVR  
IN IIS CONSISTERE<sup>10</sup>

In hac disceptatione sciendum in primis beatitudinem nihil  
*Quod sit* aliud esse, quam summum hominis bonum. Quod a Boetio 3.  
*beatitudo.* *De Consolatione*, prosa 2, definitur, status omnium bonorum  
 aggregatione perfectus; et a Tullio 3. *Tusculanae Quaestiones*,  
*Mira* secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio. De nulla autem  
*opinionum* re apud philosophos tanta dogmatum uarietate certatum fuit, ut de  
*discrepantia* hominis felicitate: de qua Aristoteles 1. et 10. *Ethica*; Lactantius lib  
*circa* 3. *Diuinae Institutione*; D. Ambrosius lib. 2. *De Officiis*; Clemens  
*beatitudinem.* 2. *Stromata*; Eus., lib. 11. *De Praeparatione Euangelii*, cap. 20.;  
 D. Augustinus 13. *De Trinitate*, cap. 4 et 19, *De Ciuitate Dei*, c.1  
 ubi ait M. Varronem collegisse 288 sententias, quae esse poterant  
 philosophorum de beatitudine.

[P. 20] Quoniam inter omnes constat felicitatem hominis bonum  
 esse, disquirendum occurrit in quonam bono ea consistat. Cum uero  
 bonorum, uti superius diximus tria sint genera, bona externa, bona  
 corporis, bona animi, haec tria ad controuersiam diiudicandam  
 breuiter percurremus. Sunt autem externa bona potissimum  
 diuitiae, potestas, honor, gloria; ex quibus posteriora duo eo inter  
*Honor quid.* se differunt, quod honor sit reuerentia quae alicui exhibetur in  
*Gloria quid.* testimonium uirtutis aut alterius excellentiae quae in illo est; gloria  
 uero, ut D. Augustinus lib. 83, q. 31, ait, est clara cum laude notitia;  
 uel, ut definit Tullius in lib. *De Inuentione* est frequens de aliquo  
*Primum arg.* fama cum laude. In primis ergo, quod felicitas, hoc est summum  
 hominis bonum, sit in opibus et diuitiarum affluentia, uidetur posse  
 ostendi. Nam felicitas est status omnium bonorum aggregatione  
 perfectus, qui status diuitiis maxime obtinetur; siquidem, ut quinto

<sup>10</sup> Boet. lib.2. *De Consolat. Phil.*; D. Thoma I.2. q.2. et li. 3. *Contr. Gent.*a ca. 25; Tullius  
 in I *De Fin.* et in *Disput. Tusc.*; Sen. in lib. *De Vita Beata*.

DISPUTA III  
A FELICIDADE

QUESTÃO I

SE A FELICIDADE CONSISTE EM BENS EXTERIORES.

ARTIGO I

ARGUMENTOS QUE PARECEM DEMONSTRAR  
QUE CONSISTE NESTES BENS.

Nesta discussão, deve saber-se, em primeiro lugar, que a felicidade não é mais do que o sumo bem do Homem. Por isso, Boécio, no livro III da *Consolação*, prosa 2<sup>a</sup>, define-a como “estado perfeito pela congregação de todos os bens”; e Túlio, no livro III das *Questões Tusculanas*, como “a concertação dos bens que se acumula depois de afastados todos os males”. Nunca se debateu sobre matéria alguma com tanta diversidade de opiniões, entre os filósofos, como sobre a felicidade do Homem. Dela falam Aristóteles, nos livros I e X da *Ética*; Lactâncio, no livro III das *Instituições Divinas*; Santo Ambrósio no livro II dos *Deveres*; Clemente, no livro II das *Tapeçarias*; Eusébio, no livro XI da *Preparação Evangélica*, capítulo 20<sup>o</sup>; Santo Agostinho, no livro XIII de *A Trindade*, capítulo 4<sup>o</sup>, e no livro XIX, de *A Cidade de Deus*, capítulo 1<sup>o</sup>, onde afirma que M. Varrão tinha coligido duzentas e oitenta e oito possíveis sentenças de filósofos sobre a felicidade.<sup>32</sup>

*O que é a felicidade.*

*Extraordinária discrepância de opiniões acerca da felicidade.*

[P. 20] Uma vez que todos reconhecem que a felicidade do homem é um bem, torna-se oportuno inquirir em que tipo de bem ela consiste. Dado que, como dissemos anteriormente,<sup>33</sup> há três tipos de bens – os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma – vamos percorrer de uma forma breve estes três para decidir a controvérsia. Os bens exteriores são sobretudo as riquezas, a autoridade, a honra e a glória. No entanto, os últimos dois diferem um do outro, porque a ‘honra’ é a reverência que se manifesta a alguém em testemunho da virtude ou de outra excelência, que nele se encontre; enquanto a ‘glória’, como afirma Santo Agostinho na questão XXXI do livro das *Oitenta e Três Questões*, é “o reconhecimento público com louvor”; ou, como define Túlio no livro *Da Invenção*, “é a fama de um indivíduo que se vai espalhando com louvor”. Antes de mais, portanto, parece poder demonstrar-se que a felicidade, isto é, o Sumo

*O que é a honra.*

*O que é a glória.*

*1<sup>o</sup> argumento.*

<sup>32</sup> Boécio, livro II de *A Consolação da Filosofia*; S. Tomás, na questão 2 da *Suma I-II*<sup>a</sup>, e no livro III de *Contra os Gentios*, a partir do capítulo 25; Túlio, no livro *Dos Fins* e nas *Questões Tusculanas*; Séneca, no livro *Da Vida Feliz*.

<sup>33</sup> N.T.: Vide disputa I, questão 3, artigo 1.

*Ethicorum*, 5. Aristoteles docet, omnia pecuniis possidentur, et ut *Ecclesiastes* 10. "Pecuniae oboediunt omnia".

2. *arg.* Secundo, quod sit in potestate et dominatu suadet. Nam felicitas in eo consistit, quo homines ad Dei similitudinem propius accedunt, quod certe interuentu potestatis, ac regiminis assequuntur, unde ii qui aliis praesunt, in diuinis litteris Dii uocantur, *Exod.* 13. "Diis non detrahes".
3. *arg.* Tertio, quod in gloria, siue in honore sita sit, ostenditur. Nam in eo esse uidetur quod ab hominibus ardentius expetitur; eiusmodi uero est gloria, siue honor, ut testatur Cicero: "trahimur", inquit, "omnes laudis studio et optimus quisque maxime gloria ducitur"<sup>11</sup>. Est etiam eiusdem rei argumentum, quod nullius boni iactaturam, tam iniquo animo patiuntur homines, quam honoris et gloriae.

## ARTICVLVS II

### SOLVTIO ARGVMENTORVM PRIMI ARTICVLI NEGATIVAM PARTEM QVAESTIONIS VERAM ESSE

Pro quadripartita illa uarietate externorum bonorum quattuor *Prima conclusio.* conclusiones statuemus. Prima sit. Felicitas non consistit in diuitiis. Probatur, primum, quia summum hominis bonum non subiacet fortunae: siquidem bona fortuita, cuiusmodi sunt diuitiae, absque studio rationis obueniunt; summum uero hominis bonum par est, ut non nisi per rationem, quae in homine potiore locum obtinet, adipiscatur. Item, quia ut docet Aristoteles 1. *Politica*, cap. 6 diuitiarum duo sunt genera, quaedam naturales, quae uidelicet a natura nobis ad usum tribuuntur, ut plantae, iumenta, praedia: quaedam artificiales, ut pecunia, quam ars humana ob facilitatem ad permutationes faciendas inuenit: est enim nummus aliorum bonorum fortunae, tanquam communis mensura. Quod uero in nullo horum felicitas sit posita, ostenditur: quia diuitiae naturales

<sup>11</sup> *Pro Archia.*

bem do Homem, reside na abundância e acumulação de riquezas. Com efeito, a felicidade é “um estado perfeito pela congregação de todos os bens”, estado esse que se obtém sobretudo pelas riquezas; de onde se segue, como ensina Aristóteles no livro V da *Ética*, capítulo 5º, que tudo pode ser possuído com dinheiro; e como se diz no *Eclesiastes*, 10º, “ tudo obedece ao dinheiro”.

Em segundo lugar, argumenta-se que a felicidade reside no poder e no domínio. Na verdade, a felicidade consiste no facto de os homens mais se aproximarem da semelhança a Deus, o que pode ser conseguido através da autoridade e do governo. E por isso, se chama deuses aos que dirigem os outros, nas Sagradas Escrituras, nomeadamente no *Êxodo*, 13º: “Não difamarás os deuses”. *2º argumento.*

Em terceiro lugar, demonstra-se que a felicidade reside na glória e na honra. De facto, ela parece consistir naquilo que os homens ambicionam com mais ardor, como é o caso da glória e da honra, como atesta Cícero: “todos somos atraídos” – diz ele<sup>34</sup> – “pelo desejo de elogio, e o mais honesto dos homens é quem mais se deixa conduzir pela glória”. É também argumento para o mesmo, o facto de os homens não suportarem a perda de nenhum outro bem com tanta dificuldade como a perda de honra e de glória. *3º argumento.*

## ARTIGO II

### A PARTE NEGATIVA DESTA QUESTÃO É A VERDADEIRA.

A favor da quádrupla diversidade de bens exteriores, vamos estabelecer quatro conclusões. Seja a primeira: a felicidade não consiste nas riquezas. Prova-se, em primeiro lugar, porque o Sumo bem do Homem não depende da fortuna; os bens fortuitos, tal como as riquezas, são de facto desse tipo, sobrevêm sem o empenho da razão; o Sumo bem, pelo contrário, é de tal ordem que não pode ser atingido senão através da razão, que ocupa no Homem o lugar mais importante. Igualmente, porque, como ensina Aristóteles no livro I da *Política*, capítulo 6º, há dois tipos de riquezas: as naturais, ou seja, as que nos são atribuídas pela natureza para fazermos uso delas, como as plantas, os animais e as propriedades; e as artificiais, como o dinheiro, que a arte humana inventou para facilitar as transações. A moeda é, de facto, uma espécie de medida comum [P. 21] dos outros bens da fortuna. Mostra-se, contudo, que a felicidade não se *Primeira conclusão.*

<sup>34</sup> *Em defesa de Árquias.*

*Aristóteles.*

non comparantur sui gratia, sed ad sustentandam uitam, atque ita non sunt ultimus finis: multo minus [P. 21] autem artificiales, quae propter naturales quaeruntur. Tertio id, in quo distribuendo maius est bonum, quam in possidendo non potest esse summum bonum; siquidem hoc tale esse oportet, ut possessorem beatum reddat; atqui maius bonum est in distribuendis, quam in possidendis diuitiis: ergo et cetera.

2. *conclus.* Secunda conclusio. Felicitas non consistit in potentia. Probatur quia potentia humana instabilis est, nec hominis uoluntati subiacet; et tam bonis, quam malis obuinit. Praeterea potest quiuis ea in utramque partem bene et male uti. Item potentiam et imperium comitatur odium et timor. Quo pertinet uulgatum illud. "Necesse est multos timeat, quem multi timent": et illud Senecae: "Simul ista posuit conditor mundi Deus odium et regnum". Cum ergo oporteat felicitatem ab hisce malis et incommodis liberam et ex omni parte innoxiam esse, patet non debere illam in potentia et dominatu collocari.

3. *conclus.* Tertia conclusio. Felicitas non consistit in honore<sup>12</sup>. Probatur quia ut disputat Aristoteles I. *Ethicorum*, c. 5. beatitudo debet esse in beato: honor uero est in eo qui honorem exhibet, non cui exhibetur. Item quia honor impenditur ob aliquam excellentiam, estque illius quasi testimonium; hominis autem excellentia et dignitas in ipsa eius beatitudine maxime continetur. Quo fit ut possit quidem bonos beatitudinem consequi, non tamen ipsam beatitudinis rationem in se formaliter includere.

4. *conclus.* Quarta conclusio. Felicitas non consistit in gloria, seu fama. Probatur. Nam felicitas est solidum uerumque bonum; saepe autem contingit gloriam et famam fucam esse, ac falsis populi rumuribus collectam; cum saepe homines decipiantur, et arbitrato suo quae uolunt in utramque partem de aliis praedicent. Item quia gloria reddit homines elatos et insolentes: quo pertinet illud Senecae: "Qui uixit notus omnibus, moritur ignotus sibi".

<sup>12</sup> De honore Plato 5. *De Legibus*; Arist. I. *Eth.* cap. 12 et I. *Rhet.* c.5

pode situar em nenhum destes bens, porque as riquezas naturais não se obtêm por si mesmas, mas para sustento da vida e, por isso, não são um fim último; e muito menos as riquezas artificiais, procuradas por causa das naturais. Em terceiro lugar, aquilo que é um bem maior se distribuído do que possuído não pode ser o Sumo bem, pois este deve ser de tal ordem que faça feliz o possuidor; mas, se o bem é maior na distribuição do que na posse das riquezas, então, etc.

Segunda conclusão: a felicidade não consiste no poder. Prova-se, porque *2ª conclusão.* o poder humano é instável e não depende da vontade do Homem, tanto cai nas mãos dos bons como dos maus. Além disso, qualquer um pode utilizá-lo em dois sentidos, para o bem e para o mal. Note-se ainda que o ódio e o temor acompanham o poder e a governação. A isso se refere aquele ditado: “É inevitável que muitos tema aquele que muitos temem”; bem como a sentença de Séneca: “Deus, o criador do mundo, colocou lado a lado o ódio e a soberania”. Então, como convém que a felicidade seja livre e completamente isenta desses males e inconvenientes, é evidente que ela não deve ser colocada no poder e no domínio.

Terceira conclusão: a felicidade não consiste na honra.<sup>35</sup> Prova-se, *3ª conclusão.* porque, como discute Aristóteles, no livro I da *Ética*, capítulo 5º, “a felicidade deve estar no Homem feliz”. A honra, pelo contrário, está naquele que produz a honra, e não naquele para quem é produzida. Também, porque a honra é atribuída em virtude de um determinado traço de excelência, e constitui, de certa forma, um testemunho dela; no entanto, a excelência e a dignidade do Homem estão maioritariamente contidas na sua própria felicidade. Isto faz com que a honra possa conseguir felicidade, embora não inclua formalmente em si a própria razão da felicidade.

Quarta conclusão: a felicidade não consiste na glória, nem na fama. *4ª conclusão.* Prova-se. A felicidade é, de facto, um bem sólido e verdadeiro; muitas vezes, porém, acontece que a glória e a fama são fingidas e alcançadas com falsos rumores do povo, visto que muitas vezes os Homens se enganam e, por seu próprio arbítrio, espalham pelos quatro cantos o que lhes apetece, a respeito dos outros. Também, porque a glória torna os Homens orgulhosos e insolentes. A isto se refere aquela sentença de Séneca: “Quem viveu conhecido de todos, morre desconhecido de si próprio”.

---

<sup>35</sup> Sobre a honra, Platão, no livro V d' *As Leis*; Aristóteles, no livro I da *Ética*, capítulo 12, e no livro I da *Retórica*, capítulo 5.

ARTICVLVS III  
SOLVTIO ARGVMENTORVM PRIMI ARTICVLI

- Dilut. 1.* Argumenta primi articuli hunc in modum soluenda sunt. Ad primum dicendum omnia pecunia possideri, eidemque oboedire: omnia inquam non simpliciter, ut planum est; sed omnia uenalia, quatenus ea omnia pecunia comparantur; tum etiam quia plerique diuitibus obtemperant, et ad eorum se nutus effingunt.
- Dilut. 2.* Ad secundum respondendum etsi dominatu fiant homines admodum similes [P. 22] Deo aliud tamen esse, quo ad Dei similitudinem proprius et excellentiori modo accedant, nimirum eam contemplationem, in qua, ut progressu dicemus, hominis felicitas consistit.
- Dilut. 3.* Ad tertium uehementius esse contemplationis desiderium, in qua sita est felicitas, quam honoris cupiditatem. Nec obstare quod multi tam grauitur ferant honoris iacturam, ut eam etiam aliorum bonorum quae ad animum pertinent amissione pluris faciant: id enim ex deprauato affectu et ambitionis studio prouenit.

QVAESTIO II  
VTRVM FELICITAS CONSISTAT IN BONIS CORPORIS.

ARTICVLVS I  
ARGVMENTA PRO PARTE AFFIRMATIVA

- 1. arg.* Bona corporis potissimum sunt uoluptates sensuum, ualetudo, pulchritudo, robur. Quod in his felicitas sit collocata, haec argumenta uidentur ostendere. Felicitas est in eo quod propter se ipsum expetitur: sed ita se habet uoluptas, ut testatur Aristoteles 10. *Ethicorum*, c. 2, aiens ridiculum esse ab aliquo quaerere, cur delectari uelit. Igitur felicitas est in uoluptate. Corroboraturque argumentum: quia ut summa miseria in doloribus: ita summa beatitudo in dolorum uacuitate, et delectatione uidetur ponenda.
- 2. arg.* Secundo, id quod ipsum esse et uitam hominis conseruat, est summum hominis bonum: atqui ualetudo conseruat ipsum esse, et uitam hominis, ut patet: ergo ualetudo est summum hominis bonum. Accedit quod ualetudo uitam maxime iucundam reddit: ac sine illa nec sensuum functiones, nec ipsa contemplatio suauis est.
- D. Aug.* Ideoque scite dictum est a D. Augustino in lib. *De Bono Coniugali*,

ARTIGO III  
RESOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS DO PRIMEIRO ARTIGO

Os argumentos do primeiro artigo devem resolver-se da seguinte maneira. Relativamente ao primeiro, deve dizer-se que tudo o que se possui com dinheiro a ele obedece; tudo, digo eu, não em absoluto, como é óbvio, mas tudo o que é venal, visto que se compra com dinheiro; e também porque a maioria dos homens cede às riquezas e configura-se segundo a vontade delas. *1ª solução.*

Ao segundo, deve responder-se que, embora os homens se tornem de certo modo [P. 22] semelhantes a Deus pelo domínio, existe, porém, um outro e mais digno modo de se aproximarem da semelhança a Deus, a saber, a contemplação, na qual, como iremos dizer adiante,<sup>36</sup> consiste a felicidade do homem. *2ª solução.*

Ao terceiro, que o desejo de contemplação, em que consiste a felicidade, é mais veemente do que a ambição de honra. Nem o facto de muitos suportarem tão pesadamente a perda de honra impede que a valorizem mais do que a privação de outros bens também atinentes à alma, pois isso provém da sua afeição depravada e do apego à ambição. *3ª solução.*

QUESTÃO II  
SE A FELICIDADE CONSISTE NOS BENS DO CORPO.

ARTIGO I  
ARGUMENTOS A FAVOR DA PARTE AFIRMATIVA

Os bens do corpo são principalmente os prazeres sensíveis: a saúde, a beleza, e a força. Que neles resida a felicidade é o que os argumentos a seguir parecem demonstrar. A felicidade consiste naquilo que se deseja ardentemente por causa de si mesmo; ora, é o caso do prazer, como confirma Aristóteles, no livro X da *Ética*, capítulo 2º, ao afirmar que “é ridículo perguntar a alguém por que motivo se quer deleitar”. Logo, a felicidade reside no prazer. Corrobora-se o argumento porque, tal como a infelicidade suprema parece dever consistir na dor, também a suprema felicidade, na ausência de dor e no deleite. *1º argumento. Aristóteles.*

Segundo. Só aquilo que conserva o próprio ser e a vida do Homem pode ser o Sumo bem do Homem; ora, a saúde conserva o próprio ser e a vida do homem, como é evidente; logo, a saúde é o Sumo bem do *2º argumento.*

<sup>36</sup> N.T.: *Vd. infra* q. 3, a. 2.

cap. 23. Melius esse habere Zachaei staturam, etsi contractam et breuem cum sanitate, quam Goliae, cum feбри; et a Platone in *Gorgia*, optimum esse ualere, secundo formosum esse, tertio diuitias possidere nulla fraude quaesitas.

3. arg. Item. Quod beatitudo collocanda sit in pulchritudine ostenditur, quia pulchritudo, quae definitur apta membrorum compositio cum coloris suauitate, uidetur praecipuum hominis ornamentum: adeo ut praestans forma communibus suffragiis imperio digna iudicetur, et oris uenustas ipsam uirtutem gratiorem amabilioremque reddat, uti Latinus poeta significauit illo carmine, "Gratior et pulchro ueniens in corpore uirtus."<sup>13</sup>

## ARTICVLVS II

### ASTRVITVR PARS NEGATIVA.

#### [P. 23]

1. arg. Propositae quaestioni haec conclusio satisfacit. Felicitas non consistit in bonis corporis. Huiusce conclusionis ueritatem haec argumenta satis ostendunt. Primum. Esse hominis continetur animo et corpore; et esse corporis pendet ab animo, atque ipsum corpus propter animum est, sicuti materia propter formam, et instrumenta propter motorem: igitur omnia bona corporis ad animi bona tanquam finem referuntur; atque adeo fieri nequit, ut beatitudo, quae est ultimus finis proindeque ad nihil aliud referri debet, in bonis corporis posita sit.<sup>14</sup>
2. arg. Secundum. Summum hominis bonum non potest esse homini et belluis commune; sed ita se habent bona corporis. Non igitur in iis consistit humanae felicitas. Tertium. Multa animantia rationis expertia corporis bonis homini excellunt; quaedam enim diuturniora sunt, alia robustiora, alia uelociora: igitur si felicitas constituta esset in bonis corporis non praestaret homo, dignitate finis, ceteris animantibus.
4. arg. Quartum. Summa felicitas excludit omne turpitudinis dedecus, et miseriam; alioqui idem simul esset miser et beatus; at bona corporis

<sup>13</sup> Euripides. Virgilio, *En.* 4, 344

<sup>14</sup> Lege Plin. lib. 10, c. 69

Homem. Acresce que a saúde torna a vida muito mais alegre e sem ela nem as funções dos sentidos nem a própria contemplação podem ser harmoniosas. Por isso, S. Agostinho disse sabiamente, no livro *Do Bem Conjugal*, capítulo 23º: “É melhor ter a estatura de Zaqueu com saúde, ainda que franzina e pequena, do que a de Golias com febre”; e Platão, no *Górgias*: “é ótimo ter saúde, depois ser formoso, em terceiro lugar, possuir riquezas conquistadas sem qualquer fraude”.

Mais. Mostra-se que a felicidade também deve ser colocada na beleza, porque a beleza, que se define como “uma proporcionada combinação dos membros com a suavidade da cor”, parece ser o principal ornamento do Homem. Por isso, uma figura superior é, na opinião comum, considerada digna de autoridade, e a elegância do rosto torna a própria virtude mais graciosa e amável, tal como o poeta latino exprimiu, naquele verso: “É mais graciosa a virtude que se apresenta num belo corpo”.<sup>37</sup>

## ARTIGO II

### ACRESCENTA-SE A PARTE NEGATIVA.

#### [P. 23]

No que diz respeito à questão proposta, basta esta conclusão: a felicidade não consiste nos bens do corpo. Eis os argumentos que chegam para demonstrar a verdade desta conclusão. Primeiro. O ser humano é constituído por alma e corpo; ora, o ser do corpo depende da alma e o próprio corpo existe por causa da alma, tal como a matéria por causa da forma e os instrumentos por causa do motor; logo, todos os bens do corpo remetem para os bens da alma como um fim. E por isso não é possível que a felicidade, que é o fim último, não devendo, portanto, remeter para nenhum outro, consista nos bens do corpo.

Segundo. O Sumo bem do Homem não pode ser comum ao Homem e aos animais; ora, isso é o que sucede com os bens do corpo; logo, a felicidade humana não pode consistir nestes bens.<sup>38</sup>

Terceiro. Muitos seres animados desprovidos de razão superam o Homem nos bens do corpo, pois uns têm uma maior duração de vida, outros são mais fortes, e outros ainda mais velozes; portanto, se a felicidade consistisse nos bens do corpo, o Homem não seria superior aos restantes seres animados, pela dignidade do seu fim.

Quarto. A suma felicidade exclui todo o agravo do que é desonesto, e a infelicidade. Se assim não fosse seria simultaneamente o mesmo ser

<sup>37</sup> Eurípides. Virgílio, *Eneida* V.

<sup>38</sup> Leia-se Plínio, livro 10, capítulo 69.

possunt inueniri simul cum uitiorum turpitudine et infamia: ergo felicitas non est in iis bonis constituta.

### ARTICVLVS III

#### PRIVATIM, QVOD FELICITAS NON SIT IN VOLVPTATE.

Circa uoluptatem peculiariter aduertendum uaria de illa extitisse philosophantium dogmata<sup>15</sup>. Nam quidam eam malum esse dixerunt; alii neque bonum, neque malum; alii bonum, et ex iis nonnulli in ea felicitatem posuere; alii quidem in uoluptate animi, quae ex contemplatione rerum et actione uirtutum oritur; alii in utraque uoluptate, animi uidelicet et corporis, et in indolentia, siue dolorum et molestiarum uacuitate; atque ita sensisse Epicurum affirmat

*Opiniones Philosophorum de uoluptate.* *Tullius.* Torquatus apud Ciceronem 2. *De Finibus*, et Seneca in lib. *De Vita Beata*. Hic autem error quatenus sumit uoluptatem pro ea quae ad corpus pertinet, quo modo praesentem attingit disputationem, refellitur tum iis omnibus rationibus quibus ostensum fuit felicitatem non esse in bonis corporis constitutam; tum speciatim argumento

*Arist.* illo quod affert Aristoteles 7. *Ethicorum*, cap. 11., nimirum quia uoluptates corporis impediunt prudentiam, et quo uehementiores sunt, eo densiorem menti caliginem offundunt, et rationis ac iudicii arcem occupant, animumque illecebris in seruitutem pertrahunt, et ita disiiciunt, ut nihil magnum aut excellens moliatur. Vnde illud Senecae in lib. *De Vita Beata*, cap. 7., uoluptatem saepius inuenias latitantem ad tenebras, captiuatam circa balnea et sudatoria, mollem, eneruatam, mero atque unguento madentem, pallidam obfuscata, in medicamentis inuolutam.

[P.24] Deinde confirmatur idem institutum, quia summi boni adeptio debet esse stabilis, et eiusmodi, ut eam non consequatur

*Philo.* tristitia; at multo secus habent uoluptates corporis, quae, ut ait Philo Iudaeus in libro *De Gigant.* canum more primum abblandiuntur,

*Boet.* tunc repente mutatae morsum infigunt insanibilem, quod Boetius lib. 3 *De Consolatione*, metro 7, ita cecinit:

<sup>15</sup> Lege Lact. li. 3 c.7; Senecam lib. *De Vita Beata*; Laertium lib. 10. *De Vita Castrum* v. Beat, haer 2.; M. Albertum 1. *Eb.* tract. 5. c.7.

infeliz e ser feliz; ora, os bens do corpo podem dar-se em simultâneo com a desonestidade dos vícios e a infâmia; logo, a felicidade não consiste nestes bens.

### ARTIGO III

#### QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE ESPECIALMENTE NO PRAZER.

No que diz respeito ao prazer, em particular, deve advertir-se que houve várias opiniões de filósofos sobre esta questão.<sup>39</sup> De facto, uns disseram que o prazer era um mal, outros que nem era um mal nem um bem, outros que era um bem; e de entres estes últimos, alguns puseram nele a felicidade; outros, no prazer da alma, que tem origem na contemplação da realidade e na prática das virtudes; outros ainda, num e noutro prazer, quer dizer, da alma e do corpo, bem como na apatia, ou seja, na ausência de dores e moléstias. Que assim pensava Epicuro, afirma-o Torquato, citado por Cícero no livro II *Dos Fins*, e Séneca no livro *Da Vida Feliz*. Este erro, porém, na medida em que toma o prazer pelo que pertence ao corpo, o que de alguma maneira diz respeito à presente disputa, refuta-se não só com todas as razões, pelas quais se demonstrou que a felicidade não consiste nos bens do corpo, mas também especialmente com aquele argumento que Aristóteles apresenta no livro VII da *Ética*, capítulo 11º, nomeadamente “porque os prazeres do corpo impedem a prudência e quanto mais fortes são, tanto mais densas trevas espalham sobre a mente”, e ocupam o refúgio da razão e do juízo, arrastam a alma para a servidão com artimanhas e de tal modo a dissipam que ela não realiza nada de grandioso ou elevado. Daí o dito de Séneca, no livro *Da Vida Feliz*, capítulo 7º: “encontra-se mais vezes o prazer escondido, com o seu lugar cativo nas trevas, junto dos banhos e das saunas, débil, enfraquecido, encharcado em vinho puro e óleo perfumado, pálido, ofuscado, revestido de unguentos”.

[P. 24] A seguir, confirma-se o mesmo intento porque a aquisição do Sumo bem deve ser estável, para que, deste modo, não tenha como consequência a tristeza. Ora, muito diferentes são os prazeres do corpo que, como diz Fílon Judeu, no livro *De Gigantibus*: “como é costume dos cães, primeiro anafam, depois, com uma mudança repentina, infligem

<sup>39</sup> Leia-se Lactâncio, livro III das *Instituições Divinas*, capítulo 7; Séneca, no livro *Da Vida Feliz*; Laércio, no livro X, *Das Vidas*; Castro, v. Beatitudo, heresia 2; Alberto Magno, no livro III da *Ética*, tratado 5, capítulo 7. N.T.: Afonso Castro de Zamora (†1558), *Contra os Hereges* III (in *Opera Omnia*, Paris: S. Nivellium, 1578).

Habet hoc uoluptas omnis  
 Stimulis agit furentes,  
 Apiumque par uolantum  
 Vbi grata mella fudit,  
 Fugit et nimis tenaci  
 Ferit icta corda morsu.

*D. August.* Lege D. Augustinum, lib. 5. *De Ciuitate Dei*, cap. 20, ubi affert tabulam quandam, quam philosophi nonnulli ad ingerendum pudorem iis qui corporis uoluptatibus uirtutes metiebantur, pingebant, in qua uoluptas in sella regali quasi delicata quaedam regina consideret, eique uirtutes famulae subiicerentur obseruantes eius nutum, ut facerent quod illa imperaret. Cuis etiam tabulae meminit Tullius 2. *De Finibus*.

ARTICVLVS IV  
 RESPONDETVR ARGVMENTIS IN CONTRARIAM  
 PAREM ADDVCTIS.

*Sol. 1. arg.* Argumenta initio proposita hunc in modum explicanda sunt.<sup>16</sup> Ad primum dicendum summum bonum expeti propter se, uoluptates autem, saltem ex intentione primaria, auctoris naturae datas esse gratia operationum, ut agentia suauius ac promptius munia sua obeant; quemadmodum sal non propter se, sed ad condiendos cibos, adhibetur. Itaque uoluptates si ordinate et ex primarii illius instituti regula appetantur, non propter se, sed propter actiones quaerentur. *Arist.* Aristoteles autem loco decimi *Ethicorum* delectationem et operationem, ex qua delectatio percipitur, non tanquam duo, sed tanquam unum quid accepit; quasi diceret ridiculum esse quaerere cur quis operando delectari et delectando operari uelit; praesertim cum notum sit appetitum uoluptatibus magnopere allici et deliniri. Ad confirmationem eiusdem argumenti dicimus summam miseriam non esse positam in doloribus, sed in opposito, seu priuatione eius boni, in quo summa felicitas est; de quo postea.

<sup>16</sup> Lege Diu. Th. 3 Contra Gent. c. 26. et in l. 2. q. 4. ar. 2; Fer. et Caiet. iisdem loc.

uma mordedura incurável”. O que também cantou Boécio, no livro III, *Boécio. Da Consolação*, metro 7º, deste modo:

“Todo o prazer é assim:  
Espicaça com agulhões quem dele desfruta,  
À semelhança da abelha que voa,  
Que mal acaba de derramar o doce mel,  
Foge e fere os corações  
Já destroçados pela fatal mordedura.”

Leia-se Santo Agostinho, no livro V de *A Cidade de Deus*, capítulo 20º, *Santo Agostinho*, em que apresenta um certo quadro que alguns filósofos pintavam para incutir o pudor àqueles que avaliavam as virtudes pelos prazeres do corpo. Nesse quadro, “estava o prazer, sentado num trono majestoso como uma delicada rainha, e aos seus pés prostravam-se as virtudes, como servas atentas a um sinal seu para cumprirem o que ele mandasse”. Também deste quadro se recorda Túlio, no livro II *Dos Fins*.

#### ARTIGO IV RESPONDE-SE AOS ARGUMENTOS ADUZIDOS A FAVOR DA PARTE CONTRÁRIA.

Os argumentos propostos no início devem explicar-se deste modo.<sup>40</sup> Relativamente ao primeiro, deve dizer-se que o Sumo bem é desejado por causa de si mesmo, mas os prazeres, pelo menos na intenção primeira do autor da natureza, foram dados por causa das ações, para que os agentes obedeçam com maior delicadeza e prontidão às suas tarefas, da mesma maneira que se usa o sal não por causa de si mesmo, mas para condimentar a comida. Assim os prazeres, quando apetecidos ordenadamente e de acordo com a regra da sua primeira finalidade, são procurados não por si mesmos, mas em vista das ações. Aristóteles, porém, naquele lugar do livro X da *Ética*, tomou o deleite e a ação da qual se colhe o deleite, não como duas coisas, mas como uma só, como se dissesse ser ridículo perguntar porque é que alguém quando age se quer deleitar e quando se deleita quer agir, sobretudo por ser notório que o apetite é fortemente aliciado e seduzido pelos prazeres. Para confirmação deste argumento dizemos que a infelicidade suprema não reside na dor, mas no seu oposto, *Aristóteles*.

<sup>40</sup> Leia-se S. Tomás, livro III, *Contra os Gentios*, capítulo 26 e na *Suma*, Iª-IIªe, questão 4, artigo 2; bem como o Ferrariense e Caetano, no mesmo local.

*Solut. 2.* Ad secundum negandum est antecedens, et ad reliquam argumenti partem dicendum tantummodo concludere ualetudinem ad naturalem huius uitae beatitudinem et iucunditatem requiri, eandemque ex sententia [P. 25] Platonis inter bona corporis principem locum habere, non tamen in ea felicitatem consistere.

*Solut. 3.* Ad tertium, pulchritudinem praecipuum esse ornamentum non totius hominis, sed corporis, ac tametsi uirtutem ipsam decoret, non ideo homini maiorem decoris excellentiam, quam ipsius uirtutis actum, contemplationemque conciliare.

### QVAESTIO III

VTRVM BEATITVDO CONSISTAT IN ANIMI OPERATIONE.

#### ARTICVLVS I

ASTRVITVR PARS AFFIRMATIVA.

*Animi bona.* Cum oporteat felicitatem in eo, qui felix dicitur, insidere, et ex superiore disceptatione constet felicitatem non esse in bonis corporis, consequens est ut in bonis animi fita sit. Rursus cum animi bona, si generatim loquamur, sint potentiae, habitus et operationes: duo uero priora ad operationem ordinentur; felicitas autem propter se expectatur: utique asserendum erit felicitatem in *Arist.* animi operatione consistere. Quod docet etiam Aristoteles 1. libro *Ethicorum*, cap. 7, et lib. 10, cap. 6 et lib. 2. *Politica*, cap. 3. et lib. 2. *Magnorum Moralium*, cap. 10, potesque inde confirmari, quia beatitudo est ultima hominis perfectio; unumquodque autem tunc perfectum est, cum in actu existit: ultimus uero actus in iis quae operationem uendicant est ipsa operatio.

*Obiect. 1.* Obiiciat tamen aliquis. Beatitudo definitur a Boetio "status omnium bonorum aggregatione perfectus": igitur beatitudo non  
 2. consistit in operatione, sed potius in statu et quasi habitu. Secundo, si beatitudo in operatione consisteret, nemo, nisi cum actu talem edit operationem, esset felix appellandus: hoc autem absurdum est, cum ex eo sequatur eundem hominem breui tempore nunc beatum  
 3. esse, nunc infelicem: ergo etc. Tertio, Habitus est perfectior actu: igitur beatitudo in habitu, non in actu, siue operatione collocari debet. Antecedens probatur quia habitus est tum principium actuum, tum finis sui actus, cum ab habitu eliciatur actus, ideoque

ou seja, na privação do bem em que consiste a suprema felicidade, sobre a qual haveremos ainda de falar.

Em relação ao segundo, cumpre negar o antecedente e no que diz respeito à restante parte do argumento, dizer-se que apenas conclui que a saúde é exigida para felicidade natural e a agradabilidade desta vida, e que ela, de acordo com a afirmação de [P. 25] Platão, detém o primeiro lugar entre os bens do corpo, mas que nela não reside a felicidade. *Solução do 2º argumento.*

Em relação ao terceiro, que a beleza é o principal ornamento, não do Homem todo, mas do seu corpo e, embora adorne a própria virtude, não vai a ponto de conferir ao Homem um formosura superior do que o ato e a contemplação da própria virtude. *Solução do 3º argumento.*

### QUESTÃO III

SE A FELICIDADE CONSISTE NA ATIVIDADE DA ALMA.

#### ARTIGO I

APRESENTA-SE A PARTE AFIRMATIVA.

Como é conveniente que a felicidade esteja presente naquele que se diz feliz, e tendo-se concluído na última disputa que a felicidade não se encontra nos bens do corpo, segue-se que a felicidade terá de se situar nos bens da alma. Mais. Como os bens da alma, falando em termos gerais, são as potências, os hábitos e as ações, mas os dois primeiros se ordenam para a atividade, enquanto a felicidade é desejada por si mesma, então dever-se-á afirmar que a felicidade consiste na atividade da alma. Isto também ensina Aristóteles, no livro I da *Ética*, capítulo 7º, e no livro X, capítulo 6º, bem como no II da *Política*, capítulo 3º, e no livro II da *Grande Moral*, capítulo 10º. E pode também confirmar-se, pelo facto de a felicidade ser a última perfeição do Homem, pois uma coisa é perfeita quando existe em ato mas, em tudo aquilo que exige uma atividade, o último ato é a própria atividade. *Os bens da alma.*

Poderá, contudo, alguém objetar: a felicidade é definida por Boécio como um “estado perfeito pela congregação de todos os bens”; logo, a felicidade não consiste numa atividade, mas antes num estado, como se fosse um hábito. Em segundo lugar, se a felicidade consistisse na atividade, não se poderia chamar feliz a ninguém, a não ser quando realizasse em ato essa atividade; isto, porém, é absurdo, visto que daí se segue que o mesmo Homem, num breve espaço de tempo, ora é feliz, ora infeliz, logo, etc. Em terceiro lugar, o hábito é mais perfeito do que o ato; logo, não se deve colocar a felicidade no ato nem na atividade, mas no hábito. Prova-se o antecedente, porque o hábito tanto é o princípio ativo como *Aristóteles.* *1ª objeção.* *2ª objeção.* *3ª objeção.*

hunc frequentemus, ut illum perficiamus. Item quia stabiliora perfectioris conditionis sunt, ut docet Aristoteles 3, *Ethicorum*, cap. 1. habitus uero ex suo genere stabiliores sunt, cum hi permaneant, illi confestim euanescant.

[P. 26] Ad primum horum respondendum ex D. Thoma in 1. 2, quaest. 3, art. 2. Cum beatitudo definitur status, solum indicari beatum esse in statu boni perfecti. Itaque propositio illa, Beatitudo est status, non est essentialis, formalisue, sed causalis, ut ibidem annotauit Caietanus, quasi dictum sit beatitudinem esse causam status perfecti. Ad secundum, ut quis felix uocetur, sat esse uersari in actione, uti ratio praescribit, et uitae huius conditio, atque humana imbecilitas fert. Quod attinet ad tertium argumentum, quo petitur habitus ne, an actus perfectior sit, asserendum actum simpliciter perfectiorem esse habitu. Primum, quia unumquodque ut minus dependet, ita excellentioris naturae est. at minus dependet actus ab habitu, quam contra: siquidem habitus naturalis, de quo loquimur, non nisi per actum gignitur, cum tamen actus absque habitu elici possit. Secundo, quia praestantius est id, cuius gratia aliud est, ut docet Aristoteles 2. *Physic*, c. 3, text. 31 et 1. *Magnorum Moralium*, cap. 1. habitus autem propter actum est, tanquam propter quidpiam optimum; unde Aristoteles 7. *Physicorum*, cap. 3, text. 17 definit uirtutem dispositionem perfecti ad optimum, hoc est, ut ibidem D. Thomas interpretatur, qualitatem qua subiectum apte perficitur ad exercendum actum, qui comparatione habitus uirtutis optimum quidpiam est. Quare non uidetur negandum actum absolutem praestare habitui, saltem in naturalibus. Quid uero de supernaturalibus iudicandum sit, quod a quibusdam in utramque partem disputari solet, non est huius loci constituere.

Iis autem, quae contra nostram assertionem de naturali actu obiecta sunt, facile respondebit qui dixerit, etsi habitus sit principium actus, et causa aequiuoca illius, non proinde nobiliorem esse, cum non sit causa aequiuoca principalis, sed instrumentaria. Item licet operemur, ut habitus perficiamus, tamen cum ipsa habitus perfectio sit gratia operationis, ut uidelicet promptius et suauius operari possimus, ratum manere finem habitus, esse operationem.

o fim do seu ato, pois o ato é gerado pelo hábito, e por isso repetimos frequentemente aquele para concretizarmos este. E também porque o que é mais estável é de natureza mais perfeita, como ensina Aristóteles, no livro III da *Ética*, capítulo 1º. Ora, os hábitos são os mais estáveis, no seu género, visto permanecerem enquanto os atos se desvanecem de imediato.

[P. 26] À primeira destas objeções, cumpre responder com S. Tomás na *Suma de Teologia*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 3<sup>a</sup>, artigo 2º. Quando se define a felicidade como um estado, apenas se indica que “é feliz quem se encontra num estado de bem perfeito”. Assim sendo, aquela proposição – “A felicidade é um estado” – não é essencial, nem formal, mas causal, como anotou Caietano, no mesmo lugar, como se dissesse que a felicidade é causa do estado perfeito. À segunda, para que se considere alguém feliz, basta encontrar-se em ação, de acordo com o que prescreve a razão e na medida em que o permitem a natureza desta vida e a fraqueza humana<sup>41</sup>. No que diz respeito ao terceiro argumento, em que se discute se o mais perfeito é o hábito ou o ato, deve asseverar-se que o ato, é em absoluto mais perfeito do que o hábito. Primeiro, porque quanto menos dependente é uma coisa, tanto mais ela é superior, por natureza. Ora, o ato depende menos do hábito do que o contrário. Na verdade, o hábito natural, que é o de que estamos a falar, só pode ser gerado pelo ato, enquanto que o ato pode ser levado a cabo sem o hábito. Segundo, porque é mais importante aquilo que causa a existência de outro, como ensina Aristóteles, no livro II da *Física*, capítulo 3º, texto 31, e no livro I da *Grande Moral*, capítulo 1º. O hábito, contudo, existe por causa do ato, ou seja, por causa de algo melhor. Por isso, Aristóteles, no livro VII da *Física*, capítulo 3º, texto 17, define a virtude como a disposição do perfeito para o ótimo, ou seja, como no mesmo lugar a interpreta S. Tomás, como uma qualidade pela qual o sujeito se torna apto para o exercício do ato que, comparativamente ao hábito da virtude, é algo ótimo. Por isso, não parece poder negar-se que o ato, em absoluto, é mais importante que o hábito, pelo menos na ordem física. O que se deve ajuizar acerca da ordem sobrenatural, que alguns costumam disputar a favor e contra, não cabe neste lugar.

Em relação às objeções que foram levantadas contra a nossa asserção sobre o ato natural, facilmente poderá responder quem disser que, embora o hábito seja princípio do ato e causa equívoca dele, nem por isso é mais nobre, visto não ser causa equívoca principal, mas instrumental. Mais. Ainda que atuem de modo a estabelecermos o hábito, todavia, como a própria perfeição do hábito existe por causa da atividade, nomeadamente

*Dissolução da  
1ª objeção.*

*Dissolução da  
2ª objeção.*

*Dissolução da  
3ª.*

*O ato é mais  
perfeito do que  
o hábito.*

*Aristóteles.*

<sup>41</sup> N.B.A.: “Repare-se na expressão que corresponde perfeitamente ao título de um livro do cartesiano Pedro Daniel Huet (1630-1721): *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain.*”

Ad secundum dicito cum Richardo, in 4., d. 49, in 1. princip. 1, q. 4 pronuntiatum Aristotelis intelligendum ceteris partibus, quod in re proposita non euenit, ut ex dictis constat, cum operatio aliunde maiorem habeat perfectionem.

## ARTICVLVS II

### IN QVANAM OPERATIONE FELICITAS POSITA SIT.

*Multiplex diuisio felicitatis.* Vt autem doceamus in qua nam operatione beatitudo consistat animaduertendum est beatitudinem duplicem esse, supernaturalem et naturalem: rursus utramlibet harum bipartito [P. 27] diuidi, nimirum supernaturalem in eam, quae ad hanc mortalem uitam, et in eam quae ad aliam uitam pertinet: item naturalem in speculatiuam et practicam.

*Beatitudo supernaturalis alterius uitae.* Supernaturalis beatitudo, quae in alia uita obtinetur, consistit in intuitiua diuinae naturae contemplatione, ut sentit D. Thomas 3. *Contra Gentiles*, cap. 25 et 26. et *Quodlibet* 8, art. 19, eiusque sectatores uariis in locis, et alii contra Scotum in 4, d. 49, q. 4. et 5. Henricum Gandauensem in *Summa*, art. 49, q. 6., Egidium *Quodlibet* 3, q. 19 aliosque non paucos asserentes praedictam beatitudinem sitam esse in actu amandi Deum clare uisum: item contra D. Bonauenturam in q. d. 49, 1. p. distinct. q. 5, M. Albertum dist. 48, art. 4. Alensem 3. p. q. 23, membr. 1 et 4, p. q. 92, m. 2, art. 4 et alios, qui eam collocant in utroque actu simul, intellectus et uoluntatis, hoc est in intuitiua contemplatione diuinae naturae et in amore seu fruitione eiusdem.

Sententia D. Thomae, quam eius assertores multis argumentis confirmant, breuiter hoc modo ostendi potest. Beatitudo formalis nihil est aliud, quam adeptio et possessio finis ultimi; atqui sola clara Dei uisio hoc sibi uendicat; ergo ea sola est beatitudo. Maior

para que possamos atuar de forma mais pronta e agradável, mantém-se a conformação de que o fim do hábito é a atividade.

Ao segundo, dir-se-á, de acordo com Ricardo,<sup>42</sup> no seu comentário ao livro IV das *Sentenças*, distinção 49<sup>a</sup>, 1<sup>a</sup> parte, questão 4<sup>a</sup>, que “a proposição de Aristóteles deve ser entendida em relação às restantes partes” – o que não acontece no caso vertente – como consta do que foi dito, uma vez que a atividade adquire uma perfeição maior de outra coisa.

## ARTIGO II

### EM QUE ATIVIDADE HÁ DE CONSISTIR A FELICIDADE.

Ora, para que ensinemos em que atividade consiste a beatitude, cumpre advertir que há dois tipos de beatitude: sobrenatural e natural. E cada uma delas se [P. 27] divide ainda em duas, a saber: a sobrenatural, na que diz respeito a esta vida mortal e na que diz respeito à outra vida; e do mesmo modo a natural, em especulativa e prática.

*Múltipla  
divisão da  
felicidade.*

A beatitude sobrenatural, que se alcança na outra vida, consiste na contemplação intuitiva da natureza divina, como opina S. Tomás, no livro III *Contra os Gentios*, capítulos 25<sup>o</sup> e 26<sup>o</sup>, e no *Quodlibet* VIII, artigo 19<sup>o</sup>; e os seus seguidores, e não só, o afirmam em vários lugares, contra Escoto, no comentário às *Sentenças*, livro IV, distinção 49<sup>a</sup>, questões 4<sup>a</sup> e 5<sup>a</sup>; Henrique de Gand, na *Suma de Teologia*, artigo 49<sup>o</sup>, questão 6<sup>a</sup>; e Egídio, no *Quodlibet* III, questão 19<sup>a</sup>; e ainda outros, e não são poucos, que afirmam que a referida beatitude consiste no ato de amar a Deus claramente visto. Igualmente contra S. Boaventura, no seu comentário às *Sentenças*, livro IV, distinção 49<sup>a</sup>, 1<sup>a</sup> parte, questão 4<sup>a</sup>; o Mestre Alberto Magno, no seu comentário às *Sentenças*, distinção 49<sup>a</sup>, artigo 4<sup>o</sup>; o Alense, na parte III da *Suma de Teologia*, questão 23<sup>a</sup>, secção 1<sup>a</sup> e parte IV, questão 92<sup>a</sup>, secção 2<sup>a</sup>, artigo 4<sup>o</sup>; e outros mais<sup>43</sup>, que colocam a beatitude em ambos os atos simultaneamente, do intelecto e da vontade, isto é, na contemplação intuitiva da natureza divina e no amor ou fruição dela mesma.

*A beatitude  
sobrenatural  
da outra vida.*

A afirmação de S. Tomás, que os seus defensores confirmam com inúmeros argumentos, pode sumariamente mostrar-se deste modo. A beatitude, formalmente considerada, não é mais do que a obtenção e a posse do fim último. Mas, como só a clara visão de Deus pode exigir isso

<sup>42</sup> N.T.: Ricardo de Mediavilla, O.F. M. (†1308).

<sup>43</sup> N.B.A.: “Por exemplo Suárez, em *De ultimo fine*, disp. 7, sect. 1.”

*Ad. Corint.* in confesso est apud omnes, colligiturque ex illis uerbis *Primae ad Corinthios*, 9. "Sic currite, ut comprehendatis", et *Primae ad Timoth.*, 6. "Apprehende uitam aeternam". Minor probatur, quia uoluntas non est potentia apprehendens, sed appetens, et eius actus non est apprehensio, sed inclinatio, qua trahitur ad rem amatam,

*D. August.* iuxta illud D. Augustini libro decimo tertio *Confessionum* capite nono: "Amor meus pondus meum"; intellectus autem est potentia apprehensiuia, quae ex suo peculiari modo operandi trahit ad se obiectum, sibique praesens et unitum possidet, ergo etc. Item summa beatitudo consistit in operatione omnium perfectissima, sed intuitiua contemplatio diuinae essentiae est huiusmodi; igitur in ea summa beatitudo consistit. Probatur assumptio, primum quia potentia, a qua elicitur, nempe intellectus, est omnium nobilissima, ut docet Aristoteles 10. *Ethicorum*, cap. 7 et 8, quod ex eo quoque suadet, quia obiectum intellectus est simplicius et abstractius obiecto uoluntatis, cum intellectus perfecto actu feratur in rem, abstrahendo ab existentia; uoluntas uero actu perfecto nihil nisi cum ordine ad existentiam appetat. Nemo enim pecuniam v. g. nisi ut eam possideat, optat, amatue.

*Beatitudo supernaturalis huius uitae.* Quod ad supernaturalem huius uitae beatitudinem spectat, cum istiusmodi beatitudo sit tendentia quaedam ad supremam illam felicitatem, de qua proxime disseruimus, utique oportet eam in actione charitatis supernaturalis potissimum contineri; quia talis tendentia maxime fit per actus meritorios, quos partim elicit, partim imperat charitas. Quare et Christus Dominus, caelestis disciplinae magister in sermone de beatitudinibus huiusce uitae beatitudinem in uirtutum actionibus constituit<sup>17</sup>. Nec obstat, quod uoluntas, in qua insidet [P. 28] charitas, secundum gradum ordinemque naturae minus perfecta sit, quam intellectus; sat enim est eam perfectiorem esse, si spectetur quoad rationem et officium tendendi per actiones meritorias ad caelestem patriam, et Dei uisionem, tanquam ad ultimum terminum creaturae intellectualis.

Itaque non probatur nobis eorum sententia, qui supernaturalem huius uitae beatitudinem praecipue in cognitione supernaturali Dei, siue in dono sapientiae collocant. Etenim licet donum hoc, aliaque eiusmodi quae nostris animis diuinitus infunduntur, ad beatam uitam promoueant, ea tamen promotio in actionibus charitatis

<sup>17</sup> *Matth.* c. 5.

para si mesma, então só ela é a beatitude. A premissa maior é consensual entre todos e colhe-se daquelas palavras da *Primeira Epístola aos Coríntios*, 9º: “Correi, para que consigais compreender”<sup>44</sup>; e da *Primeira a Timóteo*, 6º: “Apreende a vida eterna”. A premissa menor prova-se, porque a vontade não é potência que apreende, mas que apetece, e o seu ato não é apreensão, mas inclinação que leva ao objeto amado, de acordo com o que disse Santo Agostinho, no livro XIIIº das *Confissões*, capítulo 9º: “O meu amor é o meu peso”. O intelecto, porém, é uma potência apreensiva, que pelo seu particular modo de atuar atrai a si o objeto, possuindo-o, uma vez ele presente e a ele unido. Logo, etc. Além disso, a suprema beatitude consiste na atividade mais perfeita de todas; ora, a contemplação intuitiva da essência divina é desse tipo; logo, nela consiste a suprema beatitude. Prova-se a menor, primeiro, porque a potência de que a beatitude provém, ou seja, o intelecto, é a mais nobre de todas, como ensina Aristóteles, no livro X da *Ética*, capítulos 7º e 8º. O mesmo se confirma também pelo facto de o objeto do intelecto ser mais simples e mais abstrato do que o objeto da vontade, visto que o intelecto é conduzido para o objeto, em ato perfeito, abstraindo da sua existência. A vontade, pelo contrário, nada apetece em ato perfeito, a não ser em ordem à existência. Por isso, ninguém deseja nem ama a riqueza, por exemplo, se não for para a possuir.

*Santo Agostinho.*

No tocante à beatitude sobrenatural desta vida, sendo este tipo de beatitude uma certa tendência para aquela felicidade suprema, de que discorremos há pouco, convém confiná-la, acima de tudo, às ações da caridade sobrenatural, porque tal tendência é realizada essencialmente através de atos meritórios, que a caridade em parte provoca, e em parte ordena. Por isso, também Cristo Senhor, mestre da ciência celeste, no sermão das Bem-aventuranças, instituiu a beatitude desta vida nas ações virtuosas<sup>45</sup>. Nem levanta obstáculos o facto de a vontade, em que [P. 28] assenta a caridade, ser menos perfeita do que o intelecto, segundo o grau e a ordem da natureza. É, com efeito, suficiente que a vontade seja mais perfeita, se for entendida como razão e obrigação de tender, através das ações meritórias para a pátria celeste e a visão de Deus, enquanto fim último da criatura intelectual.

*A beatitude sobrenatural desta vida.*

Por isso, na nossa maneira de ver, não aprovamos a opinião daqueles que colocam a beatitude sobrenatural desta vida principalmente no conhecimento sobrenatural de Deus, ou seja, no dom da sabedoria. Com efeito, embora este dom e outros deste tipo, que são infundidos divinalmente

<sup>44</sup> *Epístola aos Coríntios.*

<sup>45</sup> *Evangelho Segundo S. Mateus*, c. 5.

praecipue consistit. Caritas, potius diximus, quam gratiae, quia gratia ex eorum sententia, qui eam a caritate distinguunt, quam magis probamus, non proprie, uel saltem non immediatum dicitur operandi principium, sed caritas. Beatitudo autem cum in operatione sit, ei habitui, a quo talis operatio proxime oritur, tanquam fonti ac principio ascribenda est.

Porro naturalis huius uitae felicitas duplex est, ut ante monuimus, docetque Aristoteles 10. *Ethicorum* a cap. 7. altera practica, quae uitae actiuae finis est; altera contemplatiua, quae est uitae contemplatiuae finis<sup>18</sup>. Felicitas practica, cum necessario sita esse debeat in actione uitae practicae, utique consistit in operatione secundum uirtutem moralem, maxime prudentiam, quae est uirtutum regula, atque inter eas principatum obtinet. Contemplatiua sita est in contemplatione, potissimum Dei, et aliarum etiam substantiarum materiae expertium; siquidem haec est nobilissima speculatiui intellectus operatio; nec in hoc statu (nulla habita ratione alterius uitae, ad quam tendimus, et in qua supernaturalem beatitudinem nos adepturos speramus) secundum naturae uires perfectiori modo Deum possidemus.

### ARTICVLVS III

#### ENODATVR FELICITATIS DEFINITIO AB ARISTOTELE TRADITA.

*Definitio felicitatis.* Hinc non difficile erit intelligere definitionem felicitatis traditam ab Aristotele 1. *Ethicorum*, cap. 7. Felicitas est operatio animae per rationem, aut non sine ratione, secundum uirtutem in uita perfecta. Dicitur enim operatio animae per rationem siue intellectum, id est operatio edita a potentia intellectiua; uel non sine ratione, id est uel ab intellectu praescripta et regulata; siquidem actiones humanae uel ab intellectu per se eliciuntur, uel ab aliis potentiis quas intellectus regit et gubernat. Dicitur secundum uirtutem, quia oportet actionem, in qua felicitas ponitur, studiosam [P. 29] esse, rectaeque rationi consentaneam. Additur postremo, in uita perfecta, quia, ut una hirundo non facit uer, ita nec dies unus unae operatio reddit hominem felicem; proindeque, ut quis felix dicatur,

<sup>18</sup> Lege D. Th. in 2. d. 41. q.1. a. 3

nas nossas almas nos aproximem da vida feliz, tal aproximação, porém, consiste principalmente nas ações da caridade. Da caridade, dissemos nós, mais do que da graça, porque a graça, segundo o parecer dos que a distinguem da caridade – e que nós aprovamos plenamente – não se pode considerar propriamente, ou pelo menos não de forma imediata, princípio de atuar, que é, de facto, a caridade. A beatitude, porém, como consiste numa atividade, deve atribuir-se ao hábito a partir do qual essa mesma atividade se origina diretamente, como fonte e princípio.

Consideremos, por fim, a felicidade natural desta vida, que é dupla, como já advertimos e ensina Aristóteles, no livro X da *Ética*, a partir do capítulo 7º. Uma delas, a felicidade prática, é o fim da vida ativa; a outra, a contemplativa, é o fim da vida contemplativa.<sup>46</sup> A felicidade prática, como deve necessariamente situar-se na ação da vida prática, consiste sobretudo em atuar segundo a virtude moral, especialmente a prudência, que é a regra das virtudes e entre elas a principal. A felicidade contemplativa, por sua vez, consiste na contemplação, particularmente de Deus e de todas as outras substâncias imateriais; pois esta é a atividade mais nobre do intelecto especulativo. Ora, no estado em que nos encontramos (não tendo em conta a outra vida, para a qual caminhamos e na qual esperamos vir a alcançar a beatitude sobrenatural) não possuímos Deus de um modo mais perfeito, de acordo com as nossas faculdades naturais.

### ARTIGO III

#### EXPLICA-SE A DEFINIÇÃO DE FELICIDADE DADA POR ARISTÓTELES.

Posto isto, não será difícil entender a definição de felicidade dada por Aristóteles no livro I da *Ética*, capítulo 7º: “a felicidade é a atividade da alma, baseada na razão, ou não sem ela, em conformidade com a virtude e ao longo de toda a vida”. Diz-se, então, “atividade da alma baseada na razão”, ou seja, no intelecto, isto é, uma atividade produzida pela potência intelectiva; “ou não sem ela”, isto é, prescrita e regulada pelo intelecto, visto que as ações humanas são provocadas ou pelo próprio intelecto ou por outras potências que o intelecto rege e governa. Diz-se “em conformidade com a virtude” porque convém que a ação, em que reside a felicidade, [P. 29] seja correta e consentânea com a reta razão. Acrescenta-se, por fim, “ao longo de toda a vida”, porque tal como uma andorinha não faz a primavera, assim um só dia ou uma só atividade não

<sup>46</sup> Leia-se S. Tomás, no *Comentário às Sentenças II*, distinção 41, questão 1, artigo 5.

oportet totius uitae decursu aut longo tempore eam actionem, in qua beatitudo consistit, exercere.

*Cui felicitati  
conueniat  
tradita  
definitio.*

Proposita definitio si in eo sensu, quem prae se fert accipiatur, utrique felicitati tam practicae, quam speculatiuae conuenit, ut consideranti planum erit; ex mente tamen Aristotelis, qui, loco superius adducto de felicitate dumtaxat actiua disserit, soli actiuae conuenit; atque adeo secundum eam limitationem nomine uirtutis sola uirtus moralis accipienda erit, in cuius actione tantum actiua felicitas collocatur.

Nonnulla hic aduerte. Primum est, cum in hac uita tot aerumnis et incommodis animi corporisque obnoxia, neque actiua neque contemplatiua felicitas perfecte possideri queat, neutram in hoc statu appetitum hominis perfecte satiare, esto illum aliquo modo expleat; quatenus prudens et sapiens eorum quae obtinere non ualet inopiam moderato et imperturbato animo fert. Secundum est, felicitatem contemplatiuam naturalem non eodem prorsus modo esse in contemplatione sitam, quo beatitudo supernaturalis alterius uitae in intuitiua diuinae naturae cognitione. Nam cum

*Discrimen inter  
felicitatem con-  
templatiuam  
huius et  
alterius uitae.*

Dei et substantiarum separatarum consideratio in hac uita simul cum morum prauitate inueniri possit, cum qua tamen felix nemo dicitur, asserendum est licet essentia felicitatis contemplatiuae naturalis in ea, quam diximus, contemplatione praecipue collocata sit; necessario tamen formaliter includere morum probitatem et uirtutum actiones, quas essentia supernaturalis beatitudinis non ita includit. Ratio discriminis est, quia morum sanitas non necessario praedictam contemplationem naturalem comitatur, ut planum est; quae tamen necessario sequitur ex diuinae essentiae uisione, in qua, uirtute, continetur, quaeque eodem instanti, quo elicitur, parit ex se uoluntatis rectitudinem, amorem Dei, ac cetera, quae ad statum illum omnibus bonis comulatum exiguntur. Tertium est, felicitatem

*Felicitas  
contemplatiua  
perfectior  
quam practica.*

contemplatiuam perfectiorem esse actiua. Quod ex eo patet, quia contemplatio cum suapte natura propter se quaeratur, nobilior et excellentior est, quam praxis, quod docuit Aristoteles lib. 6. *Ethic.* cap. ult. et lib. 10 eiusdem operis cap. 7 et lib. 7. *Politica*, c. 2.

*Plato.*

Idemque censuit Plato in *Philebo*, ubi ait uitam contemplationi dicatam ceterarum omnium diuinissimam esse; et in lib. *De Regno* numerans duo regna, unum Iouis, alterum Saturni, hoc illi praetulit, per illud actionem, per hoc contemplationem significans. Lege in eandem sententiam Alcinoium in libro *De Doctrina Platonis*, cap. 2, Tyrium Maximum, *Serm.* 6.

tornam o homem feliz. Portanto, para que alguém se diga feliz, é preciso exercer essa ação em que consiste a felicidade no decurso de toda a vida ou, pelo menos, durante muito tempo.

A definição proposta, se for entendida no sentido evidenciado, convém aos dois tipos de felicidade, tanto à prática como à especulativa, como será evidente a quem a considere. Todavia, de acordo com o entendimento de Aristóteles, que no lugar atrás citado dissertou apenas sobre a felicidade ativa, a definição só convém a esta. E por isso, em conformidade com essa limitação, sob o nome de virtude só deverá ser aceite a virtude moral, em cuja ação apenas consiste a felicidade ativa.

Passaremos, agora, a alguns considerandos. O primeiro é que, como nesta vida, sujeita a tantos sofrimentos e infortúnios da alma e do corpo, não se pode possuir por completo nem a felicidade ativa nem a contemplativa, na presente situação, nenhuma das duas pode saciar por completo o apetite do Homem, embora admitamos que a primeira o possa de certo modo satisfazer, na medida em que o Homem prudente e sábio enfrenta com moderação e serenidade de espírito a falta daquilo que não consegue obter. O segundo, é que a felicidade contemplativa natural não consiste na contemplação do mesmo modo que a beatitude sobrenatural da outra vida consiste no conhecimento intuitivo da natureza divina. De facto, como a consideração de Deus e das substâncias separadas se pode dar nesta vida em simultâneo com a perversão dos costumes – ainda que ninguém assim se possa dizer feliz – cabe afirmar que, embora a essência da felicidade contemplativa natural resida principalmente na contemplação de que falámos, é necessário contudo incluir formalmente a probidade dos costumes e as ações virtuosas, não incluídas assim pela essência da beatitude sobrenatural. A razão desta distinção prende-se com o facto de a correção dos costumes não acompanhar necessariamente a referida contemplação natural, como é evidente. Todavia, essa correção é necessariamente consequência da visão da essência divina, em que está virtualmente contida, e no próprio instante em que ela é conseguida gera por si mesma a retidão da vontade, o amor de Deus e tudo o mais que é exigido por aquele estado cumulativo de todos os bens. O terceiro considerando é que a felicidade contemplativa é mais perfeita do que a ativa. Isto é evidente pelo facto de a contemplação, que por natureza se procura por si mesma, ser mais nobre e mais admirável do que a atividade prática, como ensinou Aristóteles, no livro VI da *Ética*, no último capítulo e no livro X da mesma obra, capítulo 7º, bem como no livro VII da *Política*, capítulo 2º. E o mesmo pensou Platão, no *Filebo*, quando afirma que a vida dedicada à contemplação é “mais divina do que todas as outras”; e no *Político*, ao enumerar os dois reinos – um de Júpiter, outro de Saturno – preferiu este último ao primeiro, simbolizando

*A que tipo de felicidade convém a definição dada.*

*Distinção entre a felicidade contemplativa desta e da outra vida.*

*A felicidade contemplativa é mais perfeita do que a prática.*

*Platão*

## QVAESTIO IV

VTRVM AD FELICITATEM EXTERNA BONA REQVIRANTVR.

## [P. 30]

## ARTICVLVS I

DIVERSAE PHILOSOPHORVM OPINIONES

*Opinio Stoicorum.* Est de re proposita contentio inter Stoicos et Peripateticos. Stoici partem negatiuam acerrime tuentur, appellantque felicitatem Peripateticam, quae externa bona asciscit, mollem et eneruatam. In quam sententiam multa Cicero in 2. paradoxo, et *Tusculanarum Quaestionum* lib. 5, et Seneca stoicae disciplinae alumnus uariis in locis. Videtur autem dogma hoc ex eo comprobari, quia oportet felicitatem a casu et fortuna minime dependere; a quibus tamen debeat necesse est, si externa bona, quae magna ex parte fortuita sunt, requirit. Item quia felicitas consistit in actione uirtutis; haec autem probatur splendetque magis in aduersis, quam in prosperis, ut recte ait Seneca in lib. *De Diuina Prouidentia*: "Gubernatorem" inquit, "in tempestate maris, in acie militem intelligas. Vnde possum scire quantum aduersus paupertatem tibi animi sit, si diuitiis affluis? Vnde possum scire quantum aduersus" paupertatem tibi animi sit, si diuitiis affluis? Vnde possum scire quantum aduersus ignominiam et infamiam odiumque populare constantiae habeas, "si inter plausus senescas?"

Quin et poetae, ut illustre solidae felicitatis exemplum hominibus proponerent, Herculem induxerunt post multorum laborum tolerantiam de fortuna triumphantem, et in caeleste domicilium ascendentem. De quo est illud Boetii, lib. 4 *De Consolatione*, metro 7:

Ite nunc fortes, ubi celsa magni  
 Ducit exempli uia: cur inertes  
 Terga nudatis? Superata tellus  
 Sidera donat.

com aquele a ação, e a contemplação com este. Leia-se, sobre o mesmo parecer, Alcino, no livro *Sobre a Doutrina de Platão*, capítulo 2º, e Máximo de Tyr, no sermão 6º.<sup>47</sup>

#### QUESTÃO IV

SE A FELICIDADE REQUER BENS EXTERIORES.

[P. 30]

#### ARTIGO I

DIVERSAS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS

Acerca do tema proposto há um debate entre estoicos e peripatéticos. Os estoicos defendem acerrimamente a parte negativa e qualificam de fraca e debilitada a felicidade peripatética, porque acolhe os bens exteriores. Em relação a esta sentença, muito escreveu Cícero, no livro II dos *Paradoxos dos Estoicos*, e no livro V das *Questões Tusculanas*, e também Séneca, adepto da doutrina estoica, em diversos pontos da sua obra. Parece, portanto, que esta posição se comprova porque convém que a felicidade nada dependa do acaso e da fortuna; é necessário todavia que dependa deles, se requer os bens exteriores, que são maioritariamente fortuitos. Depois, porque a felicidade consiste na prática da virtude; ora, esta prova-se e resplandece mais na adversidade do que na prosperidade, como corretamente afirma Séneca, no livro *Da Providência Divina*: “hás de conhecer o timoneiro – diz ele – na tempestade do mar, e o soldado na linha de batalha. Como posso saber que coragem tens contra a pobreza, se nadas em riquezas? Como posso saber qual é a tua constância contra a ignomínia, a infâmia e o ódio popular, se envelheces entre aplausos?”

Também os poetas, para proporem aos Homens um exemplo ilustre de sólida felicidade, representaram Hércules, triunfante sobre a fortuna e ascendendo à morada celeste, depois de suportar muitos trabalhos. Sobre isto versam as palavras de Boécio no livro IV da *Consolação*, metro 7º:

“Ide agora, Homens fortes, aonde vos conduz  
A excelsa via de um grande exemplo: Porque  
Voltais as costas, inertes? Vencida a terra,  
Abre-se o caminho das estrelas.”

<sup>47</sup> N.T.: Máximo de Tyr (século II), autor associado à segunda sofística e que, abordando a filosofia da religião, ensina sobretudo a filosofia de Platão, como são exemplo os seus *Maximi Tyrii Philosophi Platonici Sermones Siue Disputationes XLI*, Parisiis: H. Stephani, 1557.

Postremo idem confirmatur, quia quod ad recte et laudabiliter uiuendum sufficit, id etiam ad felicitatem sat est; atqui uirtus ita se habet, cum probum uirum et omni laude cumulatam reddat. Videtur igitur ea per se abunde sufficere ad felicitatem. Atque huic sententiae Aristotelem et Platonem subscripsisse ait Tullius  
*Tullius.* 5. *Tusculanarum Quaestionum*. Quare Lucianus in Aristotelem iocatus Alexandrum Magnum apud inferos inducit asserentem<sup>19</sup>, Aristotelem uersutum et callidum uirum nixum fuisse persuadere munera fortunae necessaria esse ad summum hominis bonum, ut auderet ea ab ipso petere, ac bona fronte recipere.

## ARTICVLVS II

## ARISTOTELIS SENTENTIA, EIVSQVE COMPROBATIO

## [P. 31]

Re tamen uera Aristoteles 1. lib. *Ethicorum*, cap. 8. censuit ad felicitatem non qualemcumque sed hominis politici et qui in Reipublica luce uersatur, requiri externa bona, tanquam instrumenta ad defendendam Rempubicam, ad beneficentiam exercendam, ad propulsandas iniurias, aliaque munera eiusmodi. Quae sententia uera est: etenim nemo externam et politicam felicitatem obtinere dixerit eum qui bonis ad haec praestanda destitutus sit; licet absque iis quilibet priuatus homo in se spectatus tam contemplatiua, quam practica felicitate potiri queat.

*Sol. arg.* Argumenta uero quae superius adduximus, hanc habent explicationem. Ad primum dicendum non esse absurdum felicitatem sub aliqua consideratione, et quoad perfectionem accidentariam, pendere aliquo modo a fortuitis euentibus; dummodo quoad essentiam ab iis nequaquam pendeat. Ad secundum repondendum, esto uirtus maius specimen sui det magisque luceat in aduersis; tamen, quantum ad beatitudinis splendorem attinet, magis apparere in prosperis, in quibus praestantis animi argumentum est moderationem seruare, euagantes appetitiones comprimere, neque uana iactatione extolli. Qui autem in egestate, et rerum familiarum iactura, ac denique aduersis rebus diu tolerandis animi constantiam exhibuere, etsi magna laudum encomia iure obtinuerint, non iccirco putandum eos ciuilem politicamue felicitatem assecutos fuisse; plura enim ad hanc requiruntur, quam ad recte et cum laude uiuendum. Neque

<sup>19</sup> In dialogo *Diogenis et Alexandri*.

Por último, confirma-se o mesmo, porque o que é suficiente para viver com retidão e com louvor também é bastante para a felicidade; a virtude é assim, pois torna o Homem probo e repleto de todo o louvor. Parece, portanto, que a virtude por si é mais do que suficiente para a felicidade. Assevera Túlio, nas *Questões Tusculanas*, livro V, que Aristóteles e Platão teriam subscrito esta afirmação. Por isso, Luciano,<sup>48</sup> troçando de Aristóteles, ao representar Alexandre Magno nos infernos fá-lo afirmar que Aristóteles, um homem astuto e experiente, se tinha esforçado por persuadir que as benesses da fortuna eram necessárias para o Sumo bem do Homem, para que tivesse a audácia de lhas pedir e recebê-las de bom grado.

*Túlio.*

*Luciano.*

## ARTIGO II

### OPINIÃO DE ARISTÓTELES E SUA COMPROVAÇÃO

#### [P. 31]

Na verdade, porém, Aristóteles, no livro I da *Ética*, capítulo 8º, pensou que a felicidade, não uma qualquer, mas a do Homem político, que se ocupa do brilho do Estado, requer bens exteriores como instrumentos para defender o Estado, para exercer a beneficência, para repelir as injúrias e outras funções semelhantes. Esta opinião é verdadeira. Ninguém, de facto, poderá dizer que atinge a felicidade exterior e política aquele que tiver sido destituído dos bens que garantem essa mesma felicidade, embora qualquer Homem desprovido deles possa alcançar, enquanto indivíduo, tanto a felicidade contemplativa como a prática.

*Felicidade do Homem político.*

Os argumentos que aduzimos antes têm a seguinte explicação. Relativamente ao primeiro, deve dizer-se: não é absurdo que a felicidade, sob uma dada perspectiva, e enquanto à perfeição accidental, dependa de certo modo de acontecimentos fortuitos. Contanto que, no respeitante à essência, se diga que ela em nada dependa deles. Ao segundo, deve responder-se que, embora a virtude dê uma imagem melhor de si e brilhe mais na adversidade, todavia, no tocante ao esplendor da beatitude, aparece mais na prosperidade; nesta é sinal de um espírito superior conservar a moderação, conter os apetites errantes e não se deixar enlevar por uma vã vaidade. Quem, todavia, na privação e no sacrifício do património familiar, e por fim, nas situações adversas que têm de se tolerar por muito tempo, tiver demonstrado possuir constância de espírito, mesmo que tenha obtido com toda a justiça grandes encómios de louvores, nem por isso se deve considerar que alcançou a felicidade civil e política, porque para a alcançar requer-se muito mais do que para viver com retidão e honra.

*Resolução dos argumentos.*

<sup>48</sup> No diálogo de Diógenes e Alexandre.

aliud sensit Plato ubi recte sensit, neque Aristoteles cum de hac felicitate disserunt. Lege D. Thoma in l. 2, quaest. 4, art.7.

DISPVATIO IV  
DE TRIBVS PRINCIPIIS HVMANORVM ACTVVM:  
VOLVNTATE, INTELLECTV ET APPETITV SENSITIVO

Quia praecipua moralis scientiae consideratio uersatur circa actus humanos, quibus comparatur, in quibusue consistit hominis felicitas; doctrinae ratio postulat ut, postquam de felicitate egimus, de humanis actibus disputemus, ac primum de eorum principiis, uoluntate, intellectu et appetitu sensitio.

QVAESTIO I  
VTRVM OMNES ACTVS HVMANI A LIBERA  
VOLVNTATE PROFICISCANTVR.

[P. 32]

ARTICVLVS I  
ARGVMENTA IN PARTEM NEGATIVAM

1. *arg.* Pars negatiua propositae controuersiae his argumentis uidetur ostendi. Actus, quibus animae beatae diuinam essentiam clare uident uisamque amant, humani sunt, cum in is supernaturalis beatitudo hominis consistat; et tamen ex communi Theologorum sententia non sunt actus liberi, sed necessarii; nec enim in beatorum potestate est eiusmodi actus non elicere. Non igitur omnes actus humani a libera uoluntate proficiscuntur.
2. *arg.* Secundo. Actus quos somniantes et mente capti exercent, dum disputant, ratiocinanturque, item actus subiti uoluntatis et intellectus, sunt humani, quandoquidem soli homini conueniunt, nec tamen liberi sunt; alioqui posset in eos culpa, aut meritum cadere. Ergo aliqui sunt actus humani absque libera uoluntate.
3. *arg.* Tertio. Multi actus, ab appetitu et externis membris administrati, sunt humani, siquidem bonitatem, malitiamue moralem sortiuntur; et tamen ii non sunt a uoluntate, cum actus uoluntatis sint immanentes. Igitur multi actus humani non oriuntur a uoluntate.

Não foi diferente a opinião de Platão, que viu bem, e a de Aristóteles, ao dissertarem sobre este tipo de felicidade. Leia-se S. Tomás, na *Suma de Teologia*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 4<sup>a</sup>, artigo 7<sup>o</sup>.

DISPUTA IV  
OS TRÊS PRINCÍPIOS DOS ATOS HUMANOS:  
VONTADE, INTELECTO E APETITE SENSITIVO

Visto que a principal consideração da ciência moral se ocupa dos atos humanos, com os quais se estabelece ou nos quais consiste a felicidade do Homem, pede a natureza da doutrina que, depois de termos tratado da felicidade, disputemos sobre os atos humanos e em primeiro lugar dos principais: a vontade, o intelecto e o apetite sensitivo.

QUESTÃO I  
SE TODOS OS ATOS HUMANOS PROVÊM  
DA VONTADE LIVRE.

[P. 32]

ARTIGO I  
ARGUMENTOS PARA A PARTE NEGATIVA

A parte negativa da controvérsia proposta parece poder mostrar-se com os argumentos seguintes. Os atos com que as almas bem-aventuradas veem claramente a essência divina e, uma vez ela vista, amam-na são atos humanos, porque neles consiste a beatitude sobrenatural do Homem. Contudo, segundo parecer comum dos teólogos, não são atos livres mas necessários; nem de facto está no poder dos bem-aventurados deixar que tais atos não se verifiquem. Portanto, nem todos os atos humanos provêm da vontade livre. *1<sup>o</sup> arg.*

Segundo. Os atos exercidos pelos sonâmbulos e pelos mentecaptos, enquanto disputam e raciocinam, e também os atos sujeitos à vontade e ao intelecto, são atos humanos, porquanto convêm só aos Homens, mas nem por isso são livres; se assim não fosse poderia cair neles a culpa e o mérito. Portanto, há alguns atos humanos sem uma vontade livre. *2<sup>o</sup> arg.*

Terceiro. Muitos atos governados pelo apetite e pelos membros exteriores são humanos, pois cabe-lhes a bondade e a malícia moral. E contudo eles não são voluntários, porque os atos da vontade são imanes. Portanto, muitos atos humanos não têm a sua origem na vontade. *3<sup>o</sup> arg.*

ARTICVLVS II  
EXPLICATIO CONTROVERSAE

Vt propositae quaestioni satisfaciamus, quaedam praenotanda sunt. Primum est bifariam posse aliquem actum dici humanum, nimirum uel quoad substantiam entitatemue, quo pacto omnes ac solae operationes quae manant a potentiis propriis homini, ut homo est, humanae dicuntur, ut ratiocinari et flere; uel quoad operandi modum. Quia uero proprius modus operandi hominis prout a belluis distinguitur, est ita agere, ut a suarum actionum dominum et libertatem gerat (bruta enim impetu naturali operantur, nec tam agunt, quam aguntur, ut D. Damascenus ait lib. 2. *Fidei Orthodoxae*, cap. 27.) fit ut posteriori modo eae tantum actiones humanae uocentur quas homo in sua libera potestate habet.

*Actiones  
humanae  
quae.*

Secundo aduertendum uoluntatem non ideo liberam, seu deliberatam uocari, quod ipsa deliberet (deliberatio enim ad intellectum magis, quam ad uoluntatem pertinet), sed quia praeuentem intellectus [P. 33] deliberationem sequitur. Quo fit ut illa actio dicatur a libera uoluntate proficisci quae a uoluntate intellectus deliberationem sequente elicitur, aut imperatur.

Hoc posito respondemus omnes actus humanos proficisci a libera hominis uoluntate, quod ex eo ostenditur, quia etsi radix libertatis sit in intellectu, formalis tamen libertas a sola uoluntate est, ut

*Libertas quid.*

quae alibi ex professo declarabitur. Patetque ex eo, quia libertas dicitur qua aliquid ut libet eligimus; electio autem fertur in bonum, quod cum sit obiectum uoluntatis consequens est, ut formalis libertas pertineat ad uoluntatem. Quare nullus omnino erit actus humanus qui non oriatur a uoluntate siue eum ipsa in se eliciat, cuiusmodi est actus amoris, siue imperet, ut deliberata motio intellectus, uel appetitus, et uniuersim omnes actiones potentiarum quae uoluntati subditae sunt, si ab eis eliciantur, prout uoluntati libere mouenti subiicuntur.

Argumenta uero pro contraria parte ex dictis facile soluentur. Ad primum et secundum dicendum eiusmodi actus licet sint actus hominis non tamen esse humanos in eo sensu et usurpatione de qua hic agimus. Ad tertium concessa maiori, ad minorem dic non omnes actiones quae a uoluntate proficiscuntur immanentes esse, sed quae ab ipsa potentia manant, et in eadem manent.

ARTIGO II  
EXPLICAÇÃO DA CONTROVÉRSIA

Para satisfazermos à questão proposta, deve notar-se previamente o seguinte. Em primeiro lugar, que se pode chamar humano a um ato de dois modos, a saber: quer quanto à substância e à entidade, razão pela qual todas e só as atividades que derivam de potências próprias do Homem, enquanto Homem, se podem chamar humanas, tal como raciocinar e chorar; quer quanto ao modo de operar, porque o modo próprio e verdadeiro do Homem atuar, que o distingue dos animais, consiste em agir de maneira tal que gere o poder e a liberdade das suas ações (os animais, com efeito, atuam por ímpeto natural, e como diz São Damasceno no livro II da *Fé Ortodoxa*, capítulo 27º, são mais movidos do que agem). O que faz com que no segundo modo apenas se chamem ações humanas as que o Homem tem no seu livre poder.

*Que ações se denominam humanas.*

Em segundo lugar, deve advertir-se que não é por deliberar que se diz que a vontade é livre ou deliberada (a deliberação, de facto, pertence mais ao intelecto do que à vontade), mas porque ela segue uma prévia [P. 33] deliberação do intelecto. Isto faz com que se diga que uma ação provém da vontade livre quando gerada ou imperada pela vontade, na sequência da deliberação do intelecto.

Posto isto, respondemos que se mostra que todos os atos humanos provém da livre vontade do Homem, pelo facto de que, embora a raiz da liberdade esteja no intelecto, a liberdade formal reside unicamente na vontade, como se dirá expressamente noutra lugar.<sup>49</sup> Isto torna-se patente, porque se designa por liberdade o facto de elegermos alguma coisa que apraz; a eleição, porém, dirige-se para o bem, que, por ser objeto da vontade, tem como consequência que a liberdade formal pertença à vontade. Por isso, não haverá absolutamente nenhum ato humano que não tenha a sua origem na vontade, quer ela própria o produza em si, como acontece com o amor, quer o obrigue, como a moção deliberada do intelecto ou do apetite, e de uma maneira geral todas as ações das potências sujeitas à vontade, se por elas forem produzidas, enquanto se subordinam à vontade que move livremente.

*O que é a liberdade.*

Com base no que se disse, resolvem-se facilmente os argumentos a favor da parte contrária. Ao primeiro e segundo, deve dizer-se, que tais atos, embora sejam atos do Homem, não são todavia atos humanos, no sentido e no âmbito em que aqui tratamos. Ao terceiro, concedida a maior,

<sup>49</sup> N.T. Cf. *Comentário do Colégio Conimbricense sobre A Alma*, III c. 13, q. 2, a. 2, pp. 425-27 (trad. M<sup>a</sup> da C. Camps, Lisboa, 2010, pp. 559-560).

## QVAESTIO II

VTRVM VOLVNTAS INTELLECTVM, AN INTELLECTVS  
VOLVNTATEM MOVEAT.

## ARTICVLVS I

## PROPOSITAE DIFFICVLTATIS ENODATIO

Aduertendum moueri facultatem animae ab aliquo nihil aliud esse quam ab illo de potentia ad actum educi. Quare cum bifariam possit aliqua facultas animae esse in potentia, nimirum uel quoad eliciendam, aut non eliciendam actionem, quod uocatur esse in potentia ad exercitium, uel quoad hoc illudue agendum, id est quoad producendum actum huius aut illius speciei, quod dici solet esse in potentia quoad actus specificationem; fit ut duobus modis praedicta facultas indigeat mouente a quo ad actum perducatur; uno quoad actus exercitium, altero quoad determinationem illius ad certam speciem.

*Conclusio.* [P. 34] Sit prima conclusio. Voluntas quoad exercitium mouet intellectum, sicuti et reliquas potentias quoad actus humanos. Haec quaestione proxime sequenti accuratius probabitur; nunc ex eo breuiter ostenditur, quia principium actus cuiusque potentiae actiuae est ex fine; finis uero actuum intellectus continetur sub fine uoluntatis, proindeque intellectus ad actus suos eliciendos a uoluntate moueri debet. Diximus in conclusione, quoad actus humanos, quia ad actus subitos, qui omnem actum uoluntatis antecedunt, non mouetur intellectus a uoluntate, sed ad obiecto interuentu speciei intelligibilis et phantasmatis. Qua de re maior in 1, d. 3, q. 2, Gregorius in 2, d. 11, quaestio unica. Lege quoque si placet quae in hanc sententiam scripsimus lib. I. *Physica*, cap. 1, q. 2, art. 4.

*2. concl.* Secunda conclusio. Intellectus quoad speciem actus mouet uoluntatem. Haec suadet, quia intellectus proponit uoluntati obiectum a quo, tanquam a principio formali externo, actus uoluntatis speciem sumunt. Vbi aduerte bonum cognitum non solum sese habere ad actus uoluntatis, ut causam formalem externam, prout illis tanquam terminus, ad quem referuntur, speciem tribuit; sed ut finem, quatenus motu metaphorico allicit uoluntatem. Vtrum

à menor dir-se-á que nem todas as ações que provêm da vontade são imanentes, mas sim as que derivam da própria potência e nela permanecem.

## QUESTÃO II

SE É A VONTADE QUE MOVE O INTELLECTO,  
OU O INTELLECTO A VONTADE.

### ARTIGO I

ESCLARECE-SE A DIFICULDADE PROPOSTA.

Convém notar que ser a faculdade da alma movida por outro não é outra coisa senão por esse outro eduzida da potência a ato. Por isso, como qualquer faculdade da alma pode estar em potência de duas maneiras – a saber, quanto a fazer ou não fazer uma ação, o que se chama estar em potência para o exercício do ato, e quanto a realizar isto ou aquilo, ou seja, quanto a produzir um ato desta ou daquela espécie, o que costuma dizer-se estar em potência quanto à especificação do ato – sucede que, das duas maneiras, a referida faculdade precisa de um movente, a partir do qual ela seja atualizada, um quanto ao exercício do ato, outro para a sua determinação para uma certa espécie.

[P. 34] Seja a primeira conclusão. A vontade move o intellecto quanto ao exercício, tal como também as restantes potências quanto aos atos humanos. Esta questão prova-se na que se segue, com maior desenvolvimento, mas por ora mostra-se com brevidade. Ora, o princípio de um ato de qualquer potência ativa depende do fim, mas o fim dos atos do intellecto está contido no fim da vontade e, por isso, o intellecto deve ser movido pela vontade para produzir os seus atos. Dizemos na conclusão “quanto aos atos humanos”, porque em relação aos atos súbitos, que antecedem todo o ato da vontade, o intellecto não é movido pela vontade, mas pelo objeto com intervenção da espécie inteligível e das imagens. Quanto a este assunto, leia-se Maior no Comentários às *Sentenças* I, distinção 3<sup>a</sup>, questão 2<sup>a</sup>; Gregório, no Comentário ao livro II das *Sentenças*, distinção 11<sup>a</sup>, questão única. Caso se queira, leia-se ainda aquilo que escrevemos a este respeito na *Física*, livro I, capítulo 1<sup>o</sup>, questão 2<sup>a</sup>, artigo 4<sup>o</sup>. *1<sup>a</sup> conclusão.*

Segunda conclusão. O intellecto move a vontade no respeitante à espécie. Prova-se esta conclusão, porque o intellecto apresenta um objeto à vontade, do qual, como que de um princípio formal externo, os atos da vontade tomam a espécie. Advirta-se aqui que o bem conhecido não está para os atos da vontade só como causa formal externa, enquanto, como termo ao qual se referem, lhes fornece a espécie, mas como fim, enquanto, embora de modo metafórico, atrai a vontade. Mas se, de facto, *Atos súbitos.*

*2<sup>a</sup> conclusão.*

uero notitia intellectus concurrat etiam actiue cum uoluntate ad eius actus eliciendos controuersum est. Negatiuam partem sequitur Henricus, *Quodlib.* 9.; Capreolus in 2, d. 23, art. 3, ad 1 contra 1. conclus. Hispalensis in 2. d. 25, quaest. unica, art. 3. not. 1; Iauellus 9. *Metaphysica.* q. 6. Affirmatiuam tuentur Paludanus in 4, d. 49., q. 3, art. 1. Gregorius in 2, d. 25, q. 1. contra secundam conclusionem, Gabriel eadem d., q. unica, dub. 3., Soncinas 9. *Metaphysica*, q. 11 et q. 13. Vtraque nobis admodum probabilis uidetur, quae autem probabilior sit lib. 9. *Metaphysica* diiudicandum erit.

## ARTICVLVS II

### OBIECTA EORVMQVE DILVTIO

1. Erit tamen qui probare contendat non posse intellectum a uoluntate moueri, hoc argumento. Omne mouens est prius ac nobilius moto; sed intellectus est prior et nobilior uoluntate, ut supra statuimus docetque Arist. lib. 10. *Ethicorum* c. 7. Igitur intellectus non potest a uoluntate moueri. Maior probatur, quia quod mouet agit, agere autem praestantius est, quam pati, teste D. Augustino 12. *Super Genesim*, ad litt.
2. Secundo. Voluntas nihil appetit, nisi quod ei ab intellectu representatur, quia, ut docet D. Augustinus lib. 8. *De Trinitate*, cap. 4. "Nihil uolitur, nisi prius cognitum". Igitur si ut intellectus actum suum eliciat, et uoluntati aliquid proponat, debet prius a uoluntate moueri; [P. 35] dabitur in actionibus uoluntatis et intellectus infinita progressio; siquidem omnem actionem uoluntatis antecedit actio intellectus, et omnem actionem intellectus, actio uoluntatis absque ullo primo actu.
3. Tertio. Intellectus per suam notitiam concurrat effectiue ad actum uoluntatis, ut est multorum philosophorum sententia; igitur si uoluntas mouet effectiue intellectum, et intellectus uoluntatem; idem respectu eiusdem, hoc est eadem uoluntas comparatione intellectus, simul erit mouens et motum.

o conhecimento do intelecto concorre também ativamente com a vontade para produzir os seus atos, é controverso. A parte negativa é seguida por Henrique, no *Quodlibet* IX; por Capréolo, no livro II das *Sentenças*, distinção 23<sup>a</sup>, artigo 3<sup>o</sup>, ao primeiro contra a primeira conclusão; pelo Hispalense, no II das *Sentenças*, distinção 25<sup>a</sup>, questão única, artigo 3<sup>o</sup>, nota 1;<sup>50</sup> por Javelo, no livro IX da *Metafísica*, questão 6<sup>a</sup>. A parte afirmativa é sustentada pelo Paludano, no IV das *Sentenças*, distinção 49<sup>a</sup>, questão 3<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>;<sup>51</sup> por Gregório, no II das *Sentenças*, distinção 25<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup> contra a segunda conclusão; por Gabriel, na mesma distinção, questão única, dúvida 3<sup>a</sup>; por Soncinas, no livro IX da *Metafísica*, questões 11<sup>a</sup> e 13<sup>a</sup>. Ambas nos parecem de certo modo prováveis. A que todavia nos parece mais provável será estabelecido no livro IX da *Metafísica*.

## ARTIGO II

### OBJEÇÕES E SUAS SOLUÇÕES

Haverá, no entanto, quem procure provar que o intelecto não pode ser movido pela vontade, com o seguinte argumento. Todo o movente <sup>1º</sup> é primeiro e mais nobre do que o movido; ora, o intelecto é primeiro e mais nobre do que a vontade, conforme acima estabelecemos e Aristóteles ensina no livro X, capítulo 7<sup>o</sup> da *Ética*; portanto, o intelecto não pode ser movido pela vontade. Prova-se a maior, porque o que move age, mas agir é mais digno do que receber, como testemunha Santo Agostinho no livro XII da *Interpretação Literal do Génesis*.

Segundo. A vontade só tende para aquilo que o intelecto lhe representa, <sup>2º</sup> tal como ensina Santo Agostinho no livro VIII de *A Trindade*, capítulo *Agostinho*. 4<sup>o</sup>: “Nada é querido se não for previamente conhecido.” Por conseguinte, para que o intelecto eleja o seu ato e proponha alguma coisa à vontade, é forçoso que primeiro seja movido pela vontade, de onde resultaria uma progressão indefinida [P. 35] nas ações da vontade e do intelecto, pois toda a ação da vontade antecederia a ação do intelecto e toda a ação do intelecto a ação da vontade sem nenhum ato primeiro.

Terceiro. Pelo seu conhecimento o intelecto concorre efetivamente para <sup>3º</sup> o ato da vontade, tal como é afirmado por muitos filósofos. Portanto, se a vontade move efetivamente o intelecto e o intelecto a vontade, passar-

<sup>50</sup> N.T.: Santo Isidoro de Sevilha (†636), autor dos *Sententiarum Libri Tres* (ed. bilingue J. de Campos e I. Roca, Madrid, 1971).

<sup>51</sup> N.T.: Pedro de Palude, O.P. (†1342).

*Solut. 1.* Ad primum horum, dicendum fieri posse ut id quod alio simpliciter deterius est, eodem tamen, alia consideratione et secundum quid praestantius habeatur. Nam v. g. potentia uidendi nobilior est quam color, et tamen color, quatenus in illam agit, suam ei speciem imprimendo, excellentior quam illa est. Sic ergo tametsi intellectus absolute praestantior sit quam uoluntas, nihil mirum si uoluntas spectata prout intellectum mouet, hac ex parte ipso praestantior censeatur.

*Solut. 2.* Ad secundum, concesso antecedente neganda est consecutio; et ad eius confirmationem dicendum, non omni intellectus actioni praeire actionem uoluntatis; quia tandem consistendum erit in aliquo actu intellectus, ad quem, ut supra diximus, intellectus ab obiecto interuentu phantasmatis moueatur; qui actus, quia saltem in suo primo ortu naturalis est et non liber, non oportet ad eliciendum concurrere uoluntatem.

*Sol. 3.* Ad tertium, utcumque se habeat ueritas antecedentis, quae alibi, ut diximus, perpendenda erit, respondemus non sequi ex eo idem secundum idem esse simul mouens et motum. Nam cum uoluntas mouet intellectum ad eliciendam notitiam alicuius rei, non concurrit tunc intellectus per eandem notitiam ad illammet actionem uoluntatis, sed ad aliam: v. g. mouet uoluntas intellectum ad deliberandum iudiciumque ferendum de pharmaco; intellectus per hanc actionem non concurrat cum uoluntate ad illummet actum quo eum uoluntas mouit, sed ad alium, nempe ad electionem pharmaci, quod ei, ut conueniens ad obtinendam ualetudinem, repraesentat.

### QVAESTIO III

VTRVM VOLVNTAS MOVEAT OMNES ALIAS POTENTIAS  
AD ACTVS SVOS EXERCENDOS.

#### ARTICVLVS I

CONSTITVITVR PARS AFFIRMATIVA.

#### [P. 36]

*Conclusio.* Asserendum uoluntatem mouere actiue ad suos actus exercendos reliquas animae potentias, quae suapte natura eius imperio subduntur. Haec assertio traditur a D. Augustino lib. 12. *De Ciuitate Dei*, cap. 6; D. Damasceno, lib. 2. *De Fide.*, cap. 16; D. Anselmo *De Conceptu Virginali*, cap. 4; D. Thoma, 1. p., q. 82, art. 4; et aliis.

se-á o mesmo relativamente a cada um deles, ou seja, a mesma vontade em relação ao intelecto, será simultaneamente o movente e o movido.

Ao primeiro destes argumentos deve dizer-se que é possível que aquilo que é pior do que outro, em sentido absoluto, possa numa outra consideração, relativa, ser mais digno. Por exemplo, o ato de ver é mais nobre do que a cor e esta, todavia, na medida em que atua na visão imprimindo-lhe a sua espécie, é superior a ela. Assim, também, ainda que o intelecto, em sentido absoluto, seja superior à vontade, não é de admirar que a vontade, perspetivada enquanto move o intelecto, seja considerada, nessa parte, superior a ele. *Solução do 1º.*

Ao segundo, concedido o antecedente deve negar-se a consequência e, para a sua confirmação, dizer-se que nem toda a ação do intelecto antecede a ação da vontade, porque se terá de parar num ato do intelecto, em relação ao qual, como dissemos acima, o intelecto seja movido pelo objeto, mediante a intervenção da imagem; porque o ato, ao menos na sua primeira origem, é natural e não livre, não é necessário o concurso da vontade para a sua produção. *Solução do 2º.*  
*O ato da vontade não antecede todos os atos do intelecto.*

Ao terceiro, seja qual for a verdade do antecedente, a qual, como dissemos, será considerada noutra lugar, respondemos que não se segue daí que o mesmo, nesse mesmo, seja simultaneamente o movente e o movido. Com efeito, quando a vontade move o intelecto para produzir o conhecimento de alguma coisa, não é pelo mesmo conhecimento que o intelecto concorre para a mesma ação da vontade, mas sim para uma outra. Por exemplo, a vontade move o intelecto para deliberar e formular um juízo sobre um fármaco; mediante esta ação o intelecto não concorre com a vontade para o mesmo ato com que a vontade move, mas para outro, a saber, a escolha do fármaco, representado como conveniente para se alcançar a saúde. *Solução do 3º.*

### QUESTÃO III

SE A VONTADE MOVE TODAS AS OUTRAS POTÊNCIAS  
PARA EXERCEREM OS SEUS ATOS.

#### ARTIGO I

ESTABELECE-SE A PARTE AFIRMATIVA.

#### [P. 36]

Deve afirmar-se que a vontade move ativamente as outras potências da alma para o exercício dos seus atos, as quais, pela sua própria natureza, estão sujeitas ao seu domínio. Esta asserção é transmitida por Santo Agostinho, no livro XII de *A Cidade de Deus*, capítulo 6º; São Damasceno, no livro II da *Fé*, capítulo 16º; Santo Anselmo, *A Conceição Virginal*, *Conclusão.*

Probatur autem eius ueritas tum ipsa experientia: quandoquidem contemplamur, legimus, loco mouemur, praestamusque cetera id genus munia, cum uolumus. Tum ratione, etenim principium motionis cuiusque potentiae actiuae est ex fine, cum omne agens gratia finis operetur; bonum autem in commune quod rationem finis habet est obiectum uoluntatis. Quare consequens est ut uoluntas omnes alias potentias ad suorum actuum exercitium moueat. Consecutio patet ex eo, quia semper ars et potentia, ad quam spectat finis uniuersalis, mouet ad agendum artem et potentiam, ad quam particularis finis sub illo uniuersali comprehensus pertinet, uti liquet in arte nauigatoria et nauium confectrice, itemque in duce et tribunis: atqui omnes fines aliarum potentiarum comprehenduntur sub fine ac bono, quod est obiectum uoluntatis, quia omnes potentiae per suos actus tendunt in aliquod bonum: ergo, etc.

*Obiectum  
uoluntatis.*

Quaeri solet quonam pacto uoluntas hanc motionem praestet. Quam dubitationem duplici pronuntiato explicabimus. Primum sit. Voluntas non mouet alias potentias applicando, si loquamur de ea applicatione qua res applicata aliquam praeuiam motionem ab applicante accipit, ut cum quis admouet securim ad caedenda ligna imprimendo illi impulsus. Hoc ex eo ostenditur quoniam uoluntas nullam praeuiam motionem iniicit potentiis, tum quia in hoc rerum genere non apparet quidnam eiusmodi praeuia motio sit, tum quia talis motio superflua omnino est, cum absque illa possit uoluntas potentias mouere; quod in *Physicis* ex professo tractauimus<sup>20</sup>, cum ostendimus causam primam non excitare agentia naturalia ad suas actiones precedente aliqua motione, ut plerique D. Thomae sectatores arbitrati sunt. Est enim quoad hoc par ratio in Deo, quatenus, cum causis secundis concurrat et in uoluntate, ut cum potentiis.

Secundum pronuntiatum sit. Voluntas mouet alias potentias concurrente cum illis tanquam causa uniuersalior; ita ut ex potentia, cum qua uoluntas concurrat, et ex ipsa uoluntate fiat una integra causa, a qua una eademque numero actio manat. Huius pronuntii ueritas ostenditur, primum ex analogia quae est inter alias causas uniuersales et particulares, praesertim Deum, et causas secundas; quandoquidem uoluntas, ut fertur in bonum in commune, aliae uero potentiae in bona peculiaria, ita sese habet ad alias potentias, ut uniuersalis causa ad particulares. Quare, ut causa uniuersalis,

<sup>20</sup> Lib. 2. c. 7, q. 12, a. 2.

capítulo 4º; São Tomás, *Suma de Teologia* parte I, questão 82ª, artigo 4º e outros. Mas prova-se a verdade da afirmação já pela própria experiência, visto que contemplamos, lemos, movemo-nos localmente e cumprimos outras obrigações deste género quando queremos. Já também pela razão, pois o princípio da moção de qualquer potência ativa reside no fim, visto que tudo o que age opera por causa do fim, e o bem em comum, que tem a razão de fim, é o objeto da vontade. Como consequência, a vontade move todas as outras potências para o exercício dos seus atos. A consequência é evidente, pelo facto de sempre a arte e a potência a que diz respeito o fim universal moverem para a ação a arte e a potência a que pertence o fim particular compreendido naquele fim universal, como é patente na arte da navegação, e na construção naval, e também no governador e nos tribunos. Ora, todos os fins das outras potências são compreendidos no fim e no bem que é objeto da vontade, porque todas as potências tendem para algum bem pelos seus atos; logo, etc.

*Objeto da vontade.*

Costuma perguntar-se como é que a vontade empreende esta moção, dúvida que explicaremos com uma dupla afirmação. Seja a primeira. A vontade não move as outras potências mediante uma aplicação, caso se fale da aplicação com que a coisa aplicada recebe de quem a aplica alguma prévia moção, como quando alguém move o machado para cortar lenha, imprimindo-lhe um impulso. Mostra-se isto, porque a vontade não imprime nenhuma moção prévia às potências, quer porque neste género de coisas não é evidente que moção prévia pode ser essa, quer porque uma tal moção é completamente supérflua, porque a vontade pode, sem ela, mover as potências. Tratámos disto expressamente na *Física*,<sup>52</sup> quando mostrámos que a causa primeira não impele os agentes naturais para as suas ações mediante qualquer moção prévia, conforme pensaram muitos seguidores de São Tomás. O mesmo argumento se diga a respeito Deus, na medida em que concorre com as causas segundas, e da vontade, quando concorre com as potências.

*O modo em que a vontade move as outras potências.*

Seja a segunda afirmação. A vontade move as outras potências concorrendo com elas enquanto causa mais universal, de maneira que da potência com a qual a vontade concorre e da própria vontade se faz uma causa integral a partir da qual resulta uma e a mesma ação em número. Mostra-se a verdade desta afirmação, em primeiro lugar, pela analogia que existe entre as causas universais e as particulares, principalmente Deus e as causas segundas: a vontade, quando leva para o bem em comum, e as outras potências para os bens particulares, está para as outras potências como a causa universal para as particulares.

<sup>52</sup> Livro II, c. 7, q. 12, a. 2.

uerbi gratia Deus, dum concurrat cum causis [P. 37] secundis ad agendum, ex ipso et causa secunda fit una causa integra a qua una eademque singularis actio oritur, ita proportione quadam se habebunt uoluntas ceteraeque potentiae quas illa mouet.

Ex dictis intelliges actionem qua uoluntas formaliter mouet alias potentias esse transeuntem: cum in ipsa uoluntate non maneat siquidem non distinguitur re ab actione aliarum potentiarum. Praeterea eiusmodi concursum uoluntatis interdum esse quid spiritale, cum nimirum uoluntas concurrat cum potentia immateriali, ut cum intellectu; aliquando materiale, si uidelicet concurrat cum potentia inhaerente organo corporeo, ut cum imaginatione.

## ARTICVLVS II

### QVO PACTO VOLVNTAS MOVEAT SENSVS INTERNOS.

Sciendum ex Aristotele I *Politica*, cap. 3, et lib. 1. *Ethicorum*, cap. ultimo, et ex D. Thoma 1. p., q. 81, art. 3. ad. 2., duplex esse imperium, alterum despoticum seu dominicum, alterum politicum seu ciuile, quod etiam regium appellatur. Imperium despoticum est quo dominus imperat seruis, qui facultatem resistendi non habent, cum nullo modo sui iuris sint. Imperium politicum est quo princeps Reipublicae imperat ciuibus, qui, tametsi eius praeceptis oboediant, tamen cum liberi sint aliquid suum habent quo eius imperio resistere ualeant.

*Duplex imperium.*  
*Despoticum.*  
*Politicum.*

Quaerimus ergo num uoluntas moueat sensus internos imperio ciuili, an despotico. D. Thomas loco proxime citato uidetur docere cogitatiuam, quae etiam ratio particularis dicitur, regi mouerique a ratione, et uoluntate imperio despotico, non ita uero reliquos sensus internos. Nam cur appetitus rationi et uoluntati non prompte oboediat, causam esse ait quia appetitus non semper a cogitatiua, sed ab aliis sensibus interdum mouetur. Quae ratio nullius esset momenti, si interni sensus pari oboedientia uoluntati parerent, ut erit consideranti perspicuum. Nobis tamen asserendum uidetur nullum esse internum sensum, qui uoluntati semper ad nutum oboediat. Nam sensus communis perseuerante externi sensus apprehensione necessario rem apprehendit, et uniuersim omnes sensus interni (quippe omnium quoad hoc eadem uidetur esse ratio) nonnunquam adeo tenaciter res apprehendunt ut uoluntas

*Appetitus a quo sensu interno moueatur.*

Por isso, como a causa universal, por exemplo Deus, enquanto concorre com as [P. 37] causas segundas para agir, por si próprio e com a causa segunda faz uma causa íntegra, da qual se origina uma e a mesma ação singular, assim também, numa certa proporção, a vontade e as restantes potências que ela move.

Do que fica dito entender-se-á que a ação com que a vontade move formalmente as outras potências é transitiva, porque não permanece na própria vontade. Ela não se distingue realmente da ação das outras potências. Além disso, este mesmo concurso da vontade umas vezes é algo espiritual, pois a vontade concorre com a potência imaterial, como com o intelecto, outras vezes material, se, por exemplo, concorre com a potência inerente a um órgão corpóreo, como com a imaginação.

## ARTIGO II

### COMO É QUE A VONTADE MOVE OS SENTIDOS INTERNOS.

Importa saber, com base em Aristóteles, livro I da *Política*, capítulo 3º, e livro I da *Ética*, último capítulo, e também em São Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, parte I, questão 81ª, artigo 3º, em resposta ao 2º argumento, que existe um duplo poderio, o despótico ou senhorial e o político ou civil, também chamado régio. O poderio despótico é aquele em que o senhor manda nos servos, que não dispõem da capacidade de resistir, visto não possuírem nenhum direito próprio. O poderio político é aquele em que o príncipe de um Estado manda nos cidadãos, os quais, embora obedeçam às suas ordens, por serem livres, dispõem do próprio direito de resistir àquele poderio.

*Duplo poderio: despótico e político.*

Perguntamos, então, se a vontade move os sentidos internos com um poderio civil ou com um despótico. São Tomás, no lugar acabado de citar, parece ensinar que a cogitativa, também denominada razão particular, é regida e movida pela razão e pela vontade com um poderio despótico, o que não acontece com os restantes sentidos internos. De facto, ele diz que a causa pela qual o desejo não obedece imediatamente à razão e à vontade está no facto de o desejo não ser sempre movido pela cogitativa, mas muitas vezes pelos outros sentidos internos. Esta razão não teria nenhum valor, se os sentidos internos seguissem a vontade com igual obediência, como será evidente para quem nisso atentar. A nós, no entanto, parece-nos dever afirmar que não há nenhum sentido interno que obedeça sempre às ordens da vontade. Na verdade, o sentido comum apreende necessariamente a coisa, mantendo-se a apreensão do sentido externo e, de um modo geral, de todos os sentidos internos (neste ponto parece ser a mesma a razão para todos). Por vezes

*Qual o sentido interno que move o desejo.*

eorum cogitationem aut nullo modo aut difficile compescat, uti docet quotidiana experientia.

*Ex quibus  
causis  
proueniat  
cogitationum  
tenacitas.* Prouenit autem ea cogitationum tenacitas ex multis causis; sed ex his potissimum, nimirum uel ex reali praesentia obiecti sese per externos [P. 38] sensus ingerentis, uel ex interna instigatione daemonum, qui imagines interius asseruatas agitatis spiritibus huc illuc transferunt, et ad rerum, quae iis repraesentantur, apprehensionem acuunt, accomodantque. Vel ex affectione organi; siquidem melancholici, qui sicco et frigido sunt temperamento, in eiusdem rei apprehensione diutius insistunt. Vel ex affectu appetitus sensitiui; cum notum sit iis magis affigi internum sensum, ad quae appetitus maiori impetu fertur.

### ARTICVLVS III

#### QVA RATIONE UOLUNTAS APPETITVM SENSITIVVM MOVEAT.

Quod ad appetitum sentitiuum attinet, dicendum moueri illum a uoluntate imperio politico non autem despotico, ut communi assensu tradunt Aristoteles in calce libri 1. *Ethicorum*, et 1. *Politica*, *Aristot.* capite 3; D. Damascenus, libro 2. *De Fide Orthodoxa*, cap. 12; D. *Damasc.* Gregorius Nyssenus, libro 4, cap. 8; D. Thomas 1. 2, q. 17, art. *Nyss.* 7, et alii. Ac primum quod appetitus a uoluntate moueatur, patet experientia, cum saepe illius motus arbitrio nostro excitemus, et *Genes.* cohibeamus; confirmaturque id uerbis illis, cap. 4. *Geneseos*: "Sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius". Verum quod talis subiectio non sit despotica, non minus copertum est, cum passim feratur appetitus in bonum sensibile contra iudicium rationis, et *D. Paul.* inclinationem uoluntatis. Idque testatur Diuus Paulus illis uerbis *Ad Romanos* 7, "Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae".

Oritur autem haec repugnantia ex eo, quia appetitus sensitiuus sequitur apprehensionem sensus interni, quae interdum adeo efficax est, ut a ratione et uoluntate cohiberi non possit. Tum etiam quia motio appetitus sensitiui pendet ex dispositione organi (unde ii qui calido sunt temperamento, facile irascuntur), quae dispositio, siue affectio imperio non subiacet. Lege Diuum Thomam in quaest. de malo, quaest. septima, articulo sexto ad octavum, et prima parte, quaestio 81, artic. tertio.

eles apreendem uma coisa tão tenazmente, que a vontade de maneira nenhuma ou dificilmente domina o pensamento deles, tal como o ensina a experiência quotidiana.

Uma tal tenacidade de pensamentos provém de muitas causas mas, principalmente, ou da presença real do objeto introduzindo-se pelos sentidos [P. 38] internos; ou da instigação interna dos demónios que, agitando os espíritos, transferem as imagens conservadas interiormente, de um lado para outro, e aguçam-nas e acomodam-nas às coisas nelas representadas; ou de uma afeção do órgão, nomeadamente quando os melancólicos, que têm um temperamento frio e seco, persistem mais tempo na apreensão da mesma coisa; ou, por fim, de uma afeção do apetite sensitivo, pois é sabido que os sentidos internos se fixam mais naquilo para que o apetite é conduzido com maior força.

*Causas na origem da tenacidade dos pensamentos.*

### ARTIGO III

#### POR QUE RAZÃO A VONTADE MOVE O APETITE SENSITIVO.

No que diz respeito ao apetite sensitivo deve dizer-se que ele é movido pela vontade com um poderio político, não despótico. Isto mesmo é afirmado em comum consenso por Aristóteles, no final do livro I da *Ética* e no livro I da *Política*, capítulo 3º; São Damasceno, no livro II de *A Fé Ortodoxa*, capítulo 12º; São Gregório de Nissa, livro IV, capítulo 8º; São Tomás, *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 7<sup>a</sup>, artigo 7º e outros. E em primeiro lugar, que o apetite é movido pela vontade, é evidente pela experiência, pois frequentemente provocamos ou reprimimos os movimentos dele, segundo o nosso arbítrio. Confirma-se com aquelas palavras do 4º capítulo do *Gênesis*: “O seu apetite estar-te-á sujeito e tu dominá-lo-ás.” É verdade que uma tal sujeição não é despótica, como se patenteia pelo facto de muitas vezes o apetite ser levado para o bem sensível contra o juízo da razão e a inclinação da vontade. E isto é confirmado também por São Paulo, naquelas palavras aos *Romanos*, 7º: “Vejo uma lei nos meus membros que contraria a lei da minha mente.”

*Aristóteles.  
Damasceno.  
O Nisseno.*

*Gênesis.*

*São Paulo.*

Esta contrariedade também resulta do facto de o apetite sensitivo seguir a apreensão do sentido interno, a qual é de tal modo eficaz que não pode ser coibida pela razão, nem pela vontade. E também porque a moção do apetite sensitivo depende da disposição do órgão (sendo por isso que os que se irritam são dotados de um temperamento quente), disposição ou afeção esta que não se submete ao poderio. Leia-se São Tomás, *Questão sobre o Mal*, questão 7<sup>a</sup>, artigo 6º, resposta ao 8º, e na *Suma de Teologia*, parte I, questão 81<sup>a</sup>, artigo 3º.

*Voluntas ordinarie non mouet immediate appetitum.* Ordinarius autem modus, quo uoluntas appetitum mouet, est per apprehensionem sensus interni, id est, mouendo imaginatricem facultatem uiri clarissimi ut de hac aut illa re cogitet, quam deinde appetitus amplectatur, aut fugiat. Quaeri tamen solet utrum uoluntas non hoc dumtaxat modo, sed per se immediate interdum appetitum moueat. Diuus Thomas in disputatio de ueritate, q. 25, art. 4 et q. 26, art. 3. affirmatiuam partem asserit, quod in potentiis inuicem ordinatis et conexis uehemens motus superioris in inferiorem redundet. Vnde Aristoteles tertio, *De Anima*, capite undecimo, textu 57, ait appetitum superiorem impellere [P. 39] inferiorem, sicuti in caelesti mundo sphaera superior inferiorem rapit. Verum cum appetitus non feratur in ignotum, dicendum uidetur tunc solum uoluntatem immediate et per quandam redundantiam mouere appetitum, cum iam in sensu interno existit notitia eiusdem obiecti; ita nimirum ut, absque noua intensione aut efficacitate notitiae, appetitus magis accendatur ob affectum uoluntatis.

*Appetitus ob affectum uoluntatis magis incenditur.*

## ARTICVLVS IV

## QVO PACTO VOLVNTAS MEMBRA EXTERNA MOVEAT.

Iam uero externa membra, quibus latio arbitraria exercetur, mouet uoluntas, ut experimento compertum est, imperio seruili, ac citra ullam repugnantiam, nisi aliquo impediuntur morbo, uti accidit paralyti laborantibus. Cur autem dispar obtemperandi conditio membrum corporis et appetitui conueniat, ex iis quae superius explicata sunt, constat uidelicet, quia appetitus sequitur apprehensionem et cetera. Quibus adde appetitum suam qualem-cumque uindicare libertatem, qua rationi et uoluntati obluctetur; quod tamen membrum non competit.

*Dispar obedientia membrorum et appetitus.* *Dub.* Quaeri solet utrum uoluntas non moueat membra nisi interuentu appetitus sensitiui. Pro parte negatiua facit quia interdum membrorum motio est contra propriam appetitus inclinationem. Quare si in huiusmodi euentis appetitus plerumque non oboedit uoluntati, nullo modo tunc posset uoluntas mouere membra perseuerante repugnantia appetitus; cuius oppositum docet experientia in sanctis martyribus, qui membra acerbissimis cruciatibus offerebant. Pro parte affirmatiua, quam magis uerisimilem iudicamus, est ratio illa, quod uoluntas in uiribus animae mouet ut agens supremum, appetitus ut agens medium; ultimum autem est uirtus motiua membrum insidens.

*Responsio.*

*Harmonia ordoque mouentium.* Petit uero harmonia et ordo mouentium ut supremum non nisi interuentu medii moueat extremum. Ad argumenta pro contraria

Porém, a maneira comum de a vontade mover o apetite é mediante a apreensão do sentido interno, quer dizer, pelo movimento da faculdade da imaginação, por exemplo, para que pense acerca desta ou daquela coisa que o apetite depois ou abraça ou de que foge. É costume também perguntar-se se a vontade move o apetite, não deste modo, mas algumas vezes por si imediatamente. São Tomás, na *Disputa sobre a Verdade*, questão 25<sup>a</sup>, artigo 4<sup>o</sup>, e questão 26<sup>a</sup>, artigo 3<sup>o</sup> sustenta a parte afirmativa: que nas potências ordenadas entre si e ligadas o movimento veemente do superior refluí no inferior. Daí que Aristóteles, no livro III sobre *A Alma*, capítulo 11<sup>o</sup>, texto 57, tenha dito que o apetite superior impele [P. 39] o inferior, tal como no mundo celeste a esfera superior arrasta a inferior. Por ser verdade que o apetite não é levado para o desconhecido, parece que se deve dizer que a vontade só move o apetite imediatamente e por uma certa redundância, quando já existe um conhecimento do mesmo objeto no sentido interno e, por isso, sem uma nova intenção ou atenção do conhecimento, o apetite é mais incitado pela afeção da vontade.

*Comummente a vontade não move o apetite imediatamente.*

*O apetite é mais incitado pela afeção da vontade.*

#### ARTIGO IV

##### COMO É QUE A VONTADE MOVE OS MEMBROS EXTERNOS

Como se prova pela experiência, a vontade move os membros externos, com os quais se exerce o movimento arbitrário, com um poderio servil, e sem qualquer oposição, a não ser que sejam impedidos por alguma doença, como acontece com os paraplégicos. Consta, tal como ficou explicado acima, por que motivo convém uma natureza desigual na obediência dos membros do corpo e do apetite, a saber, porque o apetite segue a apreensão, e etc. Acrescente-se que o apetite reivindica toda e qualquer liberdade sua, com a qual se opõe à razão e à vontade, o que já não acontece com os membros.

*Desigual obediência dos membros e do apetite.*

Costuma perguntar-se se a vontade não move os membros senão com a intervenção do apetite sensitivo. A favor da parte negativa, sucede que às vezes o movimento dos membros é contra a própria inclinação do apetite. Portanto, se nos eventos deste tipo, o apetite não obedece as mais das vezes à vontade, então de nenhuma maneira pode a vontade mover os membros, mantendo-se a oposição do apetite. O contrário disto ensina a experiência dos santos mártires, que ofereciam os membros a acérrimos tormentos. A favor da parte afirmativa, que julgamos como mais verosímil, está aquele argumento que diz que a vontade move como agente supremo as faculdades da alma, e o apetite como agente intermédio, mas o último é a faculdade motora que reside nos membros. Pede, de facto, a harmonia e a ordem dos moventes que o supremo não mova o último,

*Dúvida.*

*Resposta.*

*Harmonia e ordem dos moventes.*

opinionem dicimus appetitum duo obire munia, quorum alterum est bonum sensu oblatum prosequi, malum declinare; alterum, impellere membra corporis ad motum; quoad prius officium posse illum resistere uoluntati, quoad posterius non posse.

*Dub.* In quaestione etiam uersatur num appetitus sensituius in homine possit per se mouere membra absque motione uoluntatis. Quod possit ex eo uidetur ostendi, quia appetitus sensituius in homine non est deterioris conditionis, quam in belluis. Quare si in his, ut planum est, per se mouet, cur non etiam in illo mouebit?

*Solut.* Contrariam [P. 40] sententiam tuetur D. Thomas 1. p., q. 81, art. 3, et Caietanus eodem loco, eamque probat ea ratio quia ut paulo ante disputabamus, in omnibus mouentibus ordinatis secundum mouens cuiusmodi est appetitus, non mouet nisi uirtute primi mouentis. Nec uero in homine de appetitus sensitui dignitate quicquam detrahit, quod non per se ac ui tantum sua, membrum motionem afferat.

*Natura sensitui non obtinet in nobis dignitatem capitis quam in beluis.* Etenim, ut Caietanus loc. cit. inquit, licet in nobis natura sensitui nobilitatem capitis, quam in brutis habet, non obtineat; id tamen ei compensatur per coniunctionem et commercium cum ratione et appetitu intellectiuo; siquidem inferius uicinitate sublimioris perficitur; excellentiusque est moueri a nobiliori, quam mouere inferiora et Regi in aula subesse, quam in tugurio praeesse.

*Limitatio superioris sententiae.* Verum propositae solutioni ea nobis moderatio uidetur adhibenda ut dicamus, si sermo sit de motione qua appetitus ex usu rationis mouet, non solere appetitum mouere membra, nisi mouente uoluntate; si autem de aliis motionibus loquamur, interdum oppositum accidere; nec opus esse ut uniuersim in omnibus motionibus appetitus subordinatio illa seruetur, nec ut respectu omnium dicatur appetitus mouens secundarium, esto semper ita se habeat comparatione illarum quae deliberatae sunt et homini, quatenus homo est, conueniunt. Qua limitatione potest etiam intelligi D. Thomae sententia, ut nonnulli ex illius sectatoribus animaduertunt praesertim cum sit admodum uerisimile motus

*Subiti motus membrorum.* subitos, quibus interdum membra ciemus, non semper prouenire a uoluntate etiam indeliberata sed nonnunquam a solo appetitu, ut cum quis natura biliosus ex subita appetitione uindictae manum mouet ad inferendam iniuriam. Sed ea quae ad appetitum pertinent, proxima quaestione magis illustrabuntur.

a não ser mediante a intervenção do intermédio. Aos argumentos a favor da opinião contrária, dizemos que o apetite cumpre duas tarefas, uma, a de perseguir o bem que se apresenta aos sentidos, e declinar o mal, a outra, a de impelir os membros do corpo para o movimento. Na primeira tarefa o apetite pode resistir à vontade; na segunda, não.

Na questão também se discute se o apetite sensitivo no Homem pode por si mover os membros sem a moção da vontade. Que o pode, parece mostrar-se pelo facto de o apetite sensitivo no Homem não ser de natureza inferior à dos restantes animais. Portanto, se nestes, como é patente, move por si, porque não moverá também naquele? Afirmação [P. 40] contrária é sustentada por São Tomás, parte I da *Suma de Teologia*, questão 81<sup>a</sup>, artigo 3<sup>o</sup>, e por Caietano, no mesmo lugar, e prova-o também o seguinte argumento: como há pouco disputávamos, em todos os moventes ordenados, o segundo movente, que é o apetite, não move senão em virtude do primeiro movente. Nem sequer o Homem perde seja o que for, quanto à dignidade do apetite sensitivo, se não imprimir por si e apenas pela sua capacidade o movimento aos membros. Como Caietano diz, no lugar citado, embora em nós a natureza sensitiva não tenha a nobreza capital que tem nos outros animais, segue-se que ela é compensada pela ligação e relação com a razão e com o apetite intelectual; realmente, o que é inferior aperfeiçoa-se pela vizinhança com o superior, e é mais excelente ser movido pelo que é mais nobre do que mover os inferiores, e estar sujeito ao Rei no paço do que presidir num tugúrio.

Na verdade, parece-nos ter de fazer a restrição seguinte à solução proposta: dizermos – no caso de estarmos a falar do movimento com que o apetite move, mediante o uso da razão –, que o apetite não costuma mover os membros senão depois de a vontade mover. Mas se estivermos a falar de outros tipos de movimento, às vezes acontece o contrário; não é preciso que comumente e em todos os movimentos do apetite se guarde aquela subordinação, nem que, a respeito de todos, se considere o apetite como movente secundário, embora sempre assim seja, em relação às deliberadas, e que convêm ao Homem, enquanto Homem. Esta limitação também pode ser entendida com a afirmação de São Tomás, para a qual não poucos dos seus seguidores chamaram a atenção, sobretudo por ser muito verosímil que os movimentos súbitos, com que algumas vezes movemos os membros, nem sempre provêm da vontade, mesmo a não deliberada; mas por vezes apenas do apetite, como quando a natureza biliosa de alguém move a mão, por um súbito desejo de vingança, para cometer uma injúria. Mas estas coisas que dizem respeito ao apetite serão mais esclarecidas na questão a seguir.

*Dúvida.*

*Solução.*

*A natureza sensitiva não alcança em nós a dignidade capital que detém nos restantes animais.*

*Limitação da afirmação anterior.*

*Os movimentos súbitos dos membros.*

## QVAESTIO IV

VTRVM APPETITVS SENSITIVVS MOVEAT VOLVNTATEM.

## ARTICVLVS I

SOLVTIO QVAESTIONIS

*Primum pronuntiatum.* Haec controuersia aliquot pronuntiatis explicanda est. Primum sit. Negari non potest appetitum mouere uoluntatem. Probatur in primis sacrae paginae testimonis: *Ad Romanos*, 7. "Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae." Iacobi. 1. "Vnusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus." Confirmatur quoque experientia. Nemo est enim, qui non experiatur motum appetitus siue ira, siue doloris, aut laetitiae inclinare ad se uoluntatem.

*2. pronunt.* Secundum pronuntiatum. Appetitus non mouet uoluntatem imperando [P. 41] illi. Huius pronuntiati ueritas plana est: cum in confesso apud omnes sit facultatem inferiorem, et corporis organo affixam non habere imperium, aut dominium in potentiam superiorem et immaterialem. Itaque non potest uoluntas directo motu impelli ab appetitu, ut docet D. Thomas I. 2, quaest. 77, art. 1, sed indirecte.

*3. pronunt.* Tertium pronuntiatum. Appetitus mouet uoluntatem ex parte obiecti, hoc est interuentu notitiae intellectiuae, quae obiectum amplectendum, aut declinandum proponit. Quod duobus modis accidit: uno, quia passio appetitus in causa est, ut intellectus hoc aut illo modo aliter atque aliter de re iudicet. Vnde illud Aristotelis, 3, *Ethica*, cap. 5. qualis quisque est, talis ei finis esse uidetur, ut illud 1. *Rhetoricum*, non eadem uidentur amantibus, et odio habentibus (Quare et ligator sub Alexandro Macedonum rege, reuocauit sententiam ab Alexandro irato ad Alexandrum non iratum). Quo fit ut uoluntas sequens iudicium intellectus idem uelit, aut repudiet, quod appetitus. Altero quia appetitus mouet uoluntatem per notitiam interni sensus, quam ipse sequitur: quatenus sensuum phantasmata determinant intellectum ad huius et illius rei conceptionem.

## ARTICVLVS II

DV BIA QVAEDAM ENODANTVR.

Existunt autem, circa ea quae de motione appetitus asseruimus, *1. dub.* aliquot dubia. Primum est, an appetitus aliquando absque interuentu

## QUESTÃO IV

SE O APETITE SENSITIVO MOVE A VONTADE.

## ARTIGO I

SOLUÇÃO DA QUESTÃO

Esta controvérsia pode ser explicada com as seguintes proposições. Seja a primeira. Não se pode negar que o apetite move a vontade. Prova-se, em primeiro lugar, pelos testemunhos da Sagrada Escritura: da *Carta aos Romanos* 7º: “Vejo uma lei nos meus membros que contraria a lei da minha mente.”; da *Epístola de Tiago*, 1º: “Cada um é tentado e afagado pela sua concupiscência.” Confirma-se também pela experiência. Não há ninguém, na verdade, que não experimente o movimento do apetite ou da ira ou da dor ou da alegria inclinar a vontade para si.

Segunda proposição. O apetite não move a vontade [P. 41] imperando sobre ela. A verdade desta proposição é clara, pois é consensual entre todos que a faculdade inferior e ligada a um órgão do corpo não tem domínio, ou senhorio numa potência superior e imaterial. Por isso, a vontade não pode ser impelida pelo apetite com um movimento direto, conforme ensina São Tomás, na Iª-IIª da *Suma de Teologia*, questão 77ª, artigo 1º, mas sim com um indireto.

Terceira proposição. O apetite move a vontade, pela parte do objeto, ou seja, por intermédio da notícia intelectual, que propõe que se abrace ou se rejeite o objeto. Isto acontece de duas maneiras. Uma, porque a paixão do apetite tem interesse em que o intelecto ajuíze desta ou daquela maneira sobre uma coisa, ora de uma forma ora de outra. Daí Aristóteles dizer, no livro III da *Ética*, capítulo 5º, que cada qual é como lhe parece ser o seu fim; e no livro I da *Retórica*, quem ama e quem odeia não vê o mesmo; razão pela qual o prisioneiro de Alexandre, rei da Macedónia, apelou da sentença de Alexandre irado, para Alexandre não irado. A vontade, portanto, seguindo o juízo do intelecto queira ou repudie o mesmo que o apetite. Depois, porque o apetite move a vontade por uma notícia do sentido interno, que ele próprio segue, enquanto as imagens dos sentidos determinam o intelecto para conceber esta ou aquela coisa.

## ARTIGO II

ESCLARECEM-SE ALGUMAS DÚVIDAS.

Relativamente àquilo que afirmámos acerca do movimento do apetite subsistem algumas dúvidas. A primeira é se o apetite algumas vezes, sem

notitiae intellectiuae immediate moueat uoluntatem per redundantiam propter solam ipsarum potentiarum cognationem, nexumque.

*Respons.* Respondemus idem quod supra de uoluntate respectu appetitus: uidelicet cum uoluntas non tendat in ignotum, eatenus appetitum mouere uoluntatem, quatenus uoluntas in bonum repraesentatum sibi per intellectum maiori impetu fertur propter inclinationem

*2. dub.* appetitus. Secundum est. Nam aliquando uoluntas ita ab appetitu

*Respons.* trahatur, ut in eius potestate non sit ei resistere. Respondetur, si appetitus adeo uehemens sit, ut omnino rationis usum absorbeat, tunc necessario mouere uoluntatem, alioqui non. Etenim tandiu motus uoluntatis liber est, quandiu iudicium integrum ac liberum manet. Turbat autem absorbetque iudicium affectio appetitus, cum sensitiua cognitio, quae tali affectione acrior et importunior sit, adeo uehementer intellectum mouet ad cogitandum de obieto passionis, uerbi gratia, de re dolorem aut delectionem inferente, [P. 42] ut interim ei deliberandi facultatem adimat, in quam sententiam lege quae scripsit Aristoteles 7. *Ethicorum*, c. 3, et D. Augustinus, 14. *De Ciuitate Dei*, cap. 16, D. Thomas in 1. 2, q. 10, art. 3.

DISPVATIO QVINTA  
DE BONITATE ET MALITIA HVMANARVM  
ACTIONVM IN GENERE

Egimus de principiis humanorum actuum; nunc de ipsis humanis actibus disseremus, non quidem absolute, nec enim ea consideratio moralis philosophi est, sed quoad eorum bonitatem, et malitiam quatenus humanam attingunt felicitatem ad eam nos promouendo, aut ab eius adeptione impediendo.

QVAESTIO I  
VTRVM BONITAS ET MALITIA HVMANARVM ACTIONVM  
PETENDA SIT AB OBIECTO, AN NON.

ARTICVLVS I  
EXPLICATIO CONTROVERSIAE

*Assertio.* In proposita quaestione haec assertio statuenda est. Bonitas et malitia humanarum actionum, sumitur ab obiecto. Probatur. Nam humanae actiones referuntur ad obiectum, ut ad mensuram sui

a intervenção da notícia intelectual, move imediatamente a vontade por excesso, só devido ao conhecimento e ao nexa das próprias potências. Respondemos o mesmo que acima, acerca da vontade na relação com o apetite, a saber: a vontade não tende para o que desconhece, o apetite move a vontade, na medida em que ela, devido à inclinação de apetite, é levada com maior ímpeto para o bem que lhe é representado pelo intelecto. Segunda dúvida: algumas vezes a vontade é de tal maneira arrastada pelo apetite, que não tem o poder de resistir-lhe. Responde-se: se o apetite for assaz veemente de maneira a que absorva absolutamente o uso da razão, então move a vontade necessariamente, mas, se o não for, não. Com efeito, enquanto o movimento da vontade for livre também o juízo permanece íntegro e livre. Mas a afeção do apetite perturba e absorve o juízo, quando um conhecimento sensitivo mais penetrante e importuno do que essa afeção move o intelecto de maneira mais veemente para pensar sobre o objeto da paixão, por exemplo, acerca da coisa que causa a dor ou o deleite, que lhe tira [P. 42] a faculdade de deliberar. Sobre este assunto, leia-se o que escreveu Aristóteles, no livro VII da *Ética*, capítulo 3º; Santo Agostinho, no XIV de *A Cidade de Deus*, capítulo 16º; e São Tomás, na Iª-IIª da *Suma de Teologia*, questão 10ª, artigo 3º.

## QUINTA DISPUTA

### A BONDADE E A MALÍCIA DAS AÇÕES HUMANAS EM GERAL

Tratámos dos princípios dos atos humanos. Agora disputaremos sobre os próprios atos humanos, não absolutamente, pois semelhante consideração não é própria do filósofo moral, mas quanto à sua bondade e malícia, na medida em que atingem a felicidade humana, levando-nos para ela ou impedindo-nos a sua consecução.

## QUESTÃO I

### SE A BONDADE E A MALÍCIA DAS AÇÕES HUMANAS DEVEM SER PROCURADAS NO OBJETO OU NÃO.

## ARTIGO I

### EXPLICAÇÃO DA CONTROVÉRSIA

Sobre a questão proposta deve estabelecer-se a seguinte afirmação. A bondade e a malícia das ações humanas tomam-se do objeto. Prova-se. As

esse, et tanquam ad causam formalem extrinsecam, a qua proinde speciem et distinctionem capiunt.

*Obiectum  
quidnam hoc  
loco sit.*

Vt autem huiusce rei ueritas magis eluceat, aduertendum erit nomine obiecti intelligendam esse hoc loco materiam circa quam uersatur actio; cuiusmodi est pecunia in quam fertur appetitio. Quia tamen hoc loco de bonitate et malitia morali agitur, spectanda est praedicta materia non secundum suum esse naturale absolute, [P. 43] sed ut conueniet cum recta ratione et lege diuina, aut ab ea deflectit.

*Libertas.*

Deinde aduertendum quemadmodum libertas humanarum actionum formaliter est in uoluntate, ita bonitatem et malitiam moralem ad actiones humanas pertinentem formaliter reperiri in actione interna ipsius uoluntatis; licet obiectiue sit in materia, circa quam uersatur.

*De bonitate  
et malitia  
actus humani  
externi.*

Tertio sciendum est actionem humanam externam dupliciter sumi posse: uno modo secundum se, prout obiectum quoddam est actionis internae uoluntatis, consentaneum rectae rationi et diuinae legi, uel ab ea dissentaneum, etsi talis actio a nullo exerceatur, quo pacto dicitur bona uel mala obiectiue solum ex praedicta conformitate, uel difformitate; non autem formaliter per bonitatem uel malitiam a uoluntate deriuatam. Alio modo sumi quatenus uersatur in executione: sicque ut est effectus uoluntatis, ita dicitur bona uel mala formaliter non quidem intrinseca uel malitia existente in uoluntate. Vt enim actus a uoluntate imperatus, prout in executione est, non a se habet ut humanus sit, sed a uoluntate deliberata, a qua imperatur; ita nec bonitatem, uel malitiam formaliter habet, nisi a uoluntate. Itaque ab eadem singulari bonitate, uel malitia, a qua uolitio interna nuncupatur bona uel mala formaliter et intrinsece; uocatur etiam externa actio, quae est obiectum uolitionis, bona uel mala formaliter per externam appellationem. Quo fit ut altera alteri bonitatem et malitiam uicissim tribuat. Nam externa actio sumpta ut est in apprehensione, in se quidem bona est uel mala obiectiue, et hac consideratione est causa bonitatis, uel malitia formalis existentis in interna uolitione; rursusque uolitio interna, prout denominatione intrinseca est bona uel mala formaliter, in causa est, cur actio externa posita in executione, sit bona uel mala formalitier denominatione extrinseca.

*Actus  
imperatus a  
uoluntate unde  
habet ut sit  
humanus.*

*Bonum et  
malum morale  
differentiae  
humanarum  
actionum.*

Postremo nec illud praeteriri debet, bonum et malum morale esse differentias essentiales humanarum actionum. Quod hunc in modum breuiter ostendi potest. Actiones humanae sumunt bonitatem et malitiam ab obiectis ad quae respectu transcendentis sibi

ações humanas remetem para o objeto, como medida do seu ser e como causa formal extrínseca da qual por isso tiram a espécie e a distinção.

Para que se veja mais claramente a verdade disto deve advertir-se que pelo termo “objeto” se deve entender, neste lugar, a matéria com a qual a ação se ocupa, tal como o dinheiro para que a apetição se volta. Como porém neste lugar se trata da bondade e da malícia moral, deve considerar-se a dita matéria, não segundo o seu ser natural em sentido [P. 43] absoluto, mas enquanto convém com a reta razão e a lei divina ou dela se afasta.

*Significado de “objeto”, neste lugar.*

Depois, deve advertir-se que tal como a liberdade das ações humanas reside formalmente na vontade, a bondade e a malícia moral respeitante às ações humanas se encontram de maneira formal na ação interna da própria vontade, ainda que objetivamente se encontrem na matéria com a qual se ocupam.

*Liberdade.*

Em terceiro lugar, deve saber-se que a ação humana exterior pode ser tomada numa dupla aceção. Uma, em si, enquanto é um certo objeto da ação interna da vontade, conforme com a reta razão e a lei divina, ou discordante dela, enquanto tal ação não é exercida por ninguém. Por este motivo se diz objetivamente boa ou má só pela referida conformidade ou disformidade, mas não formalmente, pela bondade ou malícia derivada da vontade. Na outra aceção, enquanto respeita à execução; e assim, por ser um efeito da vontade, diz-se boa ou má formalmente, não por uma intrínseca denominação inerente a ela pela bondade ou pela malícia, mas por denominação extrínseca pela bondade ou malícia existente na vontade. De facto, o ato imperado pela vontade, enquanto está a ser executado, não é considerado humano por si, mas pela deliberação da vontade que sobre ele impera, e assim nem tem bondade nem malícia formalmente, senão pela vontade. Por isso, pela mesma singular bondade ou malícia pela qual a volição interna se diz boa ou má formalmente e intrinsecamente, denomina-se também a ação externa, que é objeto da volição, boa ou má formalmente, por uma denominação externa. Daí que uma dê à outra mutuamente a bondade e a malícia. Com efeito, a ação externa, tomada como é na apreensão, é em si boa ou má objetivamente, e nesta consideração é causa da bondade, ou causa da malícia formal existente na volição interna; por seu lado, a volição interna, tomada em denominação intrínseca, é boa ou má formalmente, e é causa de a ação externa, posta em execução, ser boa ou má formalmente, por denominação extrínseca.

*A bondade e malícia dos atos humanos exteriores.*

*Porque se diz humano o ato imperado pela vontade.*

Por fim, nem se deve omitir que o bem e o mal moral sejam diferenças essenciais das ações humanas. Isto pode ser mostrado rapidamente, da seguinte maneira. As ações humanas tomam a bondade e a malícia dos objetos a que se referem, com relação transcendente que lhes é intrínseca

*O bem e o mal moral são diferenças das ações humanas.*

intrinsico et essentiali referuntur: ergo per bonitatem et malitiam, quam ab iis accipiunt, intrinsico constituuntur. Item bonum et malum sunt differentiae essentialis habituum; sed pro differentia habituum est differentia actionum ex habitibus prodeuntium, ut docet Aristoteles, 2. *Ethicorum*, cap. 1, cum similes habitus similes actus producant; igitur bonum et malum sunt differentiae essentialis humanarum actionum. Maior probatur, quia habitus bonus et malus, ut liberalitatis et prodigalitatis, distinguuntur specie inter se, immo et contrarietate mutua sibi repugnant, ut constat ex doctrina Aristotelis cap. de oppositis, et 2. *Ethicorum*, cap. 8. et 2. [P. 44] et 1. *De Caelo*, cap. 4, distinguuntur autem, et pugnant inter se bonitate et malitia; unde bonitas ponitur in definitione uirtutis qua uirtus dicitur bona qualitas mentis; eodemque modo malum in definitione uitii, qua uitium dicitur qualitas, secundum quam animus malus est etc. Non est igitur negandum bonum et malum esse differentias essentialis habituum, proindeque et humanarum actionum.

## ARTICVLVS II DILVTIO OBIECTORVM

*Obiect. 1.* Obiciat tamen aliquis. Multae sunt actiones humanae ex specie sua ad bonum et malum indifferentes, ut ambulare, cauere; igitur

*Obiect. 2.* bonum et malum non sunt differentiae humanarum actionum. Deinde, quod malitia non possit esse differentia intrinsico constituens actum humanum, ita probatur. Actus humanus est positium quid, ut satis constat; malitia uero moralis non potest esse aliquid positium: igitur non potest esse differentia constituens humanum actum. Minor trifariam ostenditur. Primum, quia malitia moralis est malum quoddam; malum autem nihil aliud est, quam priuatio boni. Item quia si malitia esset quid positium, obtineret rationem boni; cum omne ens positium sit bonum, atque ita non iam esset malitia. Tertio quia cum Deus sit causa omnis rei creatae, si malitia foret aliquid positium et realem iam Deus illius causa esset, proindeque auctor peccati, quod dictu nefas est.

*Dilut. 1. ob.* Ad primum horum dicendum, obiectum, in quod humana actio in toto suo ambitu accepta fertur, triplicem ordinem posse habere ad rectam rationem: unum conuenientiae, quatenus uidelicet rectae rationi consentaneum est; alterum difformitatis, prout ab ea discrepat; tertium indifferentiae, ut ex se nec est ei conforme, nec ab ea alienum.

e essencial; portanto, são constituídas intrinsecamente pela bondade e malícia que recebem deles. Mais ainda, o bem e o mal são diferenças essenciais dos hábitos. Mas a uma diferença de hábitos corresponde uma diferença de ações provenientes dos hábitos, como ensina Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo 1º, uma vez que hábitos semelhantes dão origem a atos semelhantes; logo, o bem e o mal são diferenças essenciais das ações humanas. Prova-se a maior, porque o hábito do bem e do mal, como o da liberalidade e da prodigalidade, distinguem-se entre si pela espécie e, no que é mais, contradizem-se numa mútua oposição, como *Aristóteles*. consta do ensino de Aristóteles, no capítulo sobre os opostos, e no livro II da *Ética*, capítulos 8º e 2º, [P. 44] e no livro I sobre *O Céu*, capítulo 4º. Distinguem-se, pois, e conflituam entre si, na bondade e na malícia. Por isso a bondade põe-se na definição da virtude, pela qual se diz que a virtude é uma boa qualidade da mente; do mesmo modo também o mal, na definição do vício, pela qual se diz que o vício é uma qualidade segundo a qual o ânimo é mau, etc. Não se deve negar, por conseguinte, que o bem e o mal são diferenças essenciais dos hábitos e, assim sendo, das ações humanas.

## ARTIGO II RESOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES

No entanto, alguém objetará: há muitas ações humanas na sua espécie indiferentes ao bem ou ao mal, como caminhar, ter cuidado; logo, o bem e o mal não são diferenças das ações humanas. Depois, prova-se, da seguinte maneira, que a malícia não pode ser diferença intrínseca constitutiva do ato humano: o ato humano é determinadamente positivo, como consta claramente, mas a malícia não pode ser algo de positivo; logo, não pode ser a diferença constitutiva do ato humano. A menor, mostra-se de três maneiras. A primeira, porque a malícia moral é um mal, mas o mal não é senão a privação do bem. E ainda porque, se a malícia fosse determinadamente positiva, obteria a razão de bem, porque todo o ente positivo é bom, e assim já não seria malícia. Em terceiro lugar, porque como Deus é causa de todas as coisas criadas, se a malícia fosse determinadamente positiva e real, Deus seria a sua causa e, por conseguinte, autor do pecado, o que é uma impiedade dizer. *1ª objeção.*

À primeira das objeções, deve dizer-se que o objeto em que a ação humana se diz tomada em todo o seu âmbito pode ter uma tripla ordem para com a reta razão. Uma, de conveniência, a saber, enquanto efetivamente é conforme com a reta razão; outra, de desacordo, enquanto diverge dela; a terceira, de indiferença, pois em si nem é conforme nem desconforme com ela. *2ª objeção.* *Solução da 1ª objeção.*

*In singularibus  
non datur  
actio  
indifferens ad  
bonum et ad  
malum.*

Quo patet praeter bonum et malum, quas diximus esse differentias humanarum actionum, aliam dari tertiam differentiam positivam quoque et realem, qua actio suapte natura constituitur in specie indifferentis; atque adeo actionem humanam non diuidi perfecta diuisione in bonam et malam, ut probat argumentum nisi sumatur, prout exercetur in singularibus; sic enim nulla est actio humana, quae re uera non sit actu bona, aut mala; quia aut habet finem consentaneum rectae rationi, atque ita est bona; aut dissentaneum, et est mala; aut caret fine conuenienti, et est etiam mala, quia otiosa; quilibet enim omnibus actionibus quas edit (hae uero necessario sunt in [P. 45] singulari) debet bonum finem apponere, quia tenetur intendere finem accomodate ad suam naturam, quem si non adhibet, peccat ob defectum huius circumstantiae. Lege D. Thomam in 1. 2, quaest. 18, art. 9 et in 2, d. 40, q. 1, ubi alii etiam doctores dubitationem hanc contrariis sententiis pertractant. Quidam namque affirmant, alii, quibus nos assentimur, negant posse dari actum humanum in singulari indifferentem ad bonitatem et malitiam moralem. Quod enucleare non est huius instituti.

*Dilut. 2. obi.*

Ad secundum, concessa maiori, neganda est minor, et ad primam eius probationem dicendum, licet malum, si absolute loquamur, non significet nisi priuationem boni debiti, hoc est, priuationem rectitudinis, quae actui inesse deberet; tamen malum, quod actum moralem, habitumue, tanquam differentia positiva, intrinsece constituit, non significare priuationem, nec bono morali priuatiue, sed contrarie repugnare. Ad secundam dic malum, de quo proxime egimus, esse bonum quid; dici tamen malum, tum quia semper habet coniunctam priuationem rectitudinis, quae inesse deberet, tum quia est disconueniens homini, cuius bonum, ut D. Dionysius, 4. cap, *De Diuinis Nominibus* ait, est secundum rationem se habere. Ad tertiam. Esse quidem Deum causam praedictae entitatis, non tamen peccati; quia entitas illa non dicitur peccatum, nisi quatenus ad illam resultat priuatio moralis rectitudinis, eamque annexam habet. Quo pacto non proficiscitur a Deo; quippe cum peccatum sit defectus quidam moralis, qui attribui non debet nisi causae morali, eique deficienti, qualis respectu peccati Deus non est, sed sola uoluntas creata.

*D. Dionys.*

Evidencia-se assim que, além do bem e do mal, a que chamámos diferenças das ações humanas, há uma terceira diferença positiva também e real, pela qual a ação, por sua própria natureza, se constitui na espécie de indiferente. E por isso, a ação humana não pode ser perfeitamente dividida numa divisão entre boa e má, conforme prova o argumento, a não ser que seja tomada enquanto é exercida nos singulares. Também não haverá nenhuma ação humana que na verdade não seja boa em ato, ou má, porque ou tem um fim consentâneo com a reta razão, e portanto é boa, ou um não consentâneo, e é má, ou carece de um fim conveniente, e também é má, porque ociosa. Cada um deve dar um fim bom às ações que faz (estas pertencem, de facto, [P. 45] a cada um), pois se sustenta que tende para um fim adequado à sua natureza e, se o não fizer, peca pela falta dessa circunstância. Leia-se São Tomás, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> da *Suma de Teologia*, questão 18<sup>a</sup>, artigo 9<sup>o</sup>, e no livro II das *Sentenças*, distinção 40<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup>, onde também outros doutores abordam esta dúvida com afirmações contrárias. Uns afirmam – e outros, com os quais nós concordamos, negam –, que pode haver um ato humano no singular, indiferente à bondade e à malícia moral. O desenvolvimento deste ponto está fora do nosso propósito.

*Nos singulares não há ações indiferentes para o bem ou o mal.*

À segunda, concedida a premissa maior, deve negar-se a menor e dizer em relação à sua primeira prova que, embora o mal, se falarmos num sentido geral, não signifique senão privação do bem devido, isto é, privação da retidão, que deveria ser inerente ao ato, no entanto, o mal que constitui intrinsecamente o ato moral ou o hábito como diferença positiva não significa privação, nem é contrário ao bem moral privativamente, mas contrariamente. À segunda prova, diz-se que o mal, de que há pouco tratámos, é um bem relativo. Diz-se, porém, mal porque tem sempre ligada a privação da retidão, que deveria ser-lhe inerente, e porque é inconveniente ao Homem, cujo bem, como diz São Dionísio, no capítulo 4<sup>o</sup> de *Os Nomes Divinos*, tem o ser segundo a razão. À terceira, que Deus é, na verdade, causa da referida entidade, mas não do pecado, porque essa entidade não se diz pecado a não ser enquanto para ela resulta privação moral da retidão e a tem anexa. Por este motivo, não provém de Deus, pois o pecado é um determinado defeito moral, ao qual só deve ser atribuída uma causa moral deficiente – o que Deus não é com relação ao pecado, mas apenas o é a vontade criada.

*Solução da 2<sup>a</sup> objeção.*

*São Dionísio.*

## QVAESTIO II

VTRVM BONITAS ET MALITIA HVMANARVM ACTIONVM  
PENDEAT ETIAM A CIRCVCNSTITIIS.

## ARTICVLVS I

QVOT SINT CIRCVCNSTITIAE HVMANARVM ACTIONVM.

*Circumstantia  
unde dicatur.*

Circumstantiae humanarum actionum dicuntur, quod circumstant actiones humanas quasi extrinsecus se habentes ad earum substantiam siue essentiam, ut explicat D. Thomas, in disputatis q. 2, de malo, art. 6. Numerantur haec circumstantiae a D. Basilio serm. 2. *D. Basil.* *De Baptismo*, cap. 8, a Boetio, [P. 46] lib. 4, *De Differentiis Topicis*, a Tulio, 1. *De Inventione*, a D. Thoma in l. 2., q. 7, et aliis post Aristotelem 3. *Ethicorum*, cap. I. Comprehenduntur autem omnes hoc carmine:

*D. Basil.*  
*Boetius.*

*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.*

Quis significat accidentia personae agentis, ut utrum qui interfecit, cuius esset, an peregrinus. Quid, non significat ipsam actus substantiam: non enim actus potest esse circumstantia sui ipsius, sed notat accidentia effectus per actum producti: ut si is, qui alium frigida abluit, nocumentum intulit. Vbi, significat accidentia loci, ut utrum palam, an occulte; in loco sacro, an profano scelus patrauerit. Quibus auxiliis, id est, quibus instrumentis aut mediis, ut percusseritne gladio, an fuste. Cur, id est ob quem finem, ut an gratia rei priuatae, uel ad patriam liberandam periculum adierit. Quomodo significat actionis modum, ut dolo, an bona fide fecerit. Quando significat accidentia temporis, ut utrum die festo, an profesto rem diuinam omiserit.

Nonnulli, in quibus est D. Bonaventura in 4., d. 16, dub. 9 ad litt. *Magistri*, et Paludanus eadem dist., quaest. 3, plures faciunt circumstantias. Verum illae omnes ad has septem reducuntur; excepto numero actuum, quem illi uocant circumstantiam, "Quoties", sed haec inter circumstantias recenseri non potest, quia circumstantiae circa eundem actum sunt; numerus autem non circumstat unam eandemque operationem, sed diuersas, ac distinctas inducit.

*Diuersa genera  
circumstan-  
tiarum.*

Vt autem ea, quae ad praedictas circumstantias pertinent, melius intelligantur, quaedam animaduertenda erunt. Primum est

## QUESTÃO II

SE A BONDAD E A MALÍCIA DAS AÇÕES HUMANAS  
TAMBÉM DEPENDEM DAS CIRCUNSTÂNCIAS.

## ARTIGO I

QUANTAS SÃO AS CIRCUNSTÂNCIAS DAS AÇÕES HUMANAS.

Chamam-se circunstâncias das ações humanas porque circunstanciam as ações humanas, comportando-se como que extrinsecamente para com a substância ou a essência delas, como explica São Tomás nas *Disputas sobre o Mal*, questão 2<sup>a</sup>, artigo 6<sup>o</sup>. Elas foram enumeradas por São Basílio, no Sermão II *Sobre o Batismo*, capítulo 8<sup>o</sup>; por Boécio [P. 46] no livro IV sobre as *Diferenças dos Tópicos*; por Túlio no livro I sobre *A Invenção*; por São Tomás, na *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 7<sup>a</sup>, e outros na esteira de Aristóteles, livro III da *Ética*, capítulo 1<sup>o</sup>. Compreendem-se todas neste verso:

*Porque se chamam "circunstâncias".*  
São Basílio.  
Boécio.

*"Quem, o quê, onde, com que recursos, porquê, como, quando".*

"Quem" significa os acidentes da pessoa que age, como: se quem matou era um cidadão ou um peregrino; "o quê" não significa a própria substância do ato, pois o ato não pode ser circunstância de si mesmo, mas denota os acidentes concretizados pelo ato, como: se alguém causou dano a alguém por o ter lavado com água fria; "onde" significa os acidentes do lugar, como: se perpetrou um crime num local sagrado ou profano, às claras ou ocultamente; "com que recursos", isto é, com que instrumentos ou meios, como: se feriu com uma espada ou uma vara; "porquê", isto é, com que fim, como: se afrontou o perigo por causa de interesses privados ou para libertar a pátria; "de que maneira" significa o modo da ação, como: se procedeu com dolo ou com boa fé; "quando" significa os acidentes do tempo, como: se deixou de ir ao culto em dia de festa ou em de trabalho.

Alguns autores, entre os quais se conta São Boaventura, no livro IV das *Sentenças*, distinção 16<sup>a</sup>, dúvida 9<sup>a</sup> à letra; o Mestre e o Paludano, na mesma distinção, questão 3<sup>a</sup>, estabelecem mais circunstâncias. Mas na verdade todas elas se reduzem a estas sete, salvo o número dos atos, a que eles dão o nome de circunstância "quantas vezes". Esta, no entanto, não pode enumerar-se entre as circunstâncias, porque as circunstâncias dizem respeito ao mesmo ato, e o número não é circunstante a uma e à mesma operação, mas introduz diversas e distintas.

Para se poder entender melhor tudo aquilo que respeita às referidas circunstâncias, teremos de advertir no seguinte. Primeiro, que algumas

*Diversos gêneros de circunstâncias.*

circumstantiarum quasdam notabiliter augere malitiam, uel bonitatem actionum moralium, quasdam non. Enim uero cum exempli gratia, alter furto accipit mille aureos; alter quadrantem; quantitas pecuniae in priori furto reddit illud notabiliter graue; in posteriori minime. Secundum est circumstantiarum quasdam inuehere deformitatem, uel bonitatem eiusdem speciei; quasdam speciei differentem. Nam circumstantia instrumenti quo quis hominem interimit nempe gladii, aut fustis, non addit homicidio malitiam diuersam specie. At cum quis interficit hominem, ut eum spoliat, circumstantia spoliationis furtiue addit homicidio deformitatem nouae speciei; quandoquidem furtum specie differt ab homicidio. Tertium est eam circumstantiam addere actui malitiam uel bonitatem specie differentem, quae importat specialem ordinem conformitatis uel difformitatis ad rectam rationem et legem Dei, ut in superioribus exemplis uidere est.

*Quae  
circumstantiae  
differant  
specie.*

## ARTICVLVS II

### RESPONSIO AD PROPOSITAM QVAESTIONEM ET ALIQVOT OBIECTORVM DILVTIO

[P. 47]

Ex dictis facile quiuis intelliget quid ad quaestionem initio excitatam responderi oporteat; uidelicet bonitatem et malitiam humanarum actionum pendere etiam a circumstantiis; quandoquidem hae talem bonitatem et malitiam augere, e minuere, atque interdum ad diuersam speciem trahere solent.

- Obiect. 1.* Sed erit qui ita obiiciat. Id quod confert actui rationem specificam non potest esse accidens illius; atqui circumstantiae sunt accidentia actuum moralium, ut supra diximus; igitur nulla circumstantia potest tribuere actui diuersam rationem specificam, proindeque nec ipsum
- Obiect. 2.* ad speciem diuersam trahere. Item si aliqua circumstantia mutaret speciem actus, sequeretur posse eandem actionem internam nunc esse bonam, dum eundemet actum continuando adhibeat ili in progressu circumstantiam inanis gloriae uiri clarissimi.

- Dilu. 1. ob.* Priori tamen obiectioni occurrendum erit, circumstantiam quae mutat speciem neque esse circumstantiam, neque accidens comparatione actionis, cui speciem tribuit; sed respectu alterius, cui adiungitur v. g. cum quis occidit, ut furtum committat, rem alienam non esse circumstantiam comparatione uoluntatis furandi; nam respectu huius est obiectum, per se illi dans speciem; sed tam uoluntatem furandi, quam rem alienam, quae est eius obiectum,

circunstâncias aumentam consideravelmente a malícia ou a bondade das ações morais, outras não. Com efeito, quando, por exemplo, alguém recebe por furto mil moedas de ouro e outro um quarto, a quantidade de dinheiro no primeiro furto torna-o consideravelmente grave, e no segundo não tanto. Em segundo lugar, que nalgumas circunstâncias encontra-se uma deformidade ou bondade da mesma espécie, e noutras de espécie diferente. Com efeito, a circunstância do instrumento com que alguém mata um Homem, a saber, com uma espada ou um varapau, não acrescenta ao homicídio uma malícia de espécie diversa; mas se quem mata um Homem o faz para o espoliar, a circunstância da espoliação ou do furto acrescenta ao homicídio uma deformidade de uma nova espécie, visto o furto ser de espécie diferente do homicídio. Em terceiro lugar, está a circunstância que acrescenta ao ato malícia ou bondade de espécie diferente, a qual releva de uma especial ordem de conformidade ou desconformidade à reta razão ou lei de Deus, como se viu nos exemplos anteriores.

*Que circunstâncias diferem em espécie.*

## ARTIGO II

### RESPOSTA À QUESTÃO PROPOSTA E RESOLUÇÃO DE ALGUMAS OBJEÇÕES

[P. 47]

A partir do que dissemos facilmente alguém pode entender o que se deve responder à questão suscitada no princípio, a saber, que a bondade e a malícia das ações humanas também dependem das circunstâncias, visto que elas costumam aumentar ou diminuir essa bondade ou malícia, e algumas vezes levar a diversa espécie.

Mas haverá quem objete assim: Aquilo que confere ao ato a razão específica não pode ser seu acidente; ora, as circunstâncias são acidentes dos atos morais, como dissemos acima; logo, nenhuma circunstância pode atribuir ao ato diversa razão específica e, por isso, levá-lo para espécie diversa. Mais, se alguma circunstância mudasse a espécie do ato, seguir-se-ia que a mesma ação interna podia ser ora boa, designadamente enquanto tendesse para um objeto bom não viciado por nenhuma circunstância, ora má se, continuando um mesmo ato, alguém lhe acrescentasse a circunstância de vã glória, por exemplo.

*1ª objeção.*

*2ª objeção.*

Deve, todavia, responder-se, à primeira objeção, que a circunstância que muda a espécie, nem é circunstância nem acidente em relação à ação a que confere a espécie, mas sim àquilo a que se acrescenta. Por exemplo, quando alguém mata para cometer furto, a coisa alheia não é circunstância com relação à vontade de furtar, em relação a ela, é outrossim o objeto, que lhe dá uma espécie por si; mas quer a vontade de furtar quer a coisa alheia, que é o seu objeto, é circunstância, se for comparado com

*Solução da 1ª objeção.*

*Dilut.* 2. esse circumstantiam, si comparetur cum homicidio cui ex accidente adiungitur. Posteriori obiectioni non omnes eodem modo respondent: quidam concedunt unum numero actum internum, eundem in genere naturae, posse, ut exemplo illo ostendi uidebatur, alio et alio tempore subire formalitates diuersas specie in genere moris; ita ut nunc bonus et meritorius, postea uero malus et demeritorius sit. Alii negant posse id fieri, asserentes ubi primum actui superuenit aliqua circumstantia mutans speciem non manere eundem numero actum internum, etiam in genere naturae, sed elici iam alium et specie et re distinctum. Quam dubitationem fusius persequi non est huius loci.

DISPVATIO VI  
DE AFFECTIONIBVS ANIMI, QVAE PASSIONES VOCANTVR.

Doctrinae ratio postulat, ut ante uirtutum tractationem, de passionibus disseramus. Nam cum uirtutum moralium nonnullae appetitui sensitio haereant, in eiusque affectionibus moderandis et cohibendis uersentur, absque harum notione, uirtutum natura et uis commode explicari non poterit.

[P. 48]

QVAESTIO I  
AN APPETITVS SENSITIVVS, RECTE DIVIDATVR  
IN CONCVPISCIBILEM ET IRASCIBILEM.

ARTICVLVS I  
QVAE ARGVMENTA OSTENDERE VIDEANTVR  
NON RECTE DIVIDI.

Quia passiones, ut progressu patebit, sunt affectiones appetitus sensitui, priusquam de passionibus ipsis agamus, quaedam circa istiusmodi appetitum ad propositam disputationem conducentia pertractabimus.

Ac primum, quod diuisio illa non sit probanda hisce argumentis uidetur concludi. Appetitus distinguuntur per affectiones; sed affectiones, quae attribui solent appetitui irascibili, conueniunt concupiscibili; non ergo ii appetitus inter se differunt. Minor probatur, quia ut docet Tullius 4. lib. *Tusculanarum Quaestionum*.  
*D. Damasc.* Odium est ira inueterata et, ut asserit D. Damascenus, lib. 2.  
*D. Greg. Nyss.* *Fidei*, cap. 16, et D. Greg. Nyss., liber 4. *Phil.*, cap. 14, ira constat ex tristitia. Cum igitur tristitia et odium pertineant ad appetitum

o homicídio, a que acidentalmente se acrescenta. À segunda objeção nem todos respondem do mesmo modo. Uns concedem que um ato interno, uno no número, o mesmo no género da natureza, pode, conforme parece mostrar-se com aquele exemplo, receber formalidades num tempo diferente, diversas em espécie no género dos costumes, de modo que, sendo bom e meritório num momento, num outro, pode ser mau e sem mérito. Outros negam que possa ser assim, afirmando que, logo que ao ato sobrevém alguma circunstância que muda a espécie, ele não se mantém no mesmo número e ato interno, mesmo no género da natureza, mas passa a ser outro, distinto quer em espécie quer na realidade. Mas não é este o lugar para aprofundar mais esta dúvida.

*Solução da 2ª objeção.*

## DISPUTA VI AS AFEÇÕES DA ALMA CHAMADAS PAIXÕES

A natureza do ensino requer que, antes de tratarmos das virtudes, dissertemos acerca das paixões. Com efeito, como algumas virtudes morais são inerentes ao apetite sensitivo e destinam-se a moderar-lhe e coibir-lhe as inclinações, sem a noção destas não se pode explicar comodamente a natureza e o poder das virtudes.

[P. 48]

### QUESTÃO I SE O APETITE SENSITIVO É CORRETAMENTE DIVIDIDO EM CONCUPISCÍVEL E IRASCÍVEL.

#### ARTIGO I ARGUMENTOS COM QUE PARECE MOSTRAR QUE NÃO É CORRETAMENTE DIVIDIDO.

Uma vez que as paixões, tal como se verá no decurso, são afeções do apetite sensitivo, antes de abordarmos as próprias paixões trataremos dalguns pontos a respeito deste tipo de apetite, a fim de prepararmos a disputa apresentada.

E primeiramente, que não se deve aprovar aquela divisão, parece concluir-se com os seguintes argumentos. Os apetites distinguem-se pelas afeções; ora, as afeções que se costumam atribuir ao apetite irascível, convêm ao concupiscível; logo, não há diferença entre estes apetites. Prova-se a menor porque, como Túlio ensina no livro IV das *Questões Tusculanas*, “o ódio é a ira inveterada”, e como afirma São Damasceno, livro II da *Fé*, capítulo 16º, e São Gregório de Nissa, livro IV da *Filosofia*, capítulo 14º, a ira é constituída de tristeza. Como, portanto, a tristeza e

*Túlio.*

*S. Damasceno.*

*S. Gregório de Nissa.*

concupiscibilem, sequitur iram, quam irascibili ascribunt, in concupiscibili uersari. Rursus amor habet ex parte corporis commotionem similem ei, quam ira; quandoquidem tam iis, qui amant, quam qui irascuntur, sanguis et calor efferuescit; sed huiusmodi alterationes ex parte corporis sunt quasi materiae passionum, quae illarum discrimen suo modo arguunt. Non ergo actus amandi ab actu irascendi uidetur distingui.

Secundo, in rebus naturalibus uno eodemque pondere feruntur corpora in natiuam sedem, et resistunt iis quae ipsorum motum impediunt; similiterque ignis uiri clarissimi eodem calore agit in aquam, et repugnat frigori. Pari ergo ratione unus idemque appetitus sat erit ad noxia fugienda, et conuenientia sectanda, itemque ad resistendum contrariis. Quare et cetera.

Tertio, appetitus sensituius supponit apprehensionem; sed eadem ui apprehenditur noxium et conueniens: ergo et eadem facultas appetens feretur in utrumque. Cum igitur ob nullam aliam rationem uideantur distingui appetitus concupiscibilis et irascibilis, nisi quod alter habeat pro obiecto conueniens, alter noxium, non est quod illos re ipsa inter se distinguamus.

[P. 49]

Quarto. In parte rationali hominis datur unus tantum appetitus, nempe uoluntas; ergo et in parte sensitua unus dumtaxat appetitus dabitur.

ARTICVLVS II

EXPLICATIO CONTROVERSIAE

*Conclusio.* Sit tamen conclusio. Recte diuiditur appetitus sensituius in irascibilem et concupiscibilem, ut in duas potentias realiter distinctas. Haec est contra Gabrielem, in 3, d. 25-26, q. 1, art. 3, dub. 1. ubi putat duplicem hunc appetitum differre sola ratione per ordinem

*Arist.* ad diuersos actus; est tamen philosophorum communis, Aristotelis

*Plat.* 1. *Magnorum Moralium*, cap. 13 Platonis 4. lib. *De Republica*, ubi utrumque appetitum a ratione et inter se distinguit, aiens consulatui in urbe respondere in homine rationem. Quaestuario cupiditatem,

*D. Damas.* Auxiliario irascendi appetitum. Est etiam D. Damasceni lib. 2. *De Fide*

*D. Greg. Nyss.* *Orthodoxa.*, cap. 12.; D. Gregorii Nysseni, lib. 4. *Philosophiae*, cap. 8.; D. Thomae 1. p., q. 81, art. 2.; Henrici Gandauensis *Quodlibet.* 8, q. 15.; D. Bonauenturae in 3, d. 33, art. 1, q. 3.; M. Alberti 3. *De*

o ódio pertencem ao apetite concupiscível, segue-se que a ira, que eles atribuem ao irascível, pertence ao concupiscível. Acresce que o amor tem, da parte do corpo, uma comoção que se assemelha à da ira, pois tanto nos que amam como nos que se iram, o sangue e o calor fervem. Mas estas alterações, da parte do corpo, são como que as matérias das paixões que, a seu modo, refutam a diferença entre elas. Por conseguinte, não parece haver diferença entre o ato de amar e o de se irar.

Em segundo lugar, nos seres naturais, os corpos dirigem-se com um e o mesmo peso para a sede conatural e resistem àqueles que lhes impedem os movimentos; de modo parecido ao fogo, por exemplo, que com o mesmo calor opera na água e afasta o frio. Pela mesma razão, um e o mesmo apetite será suficiente para evitar o que prejudica e seguir o que convém, e igualmente para resistir aos contrários. Logo, etc.

Em terceiro lugar, o apetite sensitivo supõe a apreensão; ora, por uma mesma faculdade se apreende o que é prejudicial e o que é conveniente; logo, a mesma faculdade de apetecer se dirige para um e para outro. Como, porém, parece que o apetite concupiscível e o irascível não se distinguem por nenhuma outra razão, exceto pelo facto de um ter por objeto o que convém e o outro, o que é prejudicial, não há razão para os distinguirmos realmente entre si.

[P. 49]

Quarto. Na parte racional do Homem existe apenas um apetite, a vontade precisamente. Logo, também na parte sensitiva, haverá apenas um só apetite.

## ARTIGO II

### EXPLICAÇÃO DA CONTROVÉRSIA

Seja, porém, a conclusão. É correto dividir o apetite sensitivo em irascível e concupiscível, como duas potências realmente distintas. Esta conclusão vai contra Gabriel, no livro III das *Sentenças*, distinções 25<sup>a</sup>-26<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup>, artigo 3<sup>o</sup>, dúvida 1<sup>a</sup>, onde considera que este duplo apetite difere apenas pela razão, por ordem a diversos atos. Ela é, entretanto, comum aos filósofos: Aristóteles, no livro I da *Grande Moral*, capítulo 13<sup>o</sup>, e Platão, livro IV da *República*, onde distingue ambos os apetites, racionalmente e entre si, dizendo que no Homem a razão corresponde ao magistrado na cidade, o desejo ao guerreiro, o apetite irascível ao mercenário. É também de São Damasceno, livro II da *Fé Ortodoxa*, capítulo 12<sup>o</sup>; de São Gregório de Nissa, livro IV da *Filosofia*, capítulo 8; de São Tomás, parte I da *Suma de Teologia*, questão 81<sup>a</sup>, artigo 2<sup>o</sup>; de *Conclusão.*  
*Aristóteles.*  
*Platão.*  
*S. Damasceno.*  
*S. Gregório de Nissa.*

*Anima*, tract. 4. cap. 2, et in summa *De Homine* tract. de irascib. quaest. 2. Probatur autem a D. Thoma loco citato: quia sicuti aliis rebus naturalibus corruptioni obnoxiiis non solum conuenit inclinatio ac uis ad consectanda sibi conuenientia et fugienda aduersa, sed etiam ad resistendum contrariis, ut patet in igni, qui non solum propensionem ac uirtutem obtinet, ut locum infimum deserat, et in superum euadat; sed etiam calorem, ut iis, quae sibi perniciem moliuntur, obsistat; ita oportet in sensitiua parte dari duplicem uim appetentem: unam, per quam animal simpliciter inclinatur ad prosequenda ea quae conueniunt secundum sensum et deuitanda noxia, quae pars concupiscibilis dicitur; alteram, per quam propulset aduersantia et obluctetur iis quae utilia, salutariaue remouent, aut oppugnant, uel quoque modo nocumentum inferunt, unde eius obiectum dicitur arduum ac difficile. Atque haec uis, irascibilis nuncupantur; quae eo differt a priori quod illa tendat in bonum etiam sensibile absolute, haec in bonum etiam sensibile; sed tamen quatenus difficile et arduum; non quod ipsam difficultatem expetat, sed utilitatem potius, quae in concupiscibilem reduntat, prout ipsius irascibilis opera et ministerio ei remouentur impedimenta et difficultates, quae obstant, ne bonum, quod optat, adipiscatur.

*Ratio D. Thomae.*

*Vis*

*concupiscibilis.*

*Vis irascibilis.*

Quod uero praedictae potentiae siue inclinationes re ipsa diuersae sint, ex eo ostenditur primum quia non resident in eadem omnino [P. 50] parte corporis ut progressu ostendemus. Deinde quia interdum animal contra appetitionem concupiscibilis ingerit sese rebus tristibus, ut per affectum irascibilis aduersantia impugnet, auertatque. (Quod per eandem potentiam fieri non posset). Vnde irascibilis passiones intestino ac domestico bello nonnunquam repugnare uidentur motibus concupiscibilis, quia concupiscentia inflammata plerumque iram frangit, et ira accensa concupiscentiam minuit. Quo etiam patet irascendi uim esse quasi propugnatricem concupiscentiae, dum arma corripit, certatque aduersus ea quae res concupiscibili gratas ac iucundas impediunt, et noxias inuehere conantur. Ideoque ut D. Thom. tum loco citato tum ex professo in l. 2, q. 25, art. 1. explicat, irae a cupiditatis affectibus initium capiunt, in eisdemque terminantur et desinunt, ut cum ira ex illata tristitia oritur, et qui uindictam sumit percepta laetitia ad tranquillitatem redit. Quo spectat, illud Aristotelis 4. *Ethicorum*, c. 5 ultio modum finemque irae adhibet, cum pro dolore uoluptatem efficit.

*Ira a cupiditate oritur.*

*Arist.*

Henrique de Gand, *Quodlibet* VIII, questão 15<sup>a</sup>; de São Boaventura, no livro III das *Sentenças*, distinção 33<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>, questão 3<sup>a</sup>; do Mestre Alberto, livro III sobre *A Alma*, tratado 4<sup>o</sup>, capítulo 2<sup>o</sup>, e *Suma do Homem*, tratado sobre o irascível, questão 2<sup>a</sup>. Também se prova, a partir de São Tomás, no lugar citado, da seguinte maneira. Porque, tal como nos demais seres naturais sujeitos à corrupção não só convém a inclinação e a força para conseguir o que lhe é conveniente e fugir do que é adverso, mas também para resistir aos contrários – como se evidencia no fogo, que não tem apenas a propensão e a capacidade para deixar o lugar inferior e evadir-se para o superior, mas também calor, para resistir ao que lhe faz mal –, assim também convém que na parte sensitiva haja uma dupla capacidade apetitiva: uma pela qual o animal pura e simplesmente se inclina para conseguir as coisas que convêm segundo os sentidos e evitar as que prejudicam, chamada a parte concupiscível; a outra, pela qual repele o que se lhe opõe e resiste ao que remove ou combate as coisas úteis e saudáveis, ou de qualquer modo prejudica. Por este motivo, o seu objeto é considerado árduo e difícil. A esta faculdade dá-se o nome de irascível, e difere da anterior pelo facto de aquela tender para o bem absolutamente sensível, esta para o bem também sensível, mas também enquanto ele é difícil e árduo, não porque procura a própria dificuldade, mas antes a utilidade que culmina na concupiscível, enquanto pela obra e ministério da própria faculdade irascível removem-se-lhe os empecilhos e as dificuldades, que impedem alcançar o bem que deseja.

*Os argumentos de São Tomás.*

*Faculdade concupiscível.*

*Faculdade irascível.*

Ora, que as referidas potências ou inclinações se distinguem realmente pela própria coisa, mostra-se pelo seguinte. Em primeiro lugar, porque não residem de maneira nenhuma na mesma [P. 50] parte do corpo, como mostraremos a seguir. Depois, porque por vezes o animal, contra a apetição concupiscível, introduz-se em coisas tristes, de maneira a que, pelo afeto da irascível, impugne e afaste o que se lhe opõe (o que não poderia ser feito pela mesma potência). Daí que as paixões irascíveis às vezes pareçam repugnar, numa guerra interior e doméstica, aos movimentos da concupiscível, porque a concupiscência inflamada muitas vezes quebra a ira e a ira acesa diminui a concupiscência. O que também se evidencia pelo facto de a faculdade irascível ser como que uma defensora da concupiscência, enquanto pega em armas e combate aquilo que impede as coisas gratas e agradáveis à concupiscível e tenta atacar as prejudiciais. É por esta razão que São Tomás, quer no lugar citado, quer expressamente na I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> parte da *Suma de Teologia*, questão 25<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>, explica que as iras principiam nos afetos da cobiça e neles terminam e acabam, como quando a ira se origina da tristeza provocada, e alguém se vinga e, recebida a alegria, volta à tranquilidade. A isto diz respeito

*A ira tem origem na cupidéz.*

*Dub.* Quæri solet utra ex his potentiis alteri, dignitate præferenda sit.

Henricus Gandauensis, quodlibet 8, q. 15, præfert concupiscibilem.

*Irascibilis  
minister  
concupiscibilis.* Pro qua opinione facit quod irascibilis est quasi minister concupiscibilis, ut ex dictis patet, innuitque Aristoteles lib. 8. *De Historia Animalium*, cap. 1. docens animalia irasci et pugnare propter concupiscibilia. D. Thomas, *De Veritate*, q. 25, art. 2. oppositam sententiam uidetur amplecti, cum dicat irascibilem esse facultatem superiorem, sicuti aestimatiua inter potentias sensitivas apprehensiuas dignior habetur. Quod ex eo suadet, quia turpius est non cohibere concupiscentiam, quam iram, cum hæc multo minus, quam illa rationem et iudicium perturbet.

*Solut. dub.* Hæc dubitatio ita explicanda est, ut dicamus ex parte obiecti, atque adeo simpliciter appetitum concupiscibilem nobiliorem esse irascibili: quandoquidem ille fertur directo et immediate in bonum pertinens ad conseruationem animalis; hic uero immediate tendit in remouens prohibens. Item (quod in idem recidit) quia potentia quæ proxime ordinatur ad finem excellentior est, quam qua occupatur circa media; at concupiscibilis proxime ordinatur ad finem, quia tendit in bonum sensibile secundum se, irascibilis in id quod utile est et conducens ad illud obtinendum. Concedi tamen potest iuxta aliam considerationem irascibilem concupiscibili præstare, quatenus immoderata affectio iræ minus perniciosa est, quam concupiscentia, ut D. Thomæ ratio suadebat.

### ARTICVLVS III

#### SOLVTIO ARGVMENTORVM PRIMI ARTICVLI

[P. 51]

Rationes quæ ostendere uidebantur non dari duplicem appetitum

*Dilut. 1.* sensitium ita diluentur. Ad primam concessa propositione neganda est assumptio, et ad eius probationem dicendum, odium dici iram inueteratam, non quod temporis diuturnitate ira fiat odium, sed in sensu, quem causalem uocant, quia nimirum diuturna ira odium efficit. Similiter iram constare ex tristitia, non ut ex parte componente, sed nasci ex illa tanquam ex causa effectrice; quia ex concupiscibilis appetitionibus obueniunt affectus irascibilis. Postremo id quod eodem argumento obiicitur de alteratione, quam

*D. Thom.* ira et amor corpori inferunt, dissoluit S. Thomas l. 2., q. 48, art. 2 hisce uerbis. Feruor, qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad

*Feruor amoris* amorem, alia ad iram. Nam feruor amoris est cum quadam dulcedine

aquilo de Aristóteles, no livro IV da *Ética*, capítulo 5º, que "a vingança trama o termo e o fim da ira, quando em vez da dor, causa prazer". *Aristóteles.*

Costuma perguntar-se qual destas potências deve ser preferida em dignidade. Henrique de Gand, no *Quodlibet* VIII, questão 15ª prefere a concupiscível. A favor desta opinião está o facto de a irascível estar como que ao serviço da concupiscível, tal como a partir do que se disse fica evidente, e Aristóteles indica no livro VIII da *História dos Animais*, capítulo 1º, ensinando que é por causa das concupiscíveis que os animais se iram e lutam. São Tomás, em *A Verdade*, questão 25ª, artigo 2º, parece abraçar a afirmação oposta, ao dizer que a irascível é a faculdade superior, tal como a estimativa tem a dignidade entre as potências sensitivas apreensivas. Prova-o com o facto de ser mais torpe não coibir a concupiscência do que a ira, porque esta perturba muito menos a razão e o juízo do que aquela. *Dúvida.*  
*A irascível assiste à concupiscível.*

Esta dúvida deve ser explicada de maneira a dizermos que, da parte do objeto, mesmo de um modo absoluto, o apetite concupiscível é mais nobre do que a irascível, pela razão de que aquele se dirige direta e imediatamente para o bem que pertence à conservação do animal, mas esta tende imediatamente para remover os impedimentos. Mais (o que equivale ao mesmo), porque a potência que se ordena proximamente ao fim é mais excelente do que a que se ocupa com os meios. Ora, a concupiscível ordena-se proximamente ao fim, porquanto tende em si mesma para o bem sensível, e a irascível para o que é útil e leva à sua obtenção. Concede-se, no entanto, que se pode, segundo um outro ponto de vista, que a irascível supera a concupiscível, enquanto a imoderada afeição da ira é menos perniciosa do que a concupiscência, tal como o argumento de São Tomás persuadia. *Solução da dúvida.*

### ARTIGO III

#### SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS DO PRIMEIRO ARTIGO

[P. 51]

Os argumentos que pareciam mostrar não haver um duplo apetite sensitivo resolvem-se da seguinte maneira. Ao primeiro, concedida a proposição, deve negar-se a premissa menor e, para sua prova, dizer-se que o ódio se chama ira inveterada, não porque a ira, com a passagem do tempo, se transforme em ódio, mas no sentido que chamam causal, porque a ira prolongada demasiadamente no tempo gera o ódio. Da mesma maneira, a ira consta de tristeza, não como parte que a componha, mas nasce dela como causa efetiva, visto que dos apetites da concupiscível provêm as afeições da irascível. Finalmente, quanto àquilo que o mesmo argumento objetava, a respeito da alteração que a ira e o amor causam no corpo, resolveu-o São Tomás, na Iª-IIª<sup>ae</sup> [da *Suma de Teologia*], questão 48ª, artigo 2º, com estas palavras: "O fervor que se segue ao calor pertence *Solução do 1º.*  
*São Tomás.*

et lenitate; est enim in bonum amatum, assimilaturque calori aeris et sanguinis, unde sanguinei sunt ad amandum propensiores, diciturque ad amorem incitare iecur, in quo sit sanguinis generatio.

*Feruor irae.* Feruor autem irae est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; ideoque assimilatur calori ignis. Haec fere D. Thomas.

*Dilut. 2.* Ad secundum respondendum non eandem esse, quoad id, quod argumento petitur, rationem in inclinatione corporum ad propria loca, et in appetitu sensitivo comparatione sui obiecti. Nam cum interdum irascibilis contra propensionem concupiscibilis, in obiectum feratur, cogimur fateri hos duos appetitus inter se necessario distingui. Quod tamen non cernimus in corporibus ut ad loca propria tendunt, et itineris impedimenta remouent. Concessimus tamen in istiusmodi corporibus dari diuersa principia ad resistendum corruptentibus, et ad naturalia loca petenda, ut in igni calorem et leuitatem.

*Dilut. 3.* Ad tertium, concessa maiori et minori, dicendum appetitum concupiscibilem tendere in utrumque, nimirum in id quod conueniens est, et in id quod noxium; proindeque non differre concupiscibilem ab irascibili, quod ille inconueniens, hic in noxium tendat; sed quod ille simpliciter inclinetur ad proseguenda conuenientia et declinanda noxia: hic uero feratur in arduum resistendo aduersariis quae conuenientia oppugnant et nocumentum inuehant, uti diximus.

*Dilut. 4.* Ad quartum, saepe ea quae in superioribus unita sunt spargi, atque in plura membra secari in inferioribus, ut patet in potentia cognoscitiua immateriali, et in potentiis cognoscitiuis organicis. Quare nihil mirum si appetitus intellectiuus sit unus, et sensitui duo, praesertim cum hi haereant in corpore, et in eo diuersam exigant dispositionem, ut paulo post dicemus.

## QVAESTIO II

[P. 52]

AN VTERQVE APPETITVS SENSITIVVS  
IN CORDE SEDEM HABEAT.

### ARTICVLVS I

PLATONIS ET QVORVNDAM ALIORVM SENTENTIA

*Plato de  
conformatione  
corporis  
humani.*

Alcinous in libro *De Platonica Doctrina*, cap. 37, ait secundum Platonem iuniores Deos qui tornandi humani corporis curam

ao amor e à ira por razões diferentes. De facto, o fervor do amor dá-se com certa doçura e brandura, existe assim para o bem que se ama, e assemelha-se ao calor do ar e do sangue, razão pela qual os sanguíneos são propensos a amar, e se diz que o fígado incita ao amor, no qual se gera o sangue. Mas o fervor da ira dá-se com amargura para consumir, porque tende para a punição do contrário, e por isso assemelha-se ao calor do fogo.” Até aqui, mais ou menos, São Tomás. *O fervor do amor.* *O fervor da ira.*

Ao segundo argumento, deve responder-se que a razão não é a mesma, quanto ao que pede o argumento, na inclinação dos corpos para os lugares próprios, e no apetite sensitivo em relação ao seu objeto. Com efeito, como algumas vezes a irascível se dirige ao objeto contra a propensão da concupiscível, somos forçados a admitir ser necessário distinguir entre si estes dois apetites. Isto, porém, não se vê nos corpos quando tendem para os lugares próprios e removem os impedimentos do caminho. Concedemos, contudo, que neste tipo de corpos há diversos princípios para resistirem ao que os destrói e se dirigirem para os lugares naturais, tal como no fogo o calor e a leveza. *Solução do 2º.*

Ao terceiro, concedidas a maior e a menor, deve dizer-se que o apetite concupiscível tende para ambos, designadamente para aquilo que é conveniente e para o que é prejudicial. Por conseguinte, não há diferença entre a concupiscível e a irascível, quanto àquela tender para o inconveniente, esta para o prejudicial. Mas em que aquela se incline pura e simplesmente para alcançar o que é conveniente e declinar o que prejudica. Este, porém, dirige-se para o árduo resistindo nas adversidades, que combatem o que é conveniente e causam dano, tal como dissemos. *Solução do 3º.*

Ao quarto, que muitas vezes as coisas que se unem no que está acima, derramam-se e separam-se em vários membros, no que está abaixo, tal como acontece na potência cognoscitiva imaterial e nas potências cognoscitivas orgânicas. Por este motivo não é de espantar se o apetite intelectual for um e os sensitivos dois, especialmente porque estes são inerentes ao corpo e nele exigem uma diversa disposição, como há pouco dissemos. *Solução do 4º.*

## QUESTÃO II

[P. 52]

SE AMBOS OS APETITES SENSITIVOS  
TÊM SEDE NO CORAÇÃO.

### ARTIGO I

AFIRMAÇÃO DE PLATÃO E DE OUTROS AUTORES

Alcino, no livro sobre *A Doutrina Platónica*, capítulo 37º, diz que, segundo Platão, os deuses mais novos, que receberam a incumbência de *Platão e a conformação do corpo humano.*

susceperant, cum in capite rationis et sapientiae domicilium constituissent, ne pars illa diuina inquinaretur, mortalibus passionibus, hoc est utrique appetitui proprias prouincias designasse: iracundiae praecordia, cupidini locum prope diaphragma, ibique uim eam quasi furiosum et agreste animal ligasse; quin etiam condidisse pulmones cordis gratia molles et uentosos, atque instar fistulae cauos et spongiae similes, ut cor irae ardore nonnunquam aestuans refrigeratione mitigaretur; simulque iecori ad excitandam concupiscentiam animae rursusque sedandam, dulcedinem et amaritudinem indidisse. His similia scripsit Apuleius in lib. *De Dogmate Platonis* statuens mentem capitis arcem tenere; irascentiam procul a ratione ad domicilium cordis deductam esse; cupidinem, atque appetitus postremam portionem infernas abdominis sedes occupasse, ut popinas quasdam et diuersoria nequitiae atque luxuriae. Religatam uero iccirco longius a sapientia hanc partem uideri ne importuna uicinitas rationem desuper constitutam, ipsa cognationum uicinitate perturbaret.

*Apuleius.*

*Aliorum  
opinio.*

Alii affectum iracundiae in felle constitutum putant, pauoris in corde, laetitiae in splene. Cui distributione ea ratio astipulatur, quod e tribus humoribus recrementitiis, qui e chylo secernuntur, bilis ad uesicam fellis demandatur; constat autem bilim irritamentum esse iracundiae; unde et biliosi iracundi esse consueuerunt. Itaque uerisimile hinc fit iram in fellis conceptaculo residere. Inesse autem pauorem in corde, suaderi potest ex eo, quia qui timent confestim, sanguinem et calorem euocant ad praecordia, ubi uidelicet trepidatio potissimum est. Item quia animalia, quae pro sui corporis magnitudine maius habent cor, timidiora sunt, nimirum quod uirtutem pauoris expultricem magis sparsam habeant, cum tamen uirtus unita actuosior fortiorque sit, quam dispersa. Postremo quod laetitia in splene locum obtinuerit argumento esse potest, quod, ut medici tradunt, iis qui splene laborant, rarus ac difficilis sit risus, qui laetitiae et hilaritatis comes est.<sup>21</sup>

[P. 53]

*Sententia  
Galeni.*

Galenus, lib. 3, *De Locis Affectis*, et in lib. qui inscribitur "Quod animi mores corporis temperamentum sequantur", existimat appetitum concupiscibilem residere in hepate, quod ii qui multo abundant sanguine, suoapte ingenio procliuiiores sunt ad libidinem,

<sup>21</sup> Lege Arist. lib. 3 *De Partibus Animalium*. 4; Plin. lib.11 c. 37; D. Thom. l. 2, q. 45, art. 3.

darem forma ao corpo humano, constituíram na cabeça o domicílio da razão e da sabedoria, e, para que aquela parte divina não se deixasse inquinar atribuíram regiões próprias às paixões mortais, isto é, a cada um dos apetites: à ira as entranhas, à cobiça um lugar perto do diafragma, aí ligando essa faculdade quase como se fosse um animal furioso e agreste. Também, por causa do coração criaram os pulmões, moles e repletos de ar e ociosos à maneira de um tubo e semelhantes às esponjas, para que o coração, ardendo algumas vezes com o calor da ira, se suavize com a frescura. Igualmente deram ao fígado a doçura e o amargor para estimular ou acalmar a concupiscência da alma. Apuleio escreveu algo de semelhante no livro *As Opiniões de Platão*, estabelecendo que a mente tem a cidadela da cabeça; que a capacidade de se irar foi desviada para longe da razão para a morada do coração; que a cobiça e a última parte do apetite ocupam os lugares inferiores do abdômen, como uma espécie de tascas e retiros da iniquidade e da luxúria. Realmente, parece que assim esta parte ficou presa muito longe da sabedoria, para não importunar, com a própria vizinhança das afinidades, a razão constituída em grau superior.

*Apuleio.*

Outros consideram que o afeto da irascibilidade está colocado no fel, o do medo no coração e o da alegria no baço. Justifica-se uma tal distribuição porque, dos três humores excrementícios que se separam do quilo, a bÍlis se confiar à vesícula do fel. Consta, porém, que a bÍlis é um estímulo da irascibilidade, razão pela qual os biliosos costumam ser irascíveis. Semelhantemente, é verosímil que a ira resida no recetáculo do fel. Pode entretanto provar-se que o medo é inerente ao coração, pelo facto de os temerosos chamarem imediatamente o sangue e o calor às entranhas, onde de preferência se dá a palpitação. Depois, porque os animais que pelo tamanho do seu corpo têm um coração maior são mais tímidos, sobretudo porque têm mais espalhada a virtude que expulsa o medo, visto que a virtude unida é mais ativa e mais forte do que a dispersa. Por fim, que a alegria tem lugar no baço, pode ser por este argumento, conhecido dos médicos: os que sofrem do baço riem-se pouco e com dificuldade, pois o riso é companheiro da alegria e da hilaridade.<sup>53</sup>

*Opinião de outros.*

**[P. 53]**

No livro III dos *Lugares Afetados* e no que tem por título *Os Estados da Alma Acompanham o Temperamento do Corpo* Galeno estima que o apetite concupiscível reside no fígado, porque quem abunda em muito sangue, pela sua própria disposição, é mais inclinado à libido. Quanto ao

*Afirmção de Galeno.*

<sup>53</sup> Leia-se Aristóteles, *As Partes dos Animais* III, c. 4; Plínio, livro II, c. 37; São Tomás, *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 3.

appetitum uero irascibile ponit in corde; pro qua parte confirmanda sunt eae rationes quas mox subiiciemus.

ARTICVLVS II  
VERAE OPINIONIS EXPLICATIO

*Conclusio.* Sit tamen nostra conclusio. Vtrumque appetitum in corde sedem habere. Ita statuit Hipocrates, Zeno, Posidonius, Chrysippus, ceterique eiusdem familiae alumni. Item Aristoteles, Teophrastus et alii Peripatetici quos refert Vesalius et alii. Probatur autem huius sententiae ueritas ex eo, quia omnis affectus siue irae, siue cupiditatis, in corde perturbationem excitat, in eoque mox sentitur; tum uero quia cor, philosophorum consensu, est origo et fons omnium uitalium operationum in quo proinde appetitus seruandam uitam et pericula propulsanda a natura dati consistere debuerunt. Sciendum tamen non in eadem cordis parte utrumque appetitum residere, sed locis aliquantulum discretis ob diuersam qualitatum compositionem, quam ira et cupiditas exigunt: ira enim affluentia caloris et siccitatis gaudet; cupiditas abundantia humiditatis et caloris.

*Dilutio  
rationum in  
contrariam  
partem.* Rationes autem quae in oppositum huius sententiae adductae fuerunt non persuadent. Non enim biliosi propterea iracundi sunt, quod ira in uesica fellis resideat, sed quia flaua bilis calida est, et sicca quae qualitatum compositio iram mouet nutritque. Nec iccirco, qui splenem male affectum habent sese tristiores exhibent quod splen hilaritatis et laetitiae habitaculum sit, sed quia uberior atrae bilis copia inibi collecta tristitiae affectum inducit. Nec ii qui plurimo sunt sanguine, ideo frequentiores cupiditatum insultus experiuntur, quod concupiscentia in iecore, quasi hydra in lacu Lernaeo incubet; sed quia calido et humido sunt temperamento, quod cupiditatis aestum ciet. Illa uero argumenta quae probabant pauorem inesse in corde non est cur a nobis diluantur, cum nostram sententiam confirment.

QVAESTIO III  
VTRVM DEFINITIO PASSIONIS RECTE SE HABEAT.

ARTICVLVS I  
EXPLICATVR PASSIONIS DEFINITIO.

[P. 54]

*Passionis  
definitio.* Definitor passio a philosophis, "Motus appetitus sensitiui ex apprehensione boni, uel mali cum aliqua mutatione non naturali

apetite irascível ele põe-no no coração. Para confirmar esta parte servem os argumentos que em breve exporemos.

## ARTIGO II

### EXPLICAÇÃO DA VERDADEIRA OPINIÃO

Seja então a nossa conclusão: um e outro apetites têm sede no coração. Assim o pensaram Hipócrates, Zenão, Possidónio, Crisipo e outros discípulos da mesma escola. Igualmente, Aristóteles, Teofrasto e outros peripatéticos referidos por Vesálio e outros. Prova-se também a verdade desta afirmação pelo facto de todo o afeto, seja de ira ou de cobiça, causar perturbação no coração, e nele logo se sentir; é verdade que é consensual entre os filósofos que o coração é a origem e a fonte de todas as operações vitais, no qual, por isso, tiveram de se fixar os apetites dados pela natureza para conservar a vida e afastar os perigos. Deve saber-se, ainda, que ambos os apetites não residem na mesma parte do coração, mas em lugares algo distantes, devido à diversa composição das qualidades que a ira e a cobiça exigem. Assim, a ira compraz-se com a afluência de calor e secura, a cobiça pela abundância de humidade e calor. *Conclusão.*

Os argumentos que foram aduzidos contra esta afirmação não convencem. Com efeito, os biliosos não são irascíveis pelo facto de a ira residir na vesícula do fel, mas porque a bÍlis amarela é quente e seca. Esta composição das qualidades move e nutre a ira. E os que sofrem do baço não se mostram mais tristes pelo facto de o baço ser a residência da hilaridade e da alegria, mas porque a maior abundância da bÍlis negra, aí reunida, produzir a afeção da tristeza. Os que são muito sanguíneos não experimentam mais frequentes insultos das cobiças, pelo facto de a concupiscência estar deitada no fÍgado, quase como a hidra no lago de Lerna, mas porque são de temperamento quente e húmido, que excita o calor da cobiça. Quanto aos argumentos que provavam que o medo é inerente ao coração, eles não têm que ser por nós resolvidos, porque confirmam a nossa afirmação. *Resolução dos argumentos a favor da parte contrária.*

## QUESTÃO III

### SE A DEFINIÇÃO DE PAIXÃO ESTÁ BEM FEITA.

## ARTIGO I

### EXPLICA-SE A DEFINIÇÃO DE PAIXÃO.

[P. 54]

Os filósofos definem “paixão” como “movimento do apetite sensitivo decorrente da apreensão do bem ou do mal, com alguma mudança não *Definição de paixão.*

corporis".<sup>22</sup> Vt autem haec definitio intelligatur aduertendum erit passionem trifariam sumi: uno modo, pro receptione cuiuslibet rei, siue per eam id quod patitur aliquid abiiciat, siue non; qua usurpatione scripsit D. Dionysius 2. cap. *De Diuinis Nominibus* santissimum uirum Hierotheum diuina patientem multa didicisse. Sic etiam pati aer dicitur, cum Solis luce collustratur. Secundo pro receptione cuiusque rei cum abiiectione alterius, siue id quod abiicitur sit conueniens rei naturae siue repugnans, quo modo aqua patitur, cum refrigeratur, aut calefit. Tertio, pro receptione cuiusque rei cum expulsionem eius quod naturae patientis accommodatum erat; quae acceptio propria et germana est; id enim proprie pati dicitur, quod a dispositione secundum naturam ad eam quae secundum naturam non est perducitur.

*Cordis motus.* Deinde aduertendum cor perenni dilationis et contractionis motu cieri, motumque hunc naturalem esse et animantium naturae conuenientem quandiu fit certa quadam intensione, quae cum eorum temperamento proportionem habeat: quod si ab ea intensione per exuperantiam aut defectum recedat, fieri non accomodatum.<sup>23</sup>

Tertio aduertendum inter omnes actus potentiarum, tum cognoscentium, tum appetentium, eos dumtaxat qui ad appetitum sensitiuum pertinent, suapte natura semper fieri cum aliqua transmutatione corporis, quae animal a sua naturali dispositione deiiciat. Cuius rei ea ratio est, quia hos tantum actus proxime ac per se consequitur incitatio aut remissio motus, quo dilatatur uel contrahitur cor. Enim uero si actus appetitus sensitiui ad fugam retractionemue spectent, ut timor et tristitia, remissionem efficiunt in motu dilatationis, proindeque maiorem contractionem<sup>24</sup>: si uero pertineant ad prosecutionem delectationemque ut amor et laetitia, maiorem inuehant cordis dilatationem. Diximus proprie et per se, quia remote et ex accidente etiam ex actibus aliarum potentiarum sequitur intensio et remissio in motu cordis, ut ex apprehensione boni et mali, et ex actu uoluntatis, remote tamen et interuentu appetitus sensitiui. In quam sententiam lege D. Thomam in quaestionibus, *De Veritate*, quaest. 6, art. 3.

<sup>22</sup> Lege D. Thom. *De Veritate*. q. 26. a. 3 et in l. 2. q. 22 ar.1.

<sup>23</sup> De hoc motu scripsimus lib. 7. *Physic.*, ca.1. q.1. ar. 4, et in *Parua Naturalia*, lib. *De Respir.* c. 7.

<sup>24</sup> Lege D. Thoma. I. q. 24 art. 2 ad 2.

natural do corpo”.<sup>54</sup> Mas para que se entenda esta definição deve advertir-se que se pode tomar “paixão” em três aceções. Uma, como receção de uma qualquer coisa, quer o paciente, por meio dela, exclua alguma coisa, quer não. Em relação a este sentido escreveu São Dionísio, no 2º capítulo de *Os Nomes Divinos*, que o santíssimo varão Hieroteu, como paciente muitas coisas divinas aprendeu. Assim também se diz que o ar sofre quando é iluminado pela luz do Sol. Em segundo lugar, como receção de uma qualquer coisa com exclusão de outra, quer isso que se exclui seja conveniente à natureza da coisa, seja incompatível com ela. É assim que se diz que a água se altera ao arrefecer ou ao aquecer. Na terceira, como receção de qualquer coisa, com expulsão da que se acomodava à natureza do paciente. Esta é a aceção própria e autêntica. Diz-se, em sentido próprio, que padece aquilo que é levado da disposição segundo a sua própria natureza à que não é segundo a natureza.

*São Dionísio.*

Deve advertir-se, depois, que o coração se move com um movimento permanente de dilatação e de contração,<sup>55</sup> e que este movimento é natural e conveniente à natureza dos seres animados quando é feito com uma determinada intensão, proporcional ao temperamento deles. O que se afasta dessa intensão por excesso ou defeito já não é apropriado.

*O movimento do coração,*

Em terceiro lugar deve advertir-se que entre todos os atos das potências, quer das cognoscentes, quer das apetentes, os que pertencem ao apetite sensitivo, sempre acontecem pela sua natureza com alguma modificação do corpo, que afasta o animal da sua natural disposição. É por esta razão que apenas a estes atos proximamente e por si se segue a rapidez ou a diminuição do movimento, com o qual o coração se dilata ou se contrai. Com efeito, se atos do apetite sensitivo respeitam à fuga ou à hesitação, como o temor e a tristeza, diminui o movimento de dilatação e, por isso, uma contração maior; mas se pertencerem à consecução e ao prazer, como no amor e na alegria, causam maior dilatação do coração.<sup>56</sup> Dissemos “proximamente e por si”<sup>57</sup> porque, remotamente e por acidente, também se segue, dos atos das outras potências, a intensão e a diminuição no movimento do coração, tal como da apreensão do bem ou do mal, e do ato da vontade, ainda que remotamente e com a intervenção do apetite sensitivo. Quanto a esta afirmação, leia-se São Tomás, nas questões sobre *A Verdade*, questão 6ª, artigo 3º.

<sup>54</sup> Leia-se São Tomás, *A Verdade*, q. 26, a. 3, e *Suma de Teologia* Iª-IIªe, q. 22, a. 1.

<sup>55</sup> Sobre este movimento, veja-se o que escrevemos na *Física* VII, c. 1, q. 1, a. 4, e nos *Opúsculos de História Natural*, livro *A Respiração*, c. 7 (ed. Coimbra, 2020, pp. 230-33).

<sup>56</sup> Leia-se São Tomás, *Suma de Teologia* Iª-IIªe, q. 24, a. 2 ad 2.

<sup>57</sup> N.T.: no original “proprie et per se”, mas acima lia-se, de facto, “proxime et per se”.

His ita explicatis iam liquido constat cur passiones dicantur fieri cummutatione non naturali corporis, uidelicet quoniam iis distrahitur cor a motu sibi naturali; etsi inter passiones aliae motionem afferant minus, aliae magis a natura alienam: magis ut dolor et tristitia, quae contractionem pariunt; minus, ut laetitia et delectatio, quae dilatationem cordis efficiunt: est enim magis naturae consentaneum dilatari, quam contrahi.

## ARTICVLVS II

## CONSECTARIA QVAEDAM

[P. 55]

Ex dictis nonnulla inferuntur consecutaria. Primum est passiones non proprie ad appetitum rationalem pertinere, ut constat ex earum definitione, et ex iis quae tradidit Aristoteles in proemio librorum *De Anima*, Plato in *Philebo*, Cicero in l. *Tusculanae Quaestiones*, D. Damasceno lib. 2. *De Fide Orthodoxa*, 22, D. Augustinus lib. 9. *De Ciuitate Dei*, c. 5, edisseritque Sanctus Thomas in l. 2, q. 22, art. 3. Itaque gaudium, amor et laetitia, aliique eiusmodi affectus prout in uoluntate cernuntur, non proprie, sed similitudine quadam passiones uocari possunt.

*Reiicitur  
Chrysippi  
sententia.*

Secundum est, "Abhorrere a ueritate sententiam Chrysippi", qui (ut liquet ex iis quae a Cicerone lib. 4. *Tusculanae Quaestiones*, et a Galeno, lib. 4. *De Placitis Platonis et Hippocratis*, cap. 2., prodita sunt) existimabat perturbationes esse iudicia, opinionibus: exempli causa aegritudinem esse recentem opinionem praesentis mali, in quo dimitti contrahique animo rectum uidetur; metum opinionem mali impendentis, quod intolerabile esse iudicatur. Deprehenditur autem huiusce dogmatis falsitas ex eo, quia obiecta passionum sunt bonum et malum, quae non ad uim cognoscentem et eius actus, cuiusmodi sunt opinionibus et iudicia, sed appetentem, eiusque munia spectant. Quod si quis pro Chrysippo respondeat eum non in sensu formali perturbationes iudicia uocasse, sed in causali, quia nimirum ex opinione siue apprehensione mali oritur v. g. passio timoris. Occurrit Galenus loco citato, eum re uera in sensu formali fuisse locutum.

Depois desta explicação é líquido o motivo pelo qual se diz que as paixões acontecem com uma mudança não natural do corpo, ou seja, porque com elas o coração afasta-se do movimento que lhe é natural, embora entre as paixões, umas gerem um movimento menos alheio à natureza, outras, mais. “Mais”, como a dor e a tristeza, que geram a contração; “menos”, como a alegria e o prazer, que provocam a dilatação do coração. É, de facto, mais consentâneo com a natureza dilatar-se do que contrair-se.

## ARTIGO II ALGUMAS ILAÇÕES

[P. 55]

Do que ficou dito retiram-se algumas ilações. A primeira é que as paixões não pertencem propriamente ao apetite racional, como consta da sua definição e das afirmações feitas por Aristóteles no Proémio aos livros sobre *A Alma*, por Platão no *Filebo*, por Cícero nas *Questões Tusculanas* I, por São Damasceno no livro II de *A Fé Ortodoxa*, capítulo 22º, por Santo Agostinho no livro IX de *A Cidade de Deus*, capítulo 5º, e que São Tomás desenvolveu na *Suma de Teologia* Iª-IIªe, questão 22ª, artigo 3º. É por isso que o gáudio, o amor e a alegria, e outros afetos do género, ao passarem pelo crivo da vontade, não podem ser considerados paixões em sentido próprio, mas apenas em sentido qualificado.

A segunda ilação é que está longe da verdade a afirmação de Crisipo, o qual (como é patente pelo que revelam Cícero, no livro IV das *Questões Tusculanas*, e Galeno, no livro IV sobre as *Opiniões de Platão e de Hipócrates*, capítulo 2º) pensava que essas perturbações eram juízos ou opiniões; por exemplo, que a doença era uma recente opinião sobre o mal presente, no qual parece adequado que o ânimo se dilate e se contraia; que o medo é a opinião do mal iminente que se julga intolerável. A falsidade desta asserção depreende-se pelo facto de os objetos das paixões serem o bem e o mal, que respeitam não à faculdade de conhecimento e aos seus atos, tal como são as opiniões e os juízos, mas à faculdade apetente e às suas funções. Se alguém quiser responder, a favor de Crisipo, que ele não chamou juízos às perturbações em sentido formal, mas causal, visto que, por exemplo, a paixão do temor resulta da opinião ou apreensão do mal, atalhe-se com Galeno, no lugar citado, que disse que ele falou com certeza em sentido formal.

*Rejeita-se a afirmação de Crisipo.*

## QVAESTIO IV

VTRVM PASSIONES CADANT IN ANIMVM SAPIENTIS.

## ARTICVLVS I

PHILOSOPHORVM DOGMATA

*Sententia Stoicorum.* Negatiuam partem huiusce quaestionis defendebant Stoici, contententes eum qui uere sapiens sit, debere animi passionibus omni ex parte uacare.<sup>25</sup> Pro his tamen habere tres εὐπαθείας (Cicero, 4. *Tusculanae Quaestiones*, constantias nominauit) id est pro cupiditate uoluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. Pro aegritudine uero seu dolore negabant esse posse aliquid in animo sapientis. Voluntas enim bonum appetit, quod facit sapiens. Gaudium est de bono adepto quod sapiens adipiscitur. Cautio deuitat malum, quod debet sapiens effugere. At quia tristitia de malo est quod iam accidit, et nullum malum existimabant posse accidere sapienti, nihil in eius animo pro illa ponebant.

*Ratio Stoicorum.* Ideo uero Stoici in eam sententiam adducti sunt quia indignum iudicabant homine sapiente perturbationibus concuti, cum haec animi morbi sint. Itaque hunc in modum disputabant, "Qui morborum sunt, sani non sunt; qui sani non sunt [P. 56] insipientes sunt. Igitur qui morborum sunt, non sunt sapientes; at ii qui passiones sentiunt morborum sunt; quandoquidem passiones sunt aegritudines animi; ergo et cetera."

*Opinio Plat. et Perip.* Platonici autem et Peripatetici contrariam partem secuti sunt aientes non posse hominem quantumlibet sapientem passionibus omnino uacare. Cuius sententiae fundamenta articulo secundo proponemus. Cicero in lib. *De Finibus* et D. Augustinus lib. 9 *De Ciuitate Dei*, cap. 4, arbitrantur hos philosophos de uerbis potius, quam de rebus facere controuersiam.<sup>26</sup> Nimirum Stoicos non quaslibet motiones appetitus, sed turbulentas et quae prodeunt extra limites rationis, animumque ad uitia inflectunt, passiones uocare; alios autem philosophos passionum uocabulo indiscriminatim uti pro quouis motu appetitus sensitiui.

<sup>25</sup> Lege Lactantium lib. 6, c. 15.; Senecam lib. *De Tranquillitate Vitae*; Tullium in oratione *Pro Murena*; Galenum in tract. *De Curat. Affec.*

<sup>26</sup> Lege D. Thom. 2., 2. q. 123, art. 10.

## QUESTÃO IV

SE AS PAIXÕES SE COADUNAM COM A ALMA DO SÁBIO.

## ARTIGO I

## TESES DOS FILÓSOFOS

Os estoicos defenderam a parte negativa desta questão, avançando que o verdadeiro sábio devia estar totalmente livre das paixões da alma.<sup>58</sup> *Opinião dos Estoicos.* Em lugar delas, tem porém três εὐπαθείας (denominadas “permanentes” por Cícero nas *Questões Tusculanas*, IV), a saber, a vontade em vez do desejo, o gozo em vez da alegria, a precaução em vez do medo. Negavam que na alma do sábio houvesse algo, em lugar da doença ou da dor. A vontade, com efeito, apetece o bem que o sábio realiza. O gozo resulta do bem obtido alcançado pelo sábio. A precaução evita o mal de que o sábio deve fugir. E dado que a tristeza é relativa ao mal que já aconteceu, e como eles pensavam que nenhum mal podia ocorrer ao sábio, nada punham na sua alma a substituir a tristeza.

Os estoicos foram realmente levados a tal afirmação pelo facto de considerarem indigno que um Homem sábio fosse agitado pelas perturbações, visto estas pertencerem a espíritos doentes. Por isso, disputavam da seguinte maneira: todo aquele que é doente não é sábio; todo aquele que não é sábio [P.56] não é sábio; por conseguinte, todo aquele é doente não é sábio; ora, aqueles que sentem paixões estão doentes, pois as paixões são doenças da alma; logo, etc. *Razão dos estoicos.*

Os platónicos e os peripatéticos seguiram todavia a parte contrária, dizendo que o Homem, ainda que sábio, não pode ficar totalmente livre das paixões. Proporemos no artigo segundo os fundamentos desta tese.<sup>59</sup> Cícero, no livro sobre *Os Fins*, e Santo Agostinho no livro IX de *A Cidade de Deus*, capítulo 4, consideraram que a controvérsia entre estes filósofos se devia mais a palavras do que à realidade. Sem dúvida que os estoicos não chamaram paixões a quaisquer moções do apetite, exceto às turbulentas, as que ultrapassam os limites da razão e desviam o espírito para os vícios. Já os outros filósofos utilizaram indiscriminadamente o termo “paixões” para qualquer movimento do apetite sensitivo. *Opinião de platónicos e peripatéticos.*

<sup>58</sup> Leia-se Lactâncio, livro VI, c. 15; Séneca, livro sobre *A Tranquilidade da Vida*; Túlio, *A Favor de Murena*; Galeno, no tratado sobre *A Cura das Doenças*.

<sup>59</sup> Leia-se São Tomás, *Suma de Teologia* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 123, a. 10.

ARTICVLVS II  
VERAE SENTENTIAE EXPLICATIO

Quaecunque tamen Stoicorum mens fuerit, negari non debet passiones cadere etiam in eos qui uerae sapientiae et magnarum uirtutum ornamentis praediti sunt, cum illae naturaliter obuenant, cumque si eis rationem dominam (cui ciuili oboedientia obsequuntur) praeficiamus ad moderationem et mediocritatem adduci possint, atque ad uirtutum officia reuocari, et laudem ac praemium mereri. Itaque si passiones secundum se spectentur, id est, ut sunt motus quidam irrationalis appetitus non conuenit eis malum aut bonum morale quod a ratione pendet; conuenit tamen, si considerentur prout subiacent imperio uoluntatis et rationis. In quam sententiam D. Augustinus, lib. 14. *De Ciuitate Dei*, cap. 8. Cupiunt, inquit, timent, laetantur et boni et mali: sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta, seu peruersa uoluntas est. Denique si Stoicorum dogma ita intelligatur, ut omnem motum appetitus uitiosum esse, et a uirtute alienum statuunt, haud dubie caelestis disciplinae ueritati repugnat, ut idem sanctus doctor cap. 9, eiusdem libri multis Sacrae Paginae testimoniis confirmat. Consule D. Ambrosium tract.

*D. August.*

*D. Ambro.*

*D. August.*

*D. Greg. Nyss.*

*De Obitu Gratiani* et in lib. *De Incarnatione Domini*, cap. 7; D. Augustinum, 14. *De Ciuitate Dei*, cap. 9; D. Gregorium Nyssenum, in disputatione *De Anima et Resurrectione*; Lactantium, lib. 6. a cap. 15.

*Obiect. 1.*

Obiiciat tamen aliquis: Id quod ad peccatum inducit habet rationem mali: atqui passiones inducunt ad peccatum; unde a D. Paulo 7. capite *Epistolae ad Romanos*, passiones peccatorum dicuntur: ergo. Item passiones sunt aegritudines animi, ac proinde uitia; igitur nulla earum poterit honesti rationem sortiri. Praeterea iis quae non sunt in nostra potestate, nec laudem nec uituperationem meremur; sed passiones non sunt in nostra potestate; siquidem iis, ut docet D. Augustinus 14. *De Ciuitate Dei*, cap. 9, inuiti cedimus: igitur iis non meremur, quod tamen paulo ante negauimus.

[P. 57]

*Dilut. primae*

*obi.*

Ad primum horum dicendum passiones, si sumantur, ut deflectunt a ratione inclinare ad peccatum; si ut ordinantur a ratione, non ita se habere, sed ad uirtutem spectare. Ad secundum passiones dici morbos animi siue aegritudines non prout a ratione gubernantur, sed quatenus ab eius regula moderationeque deciscunt. Vnde patet quid Stoicorum argumento respondendum sit. Ad tertium concessa maiori, neganda est minor, si ita intelligatur quasi nullo

ARTIGO II  
EXPLICAÇÃO DA VERDADEIRA AFIRMAÇÃO

Qualquer que tenha sido o entendimento dos estoicos, não se deve negar que também aqueles que são dotados de verdadeira sabedoria e ornados de grandes virtudes sucumbem às paixões, já porque elas sobrevêm naturalmente, já também porque, se lhes antepusermos a razão como senhora (a que se submetem com obediência civil), podem ser utilizadas para a moderação e o equilíbrio e chamadas para as obrigações das virtudes, merecendo louvor e prêmio. Por isso, se considerarmos as paixões em si, isto é, enquanto um certo movimento do apetite irracional, não lhes pertence o mal ou o bem moral, que depende da razão, mas já lhes pertence, se consideradas como submetidas ao poder da vontade e da razão. No livro XIV de *A Cidade de Deus*, capítulo 8, Santo Agostinho diz, a favor desta afirmação: “Desejam, receiam, alegram-se tanto os bons como os maus, mas aqueles bem, estes mal, pois nos Homens a vontade ou é reta ou perversa.” Finalmente, se entendermos a afirmação dos estoicos como estatuinto que todo o movimento do apetite é vicioso e alheio à virtude, não há dúvida de que ela é incompatível com a verdade da doutrina celeste, tal como o mesmo santo doutor, no capítulo 9 do referido livro confirma com muitos testemunhos da Sagrada Escritura. Consulte-se Santo Ambrósio, no tratado sobre *A Morte de Graciano*, e no livro da *Incarnação do Senhor*, capítulo 7º; Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, XIV, capítulo 9º; São Gregório de Nissa, na *Disputa sobre a Alma e a Ressurreição*; e Lactâncio, no livro VI, a partir do capítulo 15º.

*Santo Agostinho.*

*Santo Ambrósio.  
S. Agostinho.  
S. Gregório de Nissa.*

Todavia alguém objetará: O que conduz ao pecado tem razão de mal; ora, as paixões conduzem ao pecado (daí São Paulo, no capítulo 7º da *Carta aos Romanos*, referir-se às paixões dos pecadores); logo. Depois, as paixões são doenças da alma e, por isso, vícios; logo, nenhuma delas poderá ter a razão do que é honesto. Por fim, tudo aquilo que não está no nosso poder não é merecedor de louvor ou vitupério; ora, as paixões não estão em nosso poder, pois, como ensina Santo Agostinho, livro XIV de *A Cidade de Deus*, capítulo 9º, cedemos-lhes, contrafeitos, o que pouco antes negamos.

*1ª objeção.*

*2ª.*

*3ª.*

[P. 57]

Ao primeiro destes argumentos deve dizer-se, que as paixões, se forem tomadas enquanto desviando-se da razão, inclinam ao pecado, já se forem ordenadas pela razão não se comportam desse modo, mas dizem respeito à virtude. Ao segundo, que as paixões são ditas moléstias do espírito ou doenças não na medida em que são governadas pela razão, mas enquanto se afastam da sua regra e moderação; daqui resulta claramente o que se deve responder ao argumento dos estoicos. Ao terceiro, concedida a

*Resposta à 1ª objeção.*

*À 2ª.*

*À 3ª.*

modo possimus passiones compescere, aut moderari; et ad eius confirmationem dicendum, nos cedere inuitos passionibus, non quoad consensum, cum eis nonnisi uoluntate consentiamus, sed quoad aliquam corporis transmutationem, cuiusmodi est interdum commotio risus, fletus, aliaeque eiusmodi.

## QVAESTIO V

VTRVM ANIMI PASSIONES RECTE A  
PHILOSOPHIS NVMERENTVR.

### ARTICVLVS I

SOLVTIO QVAESTIONIS

Plato in *Theeteto* affirmat eas passiones quae nomen habent multas esse, quae carent nomine innumeras: libro nono *De Republica* inquit hominem esse quasi monstrum et sphyn gem quandam ex uariorum animantium partibus conflata; et cupiditatem esse partem latissimam multarum bestiarum, id est passionem capita continentem: in *Timaeo* sex enumerat perturbationes, uoluptatem et dolorem tanquam principia quibus accedant audacia et metus, ira et spes: In primo *De Legibus* ait quemlibet nostrum esse unum et habere in se consiliarios duos contrarios et amentes, uoluptatem et dolorem; ad quos accedunt futurorum timor et confidentia.

*Quatuor  
praecipuae  
passiones.*

Qui passionem in commune aptiori methodo distribuerunt, eam in quattuor summa ueluti capita partiti sunt, uidelicet in gaudium et tristitiam, spem et timorem. Quam diuisionem tradit D. Augustinus, lib. 14. *De Ciuitate Dei*, cap. 3; D. Hieronymus in *Commentariis* ad caput I. Ezechielis; Cicero, lib. 4 *Tusculanae Quaestiones*; Boetius 1. *De Consolatione Philosophiae*, metro 7:

Gaudia pelle, Pelle timorem,  
Spemque fugato,  
Nec dolor adsit.

Virgilius 6. *Aeneidos*:

"Hinc metuunt cupiuntque, dolent, gaudentque."

premissa maior, deve negar-se a menor, se a entendermos que de maneira nenhuma podemos reprimir ou moderar as paixões; para a sua confirmação deve dizer-se que nós cedemos às paixões contrafeitos, não no respeitante ao consentimento, dado que só pela vontade as consentimos, mas no respeitante a alguma mudança do corpo, a saber, como às vezes com a comoção do riso, do choro, e outras do género.

## QUESTÃO V

SE OS FILÓSOFOS ENUMERARAM CORRETAMENTE  
AS PAIXÕES DA ALMA.

### ARTIGO I

SOLUÇÃO DA QUESTÃO

No *Teeteto* Platão afirma que as paixões de que se conhece o nome são muitas, e que são incontáveis as de que se não conhece o nome. No livro IX de *A República* afirma que o Homem é como que um monstro e uma certa esfinge que consta de partes de vários seres animados, e que a cobiça é uma parte vastíssima que contém muitas cabeças de animais, isto é, paixões. No *Timeu* enumera seis perturbações, a volúpia e a dor como princípios; a que se sucedem a audácia e o medo, a ira e a esperança. No livro I das *Leis* diz que cada um de nós é um que concilia em si dois conselheiros contrários e insensatos, o prazer e a dor, a que se seguem o temor das coisas futuras e a confiança.

Os que repartiram a paixão em geral com um método mais adequado, repartiram-na em quatro partes superiores, como que capitais, a saber: o gozo e a tristeza, a esperança e o temor. Desta divisão ocupou-se Santo Agostinho no livro XIV de *A Cidade de Deus*, capítulo 3º; São Jerónimo, nos *Comentários* ao capítulo 1º de Ezequiel; Cícero, no livro IV das *Questões Tusculanas*; e Boécio, no livro Iº de *A Consolação da Filosofia*, metro 7º:

*As quatro  
paixões  
principais.*

“Afasta o gozo, o temor afasta,  
Afugenta a esperança,  
E nem a dor esteja presente.”

E também Virgílio, na *Eneida*, VI [v. 733]:

“Por isso, temem e desejam, têm dores e rejubilam.”

*Quatuor  
passiones  
similes quatuor  
uentis.*

Solent autem hae quattuor passiones comparari quattuor principalibus uentis, quod ut hi mare tempestatibus, sic illae animum turbulentis motibus perturbent; quod ita quidam expressit:

[P. 58]

Spes leuat arrectos, metus alto a uertice fluctus  
Deiicit; hinc animum pulsat furibunda uoluptas;  
Inde dolor; fluctus ceu fracti fluctibus, altum  
Clamorem ingeminant; piceis abscondita nimbis  
Nec radios fundit ratio, nec uela gubernat.

Porro dicuntur eae quattuor passiones omnium praecipuae, quatenus aliarum complementum uel finis sunt; ideoque alias omnes consequuntur ut docet Aristoteles 2. *Ethnicorum*, cap. 1, timor autem et spes non simpliciter eiusmodi complementum obtinent, sed in genere motus appetitui ad aliquid. Namque respectu boni incipit motus in amore, progreditur ad desiderium, terminatur spe; comparatione mali incipit ab odio, tendit in fugam, finitur timore. Quo fit ut numerus harum quattuor passionum secundum differentiam praesentis et futuri spectetur: motus enim futurum respicit, quies in aliquo praesenti est. Igitur de praesenti bono est gaudium; de praesenti malo tristitia; de bono futuro spes; de malo futuro timor. Ceterae uero passiones quae circa bonum, uel malum praesens, aut futurum uersantur ad has completiue reducuntur.

ARTICVLVS II

DIVISIO PASSIONIS IN MINVTIORES SPECIES

Si tamen passionum genus in suas species minutius concidere uelimus, undecim inueniemus quarum numerus ita colligi potest. Passionum quaedam respiciunt bonum aut malum simpliciter, pertinentque ad appetitum concupiscibilem; aliae bonum aut malum arduum, spectantque ad irascibilem; illae sex sunt, tres respectu boni, totidem respectu mali; oblata enim re bona excitatur primum in concupiscibili amor illius; quod si ea res absens sit, consurgit desiderium, si praesens delectatio seu gaudium. Similiter oblata re sub ratione mali, oritur primum in concupiscibili odium amoris contrarium. Quod si res, quam odio prosequimur, absit, oritur

É costume também comparar-se estas quatro paixões aos quatro principais ventos, porque assim como estes perturbam o mar com as tempestades, também aquelas perturbam o espírito com movimentos turbulentos, o que alguém exprimiu do seguinte modo:

*As quatro paixões comparáveis aos quatro ventos.*

[P. 58]

“A esperança levanta os animosos, o medo expulsa as vagas  
Do alto cume. Por isso, a furibunda voluptuosidade o espírito  
Abala, levando à dor: as ondas ou os abatidos pelas ondas  
O alto clamor redobram. A razão escondida em negras nuvens  
Nem desfere raios, nem dirige os barcos.”

Além disso, estas quatro paixões são consideradas as principais entre todas, enquanto são o complemento ou o fim das outras, por isso compreendendo todas as demais, conforme ensina Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo 1º. Porém, o temor e a esperança não têm complemento absolutamente desta maneira, mas no gênero do movimento apetitivo para alguma coisa. Com efeito, em relação ao bem, o movimento começa no amor, passa para o desejo e termina na esperança; e em relação ao mal: começa no ódio, tende a passar à fuga e acaba no temor. Isto faz com que o número destas quatro paixões se considere segundo a diferença do presente e do futuro, pois o movimento respeita ao futuro, o repouso a algum presente. Portanto, o gozo é sobre o bem presente; a esperança, sobre o bem futuro; o temor, sobre o mal futuro. Quanto às restantes paixões, que versam acerca do bem ou do mal presente ou futuro, elas reduzem-se a estas completamente.

## ARTIGO II

### DIVISÃO DAS PAIXÕES EM ESPÉCIES MENORES

Se, porém, quisermos retalhar mais minuciosamente o gênero das paixões nas suas espécies, encontraremos onze, número a que se pode chegar da seguinte maneira. Um tipo de paixões respeitam ao bem, ou ao mal, em absoluto, e pertencem ao apetite concupiscível; outras, ao bem ou ao mal árduo e referem-se ao irascível; aquelas são seis, três relativas ao bem e outras tantas ao mal. Com efeito, apresentada uma coisa boa excita-se primeiro no concupiscível o amor por ela, mas se ela se ausentar faz surgir o desejo, e no caso de estar presente, o deleite ou o gozo. Semelhantemente, apresentada uma coisa sob a razão de mal, primeiro nasce no concupiscível o ódio contrário ao amor. No caso de a coisa que perseguimos pelo ódio se ausentar, surge imediatamente a fuga, que

statim fuga desiderio aduersa: si adest nascitur tristitia seu dolor delectationi inimicus.

Passiones autem quae bonum uel malum arduum respiciunt, et ad irascibilem spectant, sunt quinque, duae respectu boni, tres respectu mali. Etenim si obiiciatur res sub ratione boni ardui, quam quis obtinere se posse iudicat, prouenit statim in irascibili spes; si putet eam se consequi non posse, existit desperatio. Non est in irascibili aliquis motus respectu boni quod iam adest et possidetur, quia quod iam adeptum est non habet rationem ardui. Aliae uero tres passiones irascibilis comparatione mali ardui hunc in modum collinguntur, [P. 59] malum arduum aut praesens est aut non est: si non est, oritur timor uel audacia; timor, si id formidemus et refugiamus; audacia, si aggrediamur. Quod si praesens est, consurgit ira, qua animus exardescit ad sumendam uindictam, et ad praesens malum depellendum.

Rursus eae ipsae passiones de quibus hactenus egimus in alias distribuuntur. Nam v. g. amor respectu eius cui aliquod optamus bonum, dicitur amicitia: respectu uero ipsius boni, quod illi optamus, dicitur amor concupiscentiae etc.

Seruant autem praedictae passiones, hunc inter se ordinem; quaedam sunt ueluti motus principium, uidelicet amor et odium, his enim inclinamur ad aliquid optandum fugiendumue, sicuti lapis grauitate propendet ad descensum. Quaedam sese habent ueluti motus, nempe desiderium et fuga. Aliae denique ut quies et terminus motus, ueluti delectatio et tristitia: delectatio enim est uti quies in loco rei idoneo et conueniente, tristitia ut quies in opposito loco. Quoniam ergo principium motus ipso motu prius est, et motus prior quiete, ideo inter passiones appetitus concupiscibilis, quae circa bonum uersantur, amor est prior desiderio, desiderium delectatione. Inter eas uero, quae ad malum tendunt, odium prius est fuga prior, quam tristitia.

#### DISPUTATIO VII DE VIRTUTIBVS IN COMMUNE

Reliquum est ut de uirtutibus disseramus. Ac primo de iis in genere: postea uero particulatim. Quae disputatio praecipui in morali philosophia momenti est: propterea quod uirtutibus boni efficiamur, et ab iis manent actiones studiosae, sine quibus felicitas, quae moralis disciplinae scopus est, obtineri non potest.

se opõe ao desejo; no caso de se apresentar nasce a tristeza ou a dor, inimiga do deleite.

As paixões respeitantes ao bom ou ao mal árduo e que são relativas ao irascível são cinco, duas em relação ao bem e três ao mal. Com efeito, se for apresentada uma coisa sob a razão de bem árduo, a qual alguém julga poder obter, imediatamente surge a esperança no irascível, mas se pensar que não a pode conseguir, irrompe o desespero. No irascível não existe qualquer movimento relativo ao bem já presente e possuído, porque aquilo que já se alcançou não tem razão de árduo. As outras três paixões do irascível relativas ao mal árduo justificam-se assim: [P. 59] o mal árduo ou é presente ou não; se não é, surge o temor ou a audácia – o temor, se o receamos e fugimos, a audácia, se investimos –; se for presente, ergue-se a ira com que o ânimo se inflama para fomentar a vingança e desviar o mal presente.

Aquelas paixões de que estivemos a tratar até agora, ainda se distribuem em outras. Por exemplo, o amor relativamente a alguém a quem desejamos bem, chama-se “amizade”; mas em relação ao próprio bem que lhe desejamos, chama-se “amor de concupiscência”, etc.

As paixões a que nos referimos conservam uma ordem entre si. Um são como o movimento dos princípios, por exemplo, o amor e o ódio; de facto, graças a eles inclinamo-nos a desejar alguma coisa ou a fugir dela, tal como uma pedra, pela gravidade, tende para cair. Outras comportam-se à maneira do movimento, tal como o desejo ou a fuga. Outras, por fim, à maneira do repouso e do termo do movimento, tal como o deleite ou a tristeza; o deleite, como o repouso no lugar idóneo e conveniente de uma coisa, a tristeza, como o repouso no lugar oposto. Como, portanto, o princípio do movimento é anterior ao próprio movimento e o que se movimenta, anterior ao repouso, então entre as paixões do apetite concupiscível, que versam acerca do bem, o amor é anterior ao desejo, e o desejo anterior ao deleite. Mas, entre as que tendem para o mal, o ódio é anterior à fuga, a fuga anterior à tristeza.

## DISPUTA VII AS VIRTUDES EM GERAL

Resta-nos falar das virtudes. E primeiramente, delas, em geral; depois, em particular. Esta disputa tem grande relevância para a filosofia moral, porque é com as virtudes que nos tornamos bons e por elas as ações ficam honestas e sem elas não se pode alcançar a felicidade, que é o objetivo da ciência moral.

## QVAESTIO I

VTRVM DEFINITIO VIRTVTIS RECTE HABEAT.

## ARTICVLVS I

DVBITATIONIS EXPLICATIO

Varias uirtutis definitiones tradit Plato in *Menone*, Alcinous in libro de eius doctrina, Aristotelis lib. 2. *Ethicorum*, cap. 6, et in libelo *De Virtutibus*, si eius est illud opus, et Plutarchus in libro *De Virtute Morum*; multas etiam colligit [P. 60] Alexander Alensis, 3. p. *Summae*, quaest. 16, art. 1. Vt autem quaenam ex iis probari debeat statuamus aduertendum est duo esse genera uirtutum, unum earum quae nostris actibus acquiri possunt, ut fortitudo, temperantia: alterum earum quae immediate infunduntur a Deo, ut fides, spes, caritas. Item uirtutum alias esse morales quae uidelicet in appetitu siue intellectiuo, siue sensitiuo insident, alias intellectuales, quae in intellectu. Inter quas, ut nunc breuiter dicamus, illud est discrimen, quod morales non solum bonam actionem efficiant sed bene, reddantque eius usum bonum, ex parte finis, et aliarum circumstantiarum quae ad opus cohonestandum requiruntur, quaeque dum adhibentur, dicitur opus non in eo tantum genere sed absolute bonum, habentemque simpliciter bonum appellat. Ad rationem uero intellectualis uirtutis sat est efficere actionem, siue opus bonum in suo genere, esto aliunde uitiatur. v. g. ad *Metaphysicam*, quae est uirtus intellectualis, pertinet considerare substantias separatas, esto quis in eam considerationem ob inanem gloriam incumbat: quam tamen circumstantiam non ferret uirtus moralis, quae probam uoluntatis affectionem requirit. Vnde talis scientia efficit bonum metaphysicum, non tamen bonum uirum.

His ita constitutis, uirtus in toto suo ambitu, ut tam acquisitas quam infusas, tam morales, quam intellectuales comprehendit, hoc modo definienda erit, uirtus est habitus operatiuus boni. Intellectualis uero ita, uirtus intellectualis est habitus operatiuus boni residens in intellectu. At infusa ita definitur, ut ex D. Augustino, lib. 2. *De Libero Arbitrio*, c. 8, aliisque in locis colligitur uirtus est bona qualitas mentis qua recte uiuitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Dum enim D. Augustinus ait Deum in nobis sine nobis uirtutem operari, plane indicat loqui se de uirtute dumtaxat, quam Deus per se in animam infundit. Denique moralem uirtutem ita definiit Aristoteles, 2. *Ethicorum*, c. 6, "uirtus est habitus electiuus in mediocritate consistens," ea, quae ad nos est, definita ratione, et ut definierit ipse prudens. Quae definitio, quia

Variae  
diuisiones  
uirtutum.

Discrimen  
inter uirtutes  
intellectuales et  
morales.

Definitio  
uirtutis in  
commune.

Definitio  
uirtutis  
moralis.

## QUESTÃO I

SE É CORRETA A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE.

## ARTIGO I

EXPLICAÇÃO DA DÚVIDA

Platão no *Ménon*, Alcino no livro da sua doutrina, Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo 6º, e no livrinho das *Virtudes*, se é que esta obra é dele, e Plutarco no livro da *Virtude dos Costumes* transmitem várias definições de virtude. Muitas também foram coligidas por [P. 60] Alexandre de Hales, na III parte da *Suma*, questão 16ª, artigo 1º. Para que, portanto, designemos qual delas deve ser aprovada, deve advertir-se que há dois géneros de virtudes. Um, o daquelas que podem ser adquiridas pelos nossos atos, como a fortaleza e a temperança; outro, o daquelas que são imediatamente infundidas por Deus, como a fé, a esperança e a caridade. A seguir, umas virtudes são morais, como as que residem no apetite, quer no intelectual, quer no sensitivo; outras são intelectuais, porque residem no intelecto. Entre elas, para dizê-lo de forma abreviada, existe uma diferença, porque as morais não só produzem uma boa ação, mas também bem feita, e tornam o seu uso bom, tanto da parte do fim como de outras circunstâncias exigidas para que uma obra seja digna e que, enquanto são possuídas, fazem com que uma a obra se diga boa, não só naquele género, mas de um modo absoluto, e se chame bem absolutamente, o bem que possui. Porém, para a razão da virtude intelectual basta fazer a ação ou a obra boa no seu género, embora seja viciada por outro lado. À metafísica, por exemplo, que é uma virtude intelectual, cabe considerar as substâncias separadas, embora alguém se ocupe na consideração dela por vã glória. A virtude moral não toleraria esta circunstância, porque requer uma proba afeção da vontade. Daí que uma tal ciência faça o bem metafísico, mas não o bem do Homem.

*Várias definições da virtude.*

*Diferença entre virtudes intelectuais e morais.*

Dito isto, poderá definir-se assim a virtude em todo o seu âmbito, de forma que compreenda quer as adquiridas quer as infusas, quer as morais quer as intelectuais: “a virtude é o hábito operativo do bem.” Quanto à intelectual: “a virtude intelectual é o hábito operativo do bem que reside no intelecto.” Define-se a infusa, como se colige de Santo Agostinho, livro II sobre *O Livre Arbítrio*, capítulo 8º, e outros lugares, como “a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive retamente, de que ninguém usa mal e que Deus produz em nós sem a nossa intervenção.” Que, de facto, Santo Agostinho diz que Deus produz a virtude em nós sem a nossa intervenção, ele indica com clareza que fala, de facto, da virtude que Deus por si infunde na alma. Finalmente, a virtude moral, foi definida assim, por Aristóteles, no livro II da *Ética*, capítulo 6º: “a virtude

*Definição de virtude em geral.*

*Definição de virtude moral.*

praesentis instituti est propria, enucleate a nobis explicanda erit. Est ergo inprimis uirtus habitus, quia uirtus (late etiam sumpto eius nomine) est dispositio perfecti, ut docuit Aristoteles 7. *Physicorum*, cap. 13, text. 17, habitu autem perfecte disponimur ad operandum. Potissimum uero ad tria, uirtutum habitibus indigemus. Primum ad uniformitatem actionum. Quae enim ad agendum habituali propensione carent, instabilia sunt, facileque mutantur. Secundo, ut actio in promptu sit. Vnde Aristoteles, 3. *Ethicorum*, cap. 8, ait *repentina esse ab habitu*. Certe nisi rationalis potentia interuentu habitus, inclinetur ad unum, oportebit oblata agendi occasione de re facienda prius inquirere cum tamen interdum negotia moram non ferant. Tertio, ut cum uoluptate actio perficiatur: quod praestat habitus. Nam cum modum quandam naturae obtineat, operationem sibi propriam, quasi naturalem, atque adeo iucundam reddit. [P. 61] Quare Aristoteles 2. *Ethicorum*, cap. 3, docuit delectionem in opere obeundo signum habitus esse.

*Habitu perfecte  
disponimur ad  
operandum.*

*Repentina sunt  
ab habitu.*

Patet igitur cur uirtus dicatur habitus: obtinet autem haec particula locum generis in definitione uirtutis: ac per eam reiiciuntur potentiae et passiones ceteraque id genus, quae habitus non sunt. Dicitur etiam habitus electiuus, id est, per electionem operans ad excludendam scientiam et alios habitus intellectuales, ad quorum rationem non pertinet, ut actus ab iis profecti ex delectu, ac uoluntarie fiant. Additur, in mediocritate consistens, ut reiiciantur habitus uitiosi, qui a mediocritate deflectunt. Denique adiiicitur ea quae est ad nos definita ratione, ut intelligamus mediocritatem, in qua uirtus consistit, non oportere esse ex natura rei, nisi forte per accidens: sed comparatione subiecti, et ex arbitrio iudicioque prudentia uiri. Qua de re in progressu plura.

é um hábito de escolha que consiste no meio-termo, relativamente a nós, regulado pela razão, tal como o regularia uma pessoa prudente”.<sup>60</sup> Esta definição, própria ao presente intento, tem de ser explicada por nós de maneira clara. A virtude é, portanto, antes de mais, um hábito, porque a virtude – tomando o vocábulo num sentido lato – é uma disposição do perfeito, como ensinou Aristóteles no livro VII da *Física*, capítulo 3º, texto 17º.<sup>61</sup> Com o hábito dispomo-nos perfeitamente a operar. De uma maneira mais vincada, necessitamos dos hábitos das virtudes para três coisas. Primeiro, para a uniformidade das ações. O que carece da propensão habitual para agir é instável e facilmente mutável. Segundo, para que a ação se efetue prontamente. Daí que Aristóteles, no livro III da *Ética*, capítulo 8º, tenha dito que os atos repentinos provêm do hábito. Decerto, se a potência racional não se inclinar para uma coisa qualquer pela intervenção do hábito, será necessário, quando se der a ocasião de agir, perguntar primeiro o que há para fazer, visto que os negócios por vezes não toleram demora. Terceiro, para que a ação se aperfeiçoe com prazer, o que o hábito consegue. De facto, como tem um certo modo natureza, torna a operação própria, como que natural e por isso agradável. [P. 61] Por esta razão, Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo e ensinou que o deleite ao operar é sinal de que há um hábito.

*O hábito dispõe-nos perfeitamente a operar.*

*Os atos repentinos provêm do hábito.*

É evidente, portanto, a razão pela qual a virtude se diz um hábito. Esta partícula alcança, porém, o lugar do género na definição de virtude, e por ela rejeitam-se as potências e as paixões, e coisas do género que não são hábitos. Também se diz “um hábito de escolha”, ou seja, que opera por eleição, para excluir a ciência e outros hábitos intelectuais, aos quais não pertence a razão de os hábitos, deles resultantes, por omissão, serem feitos com agrado e voluntariamente. Acrescenta-se “que consiste no meio-termo”, de maneira a rejeitar os hábitos viciosos, que se afastam do meio-termo. Finalmente, agrega-se “relativamente a nós, regulado pela razão”, de maneira a compreendermos que não convém que o meio-termo, em que a virtude consiste, seja da natureza da coisa, a não ser talvez por acidente, mas sim em comparação com o sujeito, e por arbítrio e juízo de pessoa prudente. Acerca deste assunto diremos a seguir alguma coisa mais.

<sup>60</sup> N.T.: Cf. EN II 6, 1107a 1-3.

<sup>61</sup> N.T.: Cf. *Comentário do Colégio Conimbricense à Física VII*, c. 3, text. 17, p. 686.

## ARTICVLVS II

## VIRTVTVM EX SVA INTRINSECA RATIONE ESSE HABITVM BONVM

*Opinio Scoti.* Controuersia tamen est utrum uirtus secundum propriam essentiam sit habitus bonus, an non. Scotus in 1, d. 17, q. 2, negatiuam partem amplectitur asserens unum eundemque habitum modo uirtutem modo uitium esse posse. Arbitratur enim uirtutem formaliter consistere in relatione conformitatis ad rectam rationem fundata in habitu ex se indifferenti ad bonum et malum; uitium autem similiter in difformitate a recta ratione; posseque eundem habitum, qui antea priorem relationem obtinebat, posteriorem accipere; quemadmodum uidemus eandem superficiem nunc imbui candore, nunc nigredine. Sentit proinde Scotus uirtutem, qua uirtus est, non esse operatiuam, cum ex sua natura sit relatio, cui nulla efficientia uel actiuitas conuenit; sed id quod agit, dum ex uirtute operamur, esse habitum ipsum cui ratio uirtutis accidentario aduenit; quod similiter de uitio intelligit. Addit praeterea habitum poni in definitione uirtutis, tanquam adiectitium quid, sicuti nasus in definitione simii.

Probatur autem haec sententia ex eo potissimum ut rationes alias omittamus, quia si is qui obtinuit habitum abstinendi, a cibo ob Mahometicam superstitionem, ad Christianam fidem conuertatur, et ob ueri Dei cultum a cibo absteineat, adhuc ex eodem illo habitu sentiet promptitudinem facilitatemque ad actus temperantiae; ac proinde idem habitus, qui erat antea uitiosus ob prauum finem, nunc ex fine honesto atque ex conformitate ad rectam rationem et legem Dei, fiet studiosus et qui antea rationem uitii nunc uirtutis rationem sortietur.

*Sententia Peripatetica.* Contraria tamen opinio, quae statuit uirtutem ex sua natura esse habitum bonum, nec unum eundemque habitum modo uirtutem esse, modo uitium, Peripatetica est et uera, eamque defendit D. Thomas in 1. 2, q.55, art.1 et 4, Gabriel in 3, d.23, q.1, art.1 et alii. Probatur autem primum quia [P. 62] Aristoteles, 2. *Ethicorum*, cap. 5, inquirens genus uirtutis concludit esse habitum, eodemque libro cap. 8 docet uirtutem et uitium esse inter se contraria, quod etiam in *Categoriis*, cap. "De oppositis" et alibi saepe docuerat: hoc autem uerum non esset, si uirtus et uitium formaliter significarent relationes eidem habitui aduenientes, nec enim relationes sunt habitus, nec inter se contrarietatem exercent.

## ARTIGO II

## PELA SUA INTRÍNSECA RAZÃO A VIRTUDE É O HÁBITO DO BEM.

Há no entanto uma controvérsia sobre se a virtude, segundo a própria essência, é ou não um hábito bom. Escoto, no 1º livro das *Sentenças*, distinção 17ª, questão 2ª, adere à parte negativa, afirmando que um mesmo hábito pode ser ora virtude ora vício. Pensa com efeito que a virtude formal consiste na relação de conformidade com a reta razão, conformidade fundada no hábito, que é por si indiferente ao bem e ao mal. E o vício, semelhantemente, na desconformidade com a reta razão. O mesmo hábito, que antes obtinha a primeira relação, poderá receber a segunda, tal como vemos uma mesma superfície ora imbuída de branco, ora de negro. Escoto pensa, por isso, que a virtude, enquanto virtude, não é operativa, porque pela sua natureza é uma relação, à qual não convém nem a eficiência nem a atividade. O que age, enquanto operamos por virtude, é o próprio hábito, ao qual advém acidentalmente a razão da virtude. O mesmo entende a respeito do vício. Ele acrescenta, além disso, que o hábito entra na definição de virtude de maneira adjetiva, tal como nariz entra na definição do símio.

Prova-se, porém, esta sentença, sobretudo pelo facto de, e para omitirmos outras razões, quem alcançou o hábito de se abster de alimentos, por causa da superstição maometana, quando se converte à fé cristã e se abster de alimentos por causa do culto do verdadeiro Deus, então, por isso mesmo, ainda sentirá com rapidez e facilidade para o ato da temperança, por aquele mesmo hábito. E por isso, o mesmo hábito, que era antes vicioso por causa de um mau fim, agora torna-se consciencioso, por causa de um fim honesto e pela conformidade com a reta razão e a lei de Deus. E quem antes partilhava da razão de vício, agora partilha da razão de virtude.

Mas a opinião contrária, que estabelece que pela sua natureza a virtude é um hábito do bem, e que um e o mesmo hábito, de forma alguma pode ser ora virtude ora vício, é peripatética e verdadeira. São Tomás defendeu-a na *Suma de Teologia* Iª-IIªe, questão 55ª, artigos 1º e 4º; e Gabriel, no livro III das *Sentenças*, distinção 23ª, questão 1ª, artigo e outros. Prova-se, em primeiro lugar, [P. 62] porque Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo 5º, perguntando sobre o género da virtude, conclui que é o hábito, e no capítulo 8º do mesmo livro ensina que a virtude e o vício são contrários entre si, o que também nas *Categorias*, no capítulo sobre os opostos, e noutros lugares, tinha muitas vezes ensinado. Mas isto não seria verdade se a virtude e o vício significassem formalmente relações que acontecem a um mesmo hábito; porém, nem são relações de hábito, nem entre si exercem oposição.

Praeterea uirtus ex se, ut Aristoteles definiit, est habitus electius in mediocritate consistens: igitur uirtus ex sua natura inclinatur ad actum bonum, nulloque modo ad actum qui recedat a medio per arbitrium prudentis definito; atque adeo uirtus ex sua intrinseca ratione est habitus bonus. Postremo habitus pulsandi citharam non inclinatur ad qualemcumque motum fidium, sed ad motum harmonicum secundum artis regulas: ergo pari ratione habitus v. g. temperantiae non inclinabit solum ad abstinentiam a cibo, sed ad abstinentiam cum circumstantiis quae actum perfecte coonestant; quod Scotus negabat.

*Dilut. arg. pro  
opinionem Scoti.*

Igitur ad argumentum pro contraria parte adductum respondendum est eum qui ita affectus conuertitur ad uerum Dei cultum et religionis causa a cibo abstinet, sentire facilitatem in abstinendo non quod prior habitus inclinatur ad eos actus quos tunc exercet, sed quia habitus ille non solum inclinatur ad superstitiose abstinendum, sed reprimebat etiam appetitum, ne ad cibi Duo appetitionem effrenate insurgeret. Quare cum duo munia praestent honesti habitus in appetitu: uidelicet cum inclinent ipsum ad actus rationi consentaneos et passiones ne se immoderate efferant compescant, ratione huiusce posterioris officii facilitatem sentiet ad religiose abstinendum is qui antea superstitiose abstinerebat, etsi talis habitus priorem naturam retineat, proindeque adhuc uitiosus sit. Similiter dicendum de honestis habitibus qui uidentur concurrere ad actiones quae ob mutationem circumstantiarum uitiosae sunt: ut si quis antea liberalitatis habitu praeditus, nunc ad inopiam redactus, pecuniam, uti prius in magnis opibus, ultra quam possit, distribuat: non enim ad hunc actum eliciendum per se concurret habitus liberalitatis, sed dumtaxat eatenus facilitatem prestabit, quatenus passionem auaritiae cohibet.

*Duo munera,  
quae praestant  
habitus  
studiosi.*

## QVAESTIO II

VTRVM VIRTVS MORALIS IN MEDIOCRITATE CONSISTAT.

### ARTICVLVS I

DE DVPLICI MEDIO VIRTVTIS,

ET IN QVONAM MEDIO VIRTVS OMNIS COLLOCATA SIT.

[P. 63].

Virtutem moralem in mediocritate positam esse asseruimus cum Aristotele in definitione uirtutis; nunc id accuratius explicandum erit. Aduertendum igitur bifariam intelligi posse uirtutem in medio esse: nimirum uel quoad essentiam, quia est habitus inter duo

*Medium quoad  
essentiam et  
medium quoad  
obiectum.*

Depois, a virtude, por si, como Aristóteles a definiu, é um hábito de escolha que consiste no meio-termo. Por conseguinte, a virtude, pela sua natureza, inclina para o ato bom e de maneira nenhuma para o ato que se afasta do meio, definido pelo arbítrio de pessoa prudente. Por este motivo, a virtude, pela sua intrínseca razão, é um hábito bom. Finalmente, o hábito de tocar cítara não inclina para qualquer movimento das liras, mas para o movimento harmónico, regulado segundo a arte; logo, por idêntica razão, o hábito, por exemplo, da temperança, não inclinará apenas à abstinência alimentar, mas à abstinência com as circunstâncias que dignificam perfeitamente o ato, o que Escoto negava.

Em conformidade, ao argumento aduzido pela parte contrária, deve responder-se que quem é assim tocado se converte ao culto do verdadeiro Deus e, por causa da religião, se abstém de alimentos, sente facilidade na abstinência, não porque o primeiro hábito incline para os atos que então pratica, mas porque aquele hábito, não só inclinava à abstinência supersticiosamente, mas reprimia também o apetite para que não se insurgisse desenfreadamente contra a vontade de comer. Por esta razão, como os hábitos honestos exercem duas funções no apetite, a saber, quando o inclinam para atos consentâneos com a razão e impedem as paixões de atuarem imoderadamente, em razão deste segundo dever, antes se abstinha supersticiosamente, sentirá facilidade na abstinência religiosa, embora um tal hábito conserve a primeira natureza e, por isso, ainda seja vicioso. De igual modo, deve dizer-se sobre os atos honestos, que parecem concorrer para as ações que são viciosas por causa da mudança das circunstâncias, tal como se alguém, antes dotado da liberalidade e agora relegado para a pobreza, distribuísse o dinheiro como outrora, em grandes obras, além das posses. Com efeito, o hábito da liberalidade não concorre, por si, para produzir este ato, mas conferirá facilidade, na medida em que coíbe a paixão da avareza.

*Solução do argumento de Escoto.*

*Dois funções exercidas pelos atos aplicados.*

## QUESTÃO II

SE A VIRTUDE MORAL CONSISTE NO MEIO-TERMO.

### ARTIGO I

O DUPLO MEIO DA VIRTUDE,

E EM QUE MEIO DEVE SER COLOCADA TODA A VIRTUDE.

Asseverámos, com Aristóteles, na definição de virtude, que a virtude moral deve ser posta no meio-termo, o que passaremos agora a explicar de forma mais pormenorizada. Deve, pois, advertir-se que se pode compreender de duas maneiras que a virtude se encontra no meio, a

**[P. 63]** *Meio-termo quanto à essência e meio-termo quanto ao objeto.*

uitia contraria; uel quoad obiectum, quia id in quod tendit rationi consentaneum est proindeque medium inter exuperationem et defectum: quod in definitione uirtutis significauit Aristoteles illis

*Arist.*

uerbis, ea quae est ad nos definita ratione: id est, uirtus consistit in mediocritate secundum omnes circumstantias prudentiae regula praescriptas. Deinde aduertendum medium aut esse constitutum

*Medium ex natura rei.*

ex natura rei, aut sumi comparatione nostri. Medium ex natura rei, quod etiam medium rei uocatur, est quod aequae ab utroque extremo distat, quo pacto senarius medius est inter denarium et binarium, quia totidem unitatibus ab utroque abest, nempe quattuor. Medium comparatione nostri est, quod ad nos collatum neque exuperat neque deficit: quo modo ea cibi portio quae Socrati pro eius temperamento conuenit, dicitur medium respectu illius. At enim quia non omnibus eadem temperamenti et caloris ad decoquendum uis est, saepe id quod unius collatione medium habetur respectu alterius deficit, aut excedit.

*Medium comparatione nostri.*

*1. assertio.* Sit prima assertio. Omnis uirtus moralis (cuius appellatione non comprehendimus hoc loco prudentiam) consistit in medio quoad obiectum. Hanc assertionem tradit Aristoteles, lib. 2 *Ethicorum*, cap. 6 et lib. 5, cap. 3 et 4, eamque approbant communi consensu *D. Thom.* Theologi in 3, d.33. Suadetur uero a D. Thoma in l.2, q.64, art.1, quia bonum eius quod regitur et mensuratur situm est in adaequatione ad suam regulam. Quare cum bonum uirtutis moralis a ratione dirigatur: utique positum erit in adaequatione ad mensuram rationis: quae adaequatio est aequalitas seu commensuratio quaedam inter excessum et defectum, id est mediocritas, de qua est illud poetae:

Est modus in rebus, sunt certi denique fines  
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.<sup>27</sup>

*Stoicorum falsum dogma.* Quod non ita accipiendum est quasi ad rationem uirtutis exigatur, ut praedictam mediocritatem in indiuisibili attingat: quod Stoici falso putabant; unde etiam contendebant uirtutem non suscipere magis et minus; sed in maximo, hoc est in illius indiuidui medii adeptione constitutam esse. Ideoque neminem uirtute praeditum iudicabant, nisi qui ad studiosas actiones obeundas in summo gradu esset dispositus. Peripatetica tamen et uera sententia, ut constat ex *Peripatetica opinio.* iis quae tradit Aristoteles 2. *Ethicorum*, decernit in medio uirtutis

*Peripatetica opinio.*

<sup>27</sup> Horat. 1 Ser. Saty I, 1, 106.

saber: ou quanto à essência, porque é o hábito entre dois vícios contrários, ou quanto ao objeto, porque aquilo para que tende é conforme à razão e, por isso, é o meio entre o excesso e a falta. Isto foi significado por Aristóteles, na definição de virtude, com aquelas palavras, “relativamente a nós e está regulado pela razão,<sup>62</sup> quer dizer, a virtude consiste no meio-termo segundo todas as circunstâncias prescritas pela regra da prudência. Depois, deve advertir-se que o meio ou é constituído segundo a natureza da coisa, ou tomado em relação a nós. O meio segundo a natureza da coisa, que também se chama meio da coisa, é o que dista igualmente de ambos os extremos; assim o número seis é o meio entre o dez e o dois, pois dista igual número de unidades, ambos, ou seja, quatro. O meio em relação a nós, é o que, colocado perante nós, nem está exceder nem falta; assim, a porção de alimento que convém a Sócrates, dado o seu próprio temperamento, diz-se meio em relação a ele. Mas, porque nem todos têm a mesma força de temperamento e de calor para cozer, frequentemente, aquilo que seria um meio em relação a um, em relação a outro ou excede ou falta.

Seja a primeira afirmação. Toda a virtude moral – em cuja designação, neste lugar, não compreendemos a prudência – consiste no meio quanto ao objeto. Aristóteles ensina esta asserção no livro II da *Ética*, capítulo 6º, e no livro V, capítulos 3º e 4º, aprovam-na os teólogos, em consenso comum, no livro III das *Sentenças*, distinção 33ª. Aprova-a também São Tomás, na *Suma de Teologia*, Iª-IIªe, questão 64ª, artigo 1º, porque o bem dela, que se regula e mede, está situado na adequação à sua regra. Por este motivo, como o bem da virtude moral é dirigido pela razão, ele deve ser posto na adequação com a medida da razão, adequação esta que é a igualdade ou uma certa comensuração entre o excesso e a falta, isto é, o meio-termo, sobre o qual assim se referiu o poeta:

Todas as coisas têm uma medida; existem, enfim, rigorosos limites

Além e aquém dos quais o que é rigoroso não se pode estabelecer.<sup>63</sup>

Não se deve, porém, entender como se, para a razão da virtude, se exigisse que atinja o referido meio-termo no indivisível. Os estoicos julgavam-no, erradamente e, por isso, também pretendiam que a virtude não é suscetível de mais e de menos, mas está constituída no máximo, isto é, na adoção daquele meio indivisível. Por este motivo, eles julgavam dotado de virtude quem estivesse disposto para fazer ações honrosas em sumo grau. Todavia, a sentença peripatética, que é a verdadeira, como consta do que Aristóteles ensina no livro II da *Ética*, admite que no meio

<sup>62</sup> N.T.: Cf. *supra* d. 7, q. 1, a. 1.

<sup>63</sup> Horácio, *Sátiras*, I, 1, 106.

latitudinem dari: posseque obiectum ipsum uirtutis nunc perfectiori modo, nunc minus perfecto attingi.

*Obiectio.* Nec sane conuenit moralium actionum honestatem ad insectilia mathematica reducere. Quod si quis pro Stoicis opponat uirtutem constitutam esse in recto:<sup>28</sup> recto autem nihil rectius esse; proindeque *Dilutio.* nullam uirtutem alia perfectiorem dari. Occurrendum recto in Mathematicis nihil esse [P. 64] rectius quia si recta linea tantulum ab extremis subsultet, recta non erit: cum id in essentia rectae lineae contineatur. At in moralibus non ita res habet: quia v.g. actio eius qui ex affectu misericordiae pecuniam egenti erogat, recta est, utpote consentanea rectae rationi; actio uero illiusque, ex intensiori misericordiae affectu, uberiorem pecuniam largitur, haud dubie rectior est atque excellentior, cum perfectiori modo illud officium uirtutis praestet, tum quia plus, tum quia uehementiori animi affectu confert.

2. *assertio.* Secunda assertio. Omnes uirtutes morales, excepta iustitia, consistunt in medio quoad essentiam, hoc est inter duos habitus uitiosos positae sunt. Haec inductione patet. Namque fortitudo est inter uitium timiditatis et audaciae, liberalitas inter auaritiam et prodigalitatem similiterque res habet in ceteris.

## ARTICVLVS II DE MEDIO IUSTITIAE

Excepimus in prima assertione iustitiam, quia peculiare illi est non esse inter duo extrema uitia collocatam. Quod significare uoluit Aristoteles, lib. 5 *Ethicorum*, cap. 5, cum docuit iustitiam non eodem modo quo reliquae uirtutes mediocritatem obtinere. Potestque idem ex eo ostendi quia iustitia uersatur inter plus et minus, quod est contra ius. Diximus quod est contra ius, quia qui de suo plus dat, uel nullum committit peccatum, uel si quod committit, id non ad iniustitiam pertinet, sed ad prodigalitatem, quae liberalitati opponitur. Quo fit, ut iustitia unum tantum habeat extremum, cui aduersetur, nimirum iniustitiam, quia praedictum plus et minus semper iniustitiam efficit.

Sciendum praeterea est, cum uirtutes morales, quae circa passiones uersantur, hominem ad se ipsum ordinent, necessario

<sup>28</sup> Lege Plutarchum in lib. *De Stoicorum Contrarietatibus*.

da virtude se dê uma latitude, e que o próprio objeto da virtude se pode atingir, ora de um modo mais perfeito, ora menos perfeito. Também não se deve reduzir a honestidade das ações morais aos indivisíveis matemáticos.

Alguém pode opor, com os estoicos,<sup>64</sup> que a virtude se constitui no reto e que nada é mais reto do que o reto, e logo não pode haver uma virtude mais perfeita do que outra. A isto deve responder-se que nada é mais reto do [P. 64] que o reto, nas matemáticas, porque, se a linha reta saltar um pouco dos extremos, não será reta, porque isso está contido na essência da linha reta. Mas na moral, as coisas não são assim, porque, por exemplo, a ação daquele que, pelo afeto da misericórdia, dá dinheiro a um indigente, é reta, porque consentânea com a reta razão; mas a ação daquele que, por mais intenso o afeto da misericórdia, prodigaliza ainda mais dinheiro, sem dúvida alguma é mais reta e mais excelente, pois cumpre aquele dever da virtude, de modo mais perfeito, quer porque dá mais, quer porque fá-lo com um mais veemente afeto da alma. *Objeção.*  
*Solução.*

Segunda afirmação. Todas as virtudes morais, exceto a justiça, consistem no meio, quanto à essência, ou seja, estão postas entre dois hábitos viciosos. Isto evidencia-se por indução. Com efeito, a fortaleza é está entre o vício da timidez e da audácia, a liberalidade entre a avareza e a prodigalidade, e semelhantemente nas restantes. *afirmação.*

## ARTIGO II O MEIO DA JUSTIÇA

Excetuámos, na anterior afirmação, a justiça, porque ela tem como peculiaridade o facto de não estar colocada entre dois vícios extremos. Aristóteles quis significar isto no livro V da *Ética*, capítulo 5º, ao ensinar que a justiça não alcança o meio-termo, do mesmo modo que as restantes virtudes. E também se pode demonstrar isso mesmo, porque a justiça se dá entre o mais e o menos, o que é contra o direito. Dizemos “que é contra o direito” porque quem dá mais do que é seu, ou não comete pecado nenhum ou, se comete, isso não pertence à injustiça, mas à prodigalidade, que se opõe à liberalidade. Isto faz com que a justiça apenas tenha um extremo, ao qual se opõe, a saber, a injustiça, porque o referido mais e menos sempre gera a injustiça. *Os pecados contra a justiça são por defeito.*

Deve além do mais saber-se que, como as virtudes morais relacionadas com as paixões, ordenam o Homem para si mesmo, necessariamente

<sup>64</sup> Leia-se Plutarco, no livro *A Contrariedade dos Estoicos*.

constitutas esse in medio respectu nostri: iustitiam uero, quia operationes in ordine ad alterum dirigit in medio rei constitutam esse. Tantum enim iustitia reddere praecipit, quantum quis alteri debet, non plus minusue: siquidem hoc modo adstruitur aequalitas inter homines, quae tunc demum existit, cum nullus ultra, aut citra id quod suum est, obtinet: quam aequalitatem fartam rectamque tueri et uindicare proprium iustitiae munus est.

Porro cum iustitia duplex sit, ut docet Aristoteles, lib. 5. *Ethicorum*, capite 2, una distributiua quae cernitur in distributione bonorum Reipublicae, aut alterius communitatis iuxta proportionem meritorum unius cuiusque, ita scilicet ut quae est proportio meritorum unius ad merita alterius, eadem sit proportio praemiorum ad praemia. Altera commutatiua, quae cernitur in commutationibus et uenditionibus aliisque eiusmodi fit, ut non idem in utraque medium seruetur. Nam in commutatiua seruatur medium secundum proportionem arithmetica, ut nimirum constituatur [P. 65] aequalitas inter rem acceptam et id quod per eam redditur; in distributiua autem tenetur medium secundum proportionem geometricam, ut eadem in praemiis quae in meritis proportio sit. Exempli gratia, si duobus ciuibus loco premii decem aureorum millia distribuenda sint, et ex iis unus duplex habeat meritum, alter uero triplex, secundum geometricam proportionem donanda erunt illi quattuor millia, huic autem sex: ut enim trium ad duo est proportio sesquialtera, ita sex ad quattuor.

### QVAESTIO III

VTRVM NE VIRTUTES HOMINI NATVRALES SINT,  
AN EAS PROPRIIS ACTIBVS ACQVIRAT.

#### ARTICVLVS I

VIRTUTES IN QVODAM SENSU ESSE HOMINI  
NATVRALES, IN ALIO NON ESSE

Priorem partem propositae dubitationis (quae de uirtutibus acquisitis dumtaxat intelligenda est) pertractauit multis in locis Plato, ut in *Menone*, in *Protagora*, in *Euthydemo*, etsi more suo disputans nihil fere certi asseuerarit. De eadem quoque re uaria philosophantium dogmata refert D. Thomas in 1. 2, q. 63, ar.1, et in disputatis, quaestio unica de uirtutibus in commune, ar. 8. Vt autem breuiter rem expediamus sciendum est dupliciter posse

se constituem no meio que é em relação a nós. Mas a justiça, porque dirige as operações em ordem a outrem, constitui-se no meio da coisa. Com efeito, a justiça ordena a restituição, só na medida, nem mais nem menos, em que alguém deve a outro. Por conseguinte, desta maneira, assegura-se a igualdade entre os seres humanos, a qual então existe finalmente, visto que ninguém alcança, além ou aquém daquilo que é seu. A obrigação própria da justiça consiste em defender e assegurar essa igualdade restabelecida e oculta.

Além disso, porque a justiça é dupla, como ensina Aristóteles no livro V da *Ética*, capítulo 2º, uma distributiva, que se reconhece na distribuição dos bens da coisa pública ou de outra comunidade, segundo a proporção do que cada um merece, de maneira a que a proporção de méritos para prémios seja a mesma que proporção dos méritos de um para os méritos de outro. A outra, é a justiça comutativa, a qual se evidencia nas trocas e nas vendas e coisas do género, e faz com que não se observe o mesmo meio numa e noutra. Com efeito, na comutativa, observa-se o meio, segundo a proporção aritmética, certamente para que sem dúvida se constitua [P. 65] a igualdade entre a coisa que se aceita e o que se dá por ela; mas na justiça distributiva observa-se o meio segundo a proporção geométrica, de maneira a que haja a mesma proporção nos prémios que nos méritos. Por exemplo, se tivermos de distribuir a dois cidadãos como prémio dez mil ouros, e um deles tiver o dobro do mérito, e o outro o triplo, segundo a proporção geométrica deve-se dar quatro mil àquele quatro, e a este seis mil, pois a proporção de três para dois é sesquiáltera, tal como de seis para quatro.

### QUESTÃO III

SE AS VIRTUDES SÃO NATURAIS AO HOMEM,  
OU SE ELE AS ADQUIRE COM OS SEUS PRÓPRIOS ATOS.

#### ARTIGO I

NUM CERTO SENTIDO AS VIRTUDES SÃO NATURAIS AO HOMEM,  
NOUTRO NÃO

A primeira parte da dúvida proposta – que deve ser entendida somente a respeito das virtudes adquiridas – foi tratada em muitos lugares por Platão, como no *Ménon*, no *Protágoras*, no *Eutidemo*, ainda que, à sua maneira, ao disputar nada de certo asseverasse. Acerca também da mesma, São Tomás, na *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 63<sup>a</sup>, artigo 1º, e nas questões disputadas, questão única, sobre as virtudes em geral, artigo 8º, refere várias opiniões dos filósofos. Ora, para abreviarmos a exposição, deve

*Bifariam uirtutes dici posse naturales.* uirtutes dici esse nobis naturales, uno modo, prout naturale est idem, quod conueniens naturali inclinationi, sicque naturalis est homini cognitio ueritatis. Secundo, ut naturale differt a uoluntario. Quo pacto ea quae nobis, a primaeua origine et ex principiis naturae innata sunt et congenita, naturalia dicuntur, ut uis nutriendi.

*1. assertio.* Sit prima assertio. Virtutes sunt homini naturales priori modo. Probat, quia homo natura sua est particeps rationis, estque ei naturale secundum rationem uiuere, ut docet D. Dionysius, 4 cap. *De Diuinis Nominibus*. Quare cum actiones uirtutum sint consentaneae rectae rationi, consequens est ut hominis naturae conuenientes sint. Item, quia homo per naturam inclinatur ad cognitionem ueri, docente Aristotele 1. *Metaphysica*, cap. 1, et ad appetitionem boni, teste eodem Aristotele 1. *Ethicorum*, cap. 1, uirtutes autem intellectuales feruntur in uerum, morales in bonum. Postremo (quod eodem recidit) quia id quo unum quodque secundum naturae suae gradum perficitur est illi secundum naturam conueniens, homo autem secundum gradum suae naturae uirtutibus acquisitis perficitur et excolitur. Iuxta hanc considerationem dicuntur inesse homini uirtutes a natura, non perfecte et complete, sed inchoatione quadam et tanquam [P. 66] in radice, e qua accedente disciplina et studiosarum actionum exercitatione in actum prodeant.

*2. assertio.* Secunda assertio. Virtutes non sunt homini naturales posteriori modo. Hanc tradit Aristoteles, lib. 2. *Ethicorum*, cap. 1. Suadeturque ex eo quia si uirtutes eo modo naturales forent, nemo iis laudem mereretur, cum nemo nisi ex libero actu iure laudetur. Item quia non possent homines uitiis assuescere; siquidem ut docet etiam Aristoteles, lib. 1. *Magnorum Moralium*, cap. 6, ad id quod eo pacto est a natura insitum, nihil proficit contraria assuetudo, ut patet in terra v. g., quae quia natiuam habet grauitatem, qua deorsum tendit, licet uersus locum superiorem saepe iaciatur, nunquam ad ascendendum assuescit. Vnde etiam patet uirtutes non esse contra naturam, alioqui non possent homines iis assuefieri.

## ARTICVLVS II

### VIRTUTES ACQUISITAS COMPARARI NOSTRIS ACTIBVS

*3. assertio.* Tertia assertio haec sit. Virtutes acquisitae comparantur nostris actibus. Haec ita suadet. Principia operatiua naturae conuenientia,

saber-se que as virtudes se podem dizer naturais a nós, de duas maneiras. Uma, enquanto natural é o mesmo que conveniente à inclinação natural, e assim é natural ao Homem o conhecimento da verdade. A segunda, enquanto natural difere de voluntário, e assim dizem-se naturais aquelas coisas que em nós são inatas e congénitas desde a primeira origem, e segundo os princípios da natureza, como a faculdade de nutrição.

Seja a primeira asserção. As virtudes são naturais ao Homem na primeira aceção. Prova-se, porque o Homem, pela sua natureza, participa da razão, e é-lhe natural viver segundo a razão, como ensina São Dionísio, no capítulo 4º de *Os Nomes Divinos*. Uma vez que as ações das virtudes são conformes à reta razão, segue-se que são convenientes à natureza do Homem. A seguir, porque o Homem inclina-se, por natureza, ao conhecimento do verdadeiro, como ensina Aristóteles na *Metafísica*, livro I, capítulo 1º, e ao desejo do bem, como confirma o mesmo Aristóteles, no livro I da *Ética*, capítulo 1º. Ora, as virtudes intelectuais conduzem à verdade, as morais ao bem. Finalmente (o que vem a ser o mesmo), porque aquilo com que cada um se aperfeiçoa segundo o grau da sua natureza é-lhe conveniente segundo a natureza. Mas o Homem, segundo o grau da sua natureza, aperfeiçoa-se e melhora com as virtudes adquiridas. Em conformidade com esta consideração, diz-se que as virtudes são inerentes ao Homem, por natureza, não perfeita e completamente, mas numa certa incoação e como que [P. 66] na raiz, a partir da qual passam a ato, com o concurso da disciplina e o exercício das ações mais honrosas.

Segunda asserção. As virtudes não são naturais ao Homem na segunda aceção. Isto é ensinado por Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo 1º. E prova-se porque, se as virtudes fossem naturais, nesta aceção, ninguém por elas mereceria louvor, pois ninguém deve ser louvado justamente senão por um ato livre. A seguir, porque os Homens não poderiam habituar-se aos vícios e, por isso, como também ensina Aristóteles no livro I da *Grande Moral*, capítulo 6º, o costume contrário nada aproveitaria àquilo que desse modo está inscrito na natureza, como é patente, por exemplo, na Terra; ela tem uma gravidade congénita com que tende para baixo, nunca se habitua a subir, embora muitas vezes seja lançada para um lugar superior. E daí também se torna patente que as virtudes não são contra a natureza, caso contrário os Homens não poderiam acostumar-se a elas.

## ARTIGO II

AS VIRTUDES ADQUIRIDAS SÃO OBTIDAS COM OS NOSSOS ATOS.

A terceira asserção é a seguinte. As virtudes adquiridas são obtidas com os nossos atos. Isto prova-se da seguinte maneira. Os princípios

quae non insunt nobis a natura, sed ex acquisitione comparantur nostris actibus; atqui uirtutes acquisitae sunt principia operatiua conuenientia naturae ad modum superius explicatum: igitur comparantur nostris actibus. Maior constat ex doctrina Aristotelis lib. 2. *Ethicorum*; hoc enim est discrimen inter principia innata et acquisita, quod principia innata antecedunt actus, nec iis comparantur; aspectus enim antecedit actionem uidendi, nec per eam aspectus acquiritur: at principia acquisita sequuntur actus, iisque adipiscuntur.

*Dubia.* Vt autem propositae assertionis ueritas magis eluceat, duae quaedam dubitationes explicandae erunt. Prior est: Quonam causae genere actus studiosus concurrat ad generandum habitus uirtutis? Posterior: Num ad comparandum eiusmodi habitum sufficiat unus actus, an necessario plures exigantur? Priori dubitationi, ommissa opinione Durandi, quae lib. 9. *Metaphysica*, a nobis confutanda erit, respondemus cum Capreolo in 3, d. 33, q. unica, art. 3 in solutione argumentorum contra secundam conclusionem, actus studiosos concurrere ut principia actiua ad generationem habituum. Enimuero cum potentiae, v. g. intellectus et uoluntas sint causae uniuersales actiuae habituum et in iis possint esse diuersarum specierum habitus, necessario danda erit aliqua causa particularis actiua, quae potentiam determinet ad hunc potius, quam illum habitum producendum, haec autem causa est ipse actus a potentia elicitus.

*Resp. ad 1. dub.*

*Ad 2.* Ad posteriorem dubitationem respondemus cum Gabriele in 3, d. 23, q. 1, dub. 4, Almaino ibidem q. 2, art. 3, et aliis per quemlibet actum moralem bonum [P. 67] num etiam remissum posse gigni habitum uirtutis moralis, nisi ex parte subiecti aliquid impediti sit. Probatur. Nam quando causae sunt eiusdem rationis et speciei, si intensior potest aliquem effectum producere, etiam remissior eundem producere ualet, etsi minus intensum; modo resistentia patientis non exsuperet agentis actiuitatem. Cum igitur actus uirtutis intensus ac uehemens possit efficere habitum uirtutis, utique etiam remissus habitum consimilem gignet: non secus ac calor sexto gradu intensus producit calorem ut sex, intensus autem secundo gradu efficit calorem ut duo. Diximus, nisi ex parte subiecti aliquid impediti sit, quia si uitium contrarium potentiae inhaereat, et actiuitas studiosae actionis non superet illius uitii resistentiam, nequaquam per talem actionem habitus producet. Quod asserendum quoque est, cum jam potentia habitum uirtutis summe intensum obtinet; tunc enim neque remissus neque intensus actus aut nouum habitum

operativos convenientes à natureza, que não estão inscritos em nós por natureza, mas por aquisição, são obtidos com os nossos atos; ora, as virtudes adquiridas são princípios operativos convenientes à natureza, no modo que explicámos acima; logo, são obtidos com os nossos atos. A maior é evidente com base na doutrina do livro II da *Ética* de Aristóteles. De facto, a diferença entre princípios inatos e adquiridos consiste nisto: que os princípios inatos antecedem os atos e não são obtidos com eles. Com efeito, vê-se que o olhar antecede a ação de ver e não é por ela que se adquire o olhar. Mas os princípios adquiridos seguem os atos e conseguem-se com eles.

Para que se evidencie mais a asserção apresentada, temos de explicar as *Dúvidas*.

duas dúvidas seguintes. A primeira é: com que género de causa concorre o ato aplicado para gerar os hábitos da virtude? A segunda: se para adquirir um tal tipo de hábitos é suficiente um ato, ou necessariamente se exigem mais? Quanto à primeira dúvida, omitida a opinião de Durando, a qual será por nós refutada no livro IX da *Metafísica*, respondemos com Capréolo, no livro III das *Sentenças*, distinção 33<sup>a</sup>, questão única, artigo 3<sup>o</sup>, na solução aos argumentos contra a segunda conclusão, que os atos aplicados concorrem como princípios ativos para a geração dos hábitos. Verdadeiramente, como as potências, por exemplo, o intelecto e a vontade, são causas universais ativas dos hábitos e nelas podem existir espécies diversas de hábitos, necessariamente se há de dar uma causa particular ativa que determine a potência para produzir este hábito, de preferência àquele. Esta causa é o próprio ato produzido pela potência.

*Resposta à 1<sup>a</sup> dúvida.*

À segunda dúvida deve responder-se com Gabriel no livro III das *Sentenças*, distinção 23<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup>, dúvida 4<sup>a</sup>, com Almaino, na mesma obra, questão 2<sup>a</sup>, artigo 3<sup>o</sup>, e outros, que por qualquer ato moral [P. 67] bom, mesmo que remisso, pode formar-se um hábito de virtude moral, exceto se da parte do sujeito houver algum impedimento. Prova-se. Com efeito, quando as causas são da mesma razão e espécie, se a mais intensa puder produzir algum efeito, também a mais remissa pode produzir o mesmo, embora menos intenso, contanto que a resistência do paciente não exceda a atividade do agente. Como, pois, o ato de virtude intenso e veemente pode fazer um hábito de virtude, também o remisso produzirá um hábito semelhante – da mesma maneira que o calor no sexto grau de intensidade produz calor como seis, e no segundo grau de intensidade, faz calor como dois. Dissemos, “exceto se da parte do sujeito houver algum impedimento”, porque se o vício contrário inerir à potência e a atividade da ação aplicada não superar a resistência daquele vício, de forma alguma se produzirá o hábito por meio de tal ação. O que também se deve afirmar, porque, como a potência alcança o hábito de virtude numa intensidade suprema, então, nem o ato remisso nem o intenso produz

*À 2<sup>a</sup>.*

gignet, ut constat, aut maiora incrementa afferet habitui, qui totam quam assequi potest, perfectiorem assecutus iam est.

*Habitus  
uirtutis  
perfectae ut  
gignatur.*

Illud tamen aduertes licet per unum actum gigni possit habitus uirtutis, plerumque tamen non gigni habitum uirtutis perfectae, nisi per multos actus: ut uidere est in habitu temperantiae. Nam cum illius materia multiplex sit, quandoquidem omnia ciborum et potuum genera comprehendit, cumque diuersis modis uariari possit, nimirum pro loco, tempore, magnitudine, aliisque eiusmodi circumstantiis, nemo perfectum temperantiae habitum assequetur, nisi circa istiusmodi materias et circumstantias plures actus elicuerit.

#### QVAESTIO IV

VTRVM VIRTUTES MORALES SINT INTER SE CONNEXAE.

##### ARTICVLVS I

ARGVMENTA PARTIS NEGATIVAE

Non excitamus quaestionem de uirtutibus intellectualibus, quia certum est eas non necessario connecti inter se, ut D. Thom. 1. 2, q. 65, art 1, docet. Cuius ratio est, quia non dependent a prudentia, cuius nexu ut inferius planum fiet, inter se copulari debeant. Item quia uersantur circa materias et obiecta quae inter se necessarium ordinem et coniunctionem non habent, ut patet in Mathematica et Theologia uariisque artium generibus. Est ergo proposita controuersia intelligenda de uirtutibus moralibus ita tamen ut hoc nomine etiam prudentia, licet ad intellectum pertineat, comprehendatur.

*Triples gradus  
uirtutum  
moralium.*

Aduertendum est autem ex Aristotele 7. *Ethicorum*, cap. 1, aliisque auctoribus uirtutem moralem in uno trium graduum obtineri posse, uidelicet in [P. 68] igradu continentiae, in gradu temperantiae, in gradu heroico. In priori gradu obtinetur uirtus, cum adhuc passiones uehementes sunt, et tamen iis resistimus. In secundo cum passiones non ita sunt uehementes sed pacatiores. In tertio cum iam cohibitae ac refrenatae sunt, ut raro admodum et uix repugnent rationi. Alii hos gradus uocant incipientium, proficientium perfectorum.

*De quibus  
uirtutibus  
proposita  
quaestio  
intelligenda sit.*

Igitur de uirtutibus in gradu heroico nulla est dubitatio, omnes enim fatentur, uirtutes morales in hoc gradu esse connexas ita ut v. g. fortitudo perfectissima esse nequeat absque aliarum uirtutum societate. Nam cum omnes uirtutes morales mutuum sibi praestent

um novo hábito, como consta, nem dá ao hábito um maior incremento, por já ter conseguido toda a perfeição que pode conseguir.

Advirta-se, porém, que embora por um ato se possa produzir um hábito de virtude, todavia só por muitos atos se produzem vários hábitos de virtude perfeita, tal como se pode ver no hábito da temperança. Com efeito, como a matéria deste é múltipla, visto compreender todos os géneros de alimentos e de bebidas, e poder variar de diversos modos, tais como de lugar, de tempo, de tamanho, e de outras circunstâncias desse tipo, ninguém consegue o hábito perfeito da temperança, se não praticar muitos atos a respeito destas matérias e circunstâncias.

*Como se forma o hábito da virtude perfeita.*

## QUESTÃO IV

SE AS VIRTUDES MORAIS SÃO CONEXAS ENTRE SI.

### ARTIGO I

ARGUMENTOS DA PARTE NEGATIVA

Não levantamos esta questão a respeito das virtudes intelectuais, porque é certo que essas não são necessariamente conexas entre si, como ensina São Tomás, na *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 65<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>. E a razão para tal reside no facto de elas não dependerem da prudência, com cujo nexos, conforme mais adiante ficará claro, se devem conjugar entre si. Também, porque dizem respeito a matérias e objetos que entre si não têm necessariamente uma ordem e uma ligação, como é patente na matemática, na teologia, e em vários géneros de ciências. A controvérsia que propomos deve ser antes entendida como respeitante às virtudes morais, de maneira a compreender-se também, com esta designação, a prudência, embora ela pertença ao intelecto.

Mas deve advertir-se, com base em Aristóteles, livro VII da *Ética*, capítulo 1<sup>o</sup>, e em outros autores, que a virtude moral pode ser adquirida num dos três graus, a saber, [P. 68] no grau da continência, no grau da temperança, e no grau da heroicidade. No primeiro grau obtém-se a virtude quando as paixões são veementes e todavia nós resistimos-lhes. No segundo, quando elas não são tão veementes, mas mais pacatas. No terceiro, quando já estão de tal modo coibidas e refreadas que raramente se opõem à razão e à força. Outros chamam a estes graus, dos principiantes, dos proficientes e dos perfeitos.

*O tríplice grau das virtudes morais.*

Ora, em relação às virtudes no grau da heroicidade não há dúvida de que todos, de facto, afirmam que as virtudes morais neste grau são conexas de tal maneira que, por exemplo, a fortaleza não pode ser perfeítíssima sem a associação das outras virtudes. De facto, como todas as virtudes

*Acerca de que virtudes se deve entender esta questão.*

auxilium et aliae aliis perfectionem adiungant; cumque uirtutes in gradu heroico omnem postulent excellentiam et absolutionem, haud dubie necessario inter se iugatae et cohaerentes erunt. Nec item de uirtutibus in gradu continentiae disceptatio est: constat enim posse unam absque aliis inueniri, quod ex iis etiam quae paulo post dicemus, planius euadet. Quare de uirtutibus dumtaxat secundi gradus quaestio relinquitur.

*Prima opinio.*

Scotus in 3, d.36, q.1, art.1; Gabriel ibidem; Ochamus in 3, d.11 et 12, et Quodlibet 4, q.6; et Almainus tract. 3, cap. 7, arbitrantur eiusmodi uirtutes non esse inter se connexas. Quae sententia his argumentis uidetur ostendi. Virtutes morales acquiruntur exercitatione: sed constat multos exercere sese in materia quarundam uirtutum, non uero aliarum ut in materia temperantiae, non autem fortitudinis; ergo ii non omnes, sed eas tantum uirtutes in quibus se exercent, comparabunt. Praeterea constat multos non posse uirtutes quasdam assequi; igitur non omnes inter se sunt coniunctae. Antecedens probatur quia nemo nisi in magnis opibus exercet actum munificentiae, cum haec uirtus circa magnos sumptus uersetur. Igitur ii quibus magnarum opum affluentia non suppetit, haudquaquam, uirtutem munificentiae assequentur. Quare perspicuum uidetur non omnes uirtutes etiam in gradu perfecto inter se coniungi.

## ARTICVLVS II

### CONCLVDITVR PARS AFFIRMATIVA QVAESTIONIS.

*2. opinio quae defenditur.*

Contraria tamen sententia amplectenda est, quam secutus fuit D. Ambrosius, 5. lib. *In Lucam*, explicans uerba illa, "Beati pauperes spiritu", D. Augustinus, lib. 6 *De Trinitate*, cap. 4. et in epistola 29, quae est ad D. Hieronymum; D. Gregorius, lib. 22. *Moralium*, c.1; D. Hieronymus *Super Esaiam*, c.16 et 56, et 1. lib. *Contra Pelagianos*; Arist. 6. *Ethicorum*, c. 12 et 13; Plato in *Protagora* et in lib. *De Regno*; Chrysippus apud Plutarchum in lib. *De Stoicorum Contrarietatibus*; Cicero lib. 2. *Tusculanae Quaestiones* et 1. *De Officiis*. [P. 69] Item e doctoribus scholasticis<sup>29</sup> D. Thomas in 1. 2, q. 65, art. 1; Caietanus ad eundem locum; Durandus in 3, d. 33, q.

<sup>29</sup> D. Th. in 3. d. 36 q. 1 a.1, et in disputat. q. de uirt. Card art. 2.

morais prestam um mútuo auxílio e agregam a perfeição umas às outras, e como as virtudes no grau da heroicidade postulam toda a excelência e apuro, é necessário, sem dúvida, que estejam ligadas entre si e sejam unidas. Não há, entretanto, qualquer debate sobre as virtudes no grau da continência. É patente, de facto, que uma pode dar-se sem as outras, o que também ficará mais claro a partir do que daqui a pouco diremos. Resta, por conseguinte, apenas a questão sobre as virtudes do segundo grau.

Escoto (no livro III das *Sentenças*, distinção 36<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>), Gabriel (no mesmo lugar), Ockham (no livro III das *Sentenças*, distinções 11<sup>a</sup> e 12<sup>a</sup>) e no *Quodlibet* IV (questão 6<sup>a</sup>), e Almaino (no tratado III, capítulo 7<sup>o</sup>), julgam que estas virtudes não são conexas entre si. Esta sentença parece ser apresentada com os argumentos a seguir. As virtudes morais adquirem-se pela exercitação; ora, é sabido que muitos se exercitam na matéria de umas virtudes, mas não de outras, como na matéria da temperança, mas já não da fortaleza; portanto, eles não as adquirem todas, mas apenas as virtudes em que se exercitam. Depois, é sabido que muitos não podem conseguir algumas virtudes e, portanto, nem todas são conexas entre si. Prova-se o antecedente, porque ninguém, exceto em grandes riquezas, exercita o ato de munificência, pois esta virtude envolve grandes gastos. Aqueles, portanto, nos quais não há abundante afluência de riquezas, dificilmente conseguem a virtude da munificência. Vê-se, assim, claramente, pois, que nem todas as virtudes, mesmo em grau perfeito, têm uma ligação entre si.

*Primeira  
opinião.*

## ARTIGO II

### CONCLUI-SE A PARTE AFIRMATIVA DA QUESTÃO.

Todavia, deve-se abraçar a sentença contrária, ela que foi seguida por Santo Ambrósio, no *Comentário a São Lucas*, livro V, ao explicar aquelas palavras, “Bem-aventurados os pobres de espírito”; por Santo Agostinho, livro VI de *A Trindade*, capítulo 4<sup>o</sup>, e na *Epístola* 29<sup>a</sup>, endereçada a São Jerónimo; por São Gregório, no livro 22<sup>o</sup> dos *Morais*, capítulo 1<sup>o</sup>; por São Jerónimo, no *Comentário a Isaías*, capítulos 16<sup>o</sup> e 56<sup>o</sup>, e no livro I *Contra os Pelagianos*; por Aristóteles, livro VI da *Ética*, capítulos 12<sup>o</sup> e 13<sup>o</sup>; por Platão, no *Protágoras*, e no livro *A República*; por Crisipo, segundo Plutarco no livro sobre as *Contradições dos Estoicos*; por Cícero, no livro II das *Questões Tusculanas* e no livro I dos *Deveres*. [P. 69] E também por doutores escolásticos<sup>65</sup>, como São Tomás, na *Suma de Teologia*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>,

*2ª opinião,  
a que  
defendemos.*

<sup>65</sup> São Tomás, *Sentenças* III, d. 36, q. 1, a. 3; e nas *Questões Disputadas*, questão sobre *As Virtudes Cardeais*, a. 2.

3.; Capreolus in 3, d. 36, quaestio unica, art. 1; Richardus eadem dist., quaest. 1.

*Prima ratio.* Probatur uero haec opinio in hunc modum. Perfecta liberalitas cohibet appetitum pecuniae in omni euentu, alioqui non esset perfecta; sed hoc praestare non potest absque praesidio aliarum uirtutum. Igitur liberalitas perfecta requirit aliarum uirtutum coniunctionem. Minor probatur, quia si cui v. g. ex una parte mors, ex alia pecunia proponatur, ad inferendam iniuriam patriae, certe nisi uirtute fortitudinis munitus sit ad contemnendam mortem, et iustitiae ad non inferendam iniuriam, facile succumbet pecuniae cupiditati. Quare non potest liberalitas absque fortitudine et iustitia similiterque absque aliis uirtutibus inueniri.

Item perfecta uirtus moralis requirit perfectam prudentiam; atqui perfecta prudentia non potest esse absque aliis uirtutibus; igitur omnes uirtutes quasi communi uinculo prudentiae inter se copulatae sunt. Maior patet tum ex doctrina Aristotelis, lib. 6 *Ethicorum*, capite ultimo, tum ex ipsa definitione uirtutis in qua uirtus dicitur consistere in mediocritate ut prudens definierit, hoc est in mediocritate praescripta secundum regulas prudentiae. Quod uero ad unam aliquam perfectam uirtutem non sufficiat prudentia circa unam materiam, sed perfecta et integra, atque adeo circa omnes ex eo conuincitur, quia, ut quis temperans sit, non sat est si recte iudicet in iis difficultatibus quae ad temperantiae materiam spectant; sed oportet ut, in quauis re quae sese obtulerit, recte sentiat atque integrum ferat iudicium; alioqui ex affectu auaritiae aut timiditatis iudicabit intemperate agendum esse. Minor suadetur, quia similiter nisi prudens omnium uirtutum ornamentis excultus sit, non potest ferre perfectum sanumque iudicium de rebus agendis, nec quid fugiendum aut amplectendum sit, ut oportet decernere; cum liquido constet passionum impetus, nisi uirtute cohibeatur, rationem excaecare, rerumque estimationem, sine qua prudentia nulla est, peruertere. Constat igitur nec alias uirtutes sine prudentia, nec prudentiam absque aliis uirtutibus posse consistere.

*Dub.* Solet etiam quaeri num, ut omnes morales uirtutes connexae sunt,  
*Resp.* ita omnes in eodem homine inter se aequales sint. Cui dubitationi breuiter occurrendum, si de perfectione essentiali loquamur constare non esse omnes inter se aequales, cum ea quae specie distinguuntur disparem habeant essentialis perfectionem. Quod

questão 65<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>; por Caietano, no mesmo lugar; por Durando, no livro III das *Sentenças*, distinção 33<sup>a</sup>, questão 3<sup>a</sup>; por Capréolo, no livro III das *Sentenças*, distinção 36<sup>a</sup>, questão única, artigo 1<sup>o</sup>; e por Ricardo, na mesma distinção, questão 1<sup>a</sup>.

Prova-se, então, esta opinião, do seguinte modo. A perfeita liberalidade coíbe o apetite de dinheiro em qualquer ocasião, porque de outro modo não seria perfeita; ora, tal não pode acontecer sem a direção das outras virtudes; logo, a perfeita liberalidade requer a conjugação das outras virtudes. Prova-se a menor, porque se a quem se propuser, por exemplo, por uma parte a morte, por outra dinheiro, para perpetrar uma injúria à pátria, decerto facilmente sucumbirá à cobiça do dinheiro, a não ser que, munido pela virtude da fortaleza, esteja pronto para desprezar a morte, e da justiça, para não perpetrar uma injúria. Por isso a liberalidade não se pode dar sem a fortaleza, e a justiça, e semelhantemente as outras virtudes. *Primeira razão.*

Mais, a virtude moral perfeita requer a perfeita prudência; ora, a perfeita prudência não pode dar-se sem as outras virtudes; logo, todas as virtudes estão ligadas entre si como que pelo comum vínculo da prudência. A maior é evidente, quer pela doutrina de Aristóteles, livro VI da *Ética*, último capítulo, quer pela própria definição de virtude, que diz que a virtude consiste no meio-termo, tal como uma pessoa prudente a definiria, isto é, como meio-termo prescrito segundo as regras da prudência. Que, verdadeiramente, a prudência sobre uma matéria não é suficiente para alguma virtude perfeita, mas sim uma prudência perfeita e íntegra, e por isso sobre todas as matérias, prova-o o facto de, para alguém ser moderado, não bastar que julga corretamente nas dificuldades concernentes à matéria da temperança, mas é preciso que em qualquer coisa que se lhe apresentar, sinta com retidão e emita um juízo íntegro; se não for assim, julgará que se deve agir imoderadamente, por causa da inclinação da avareza ou da timidez. Prova-se a menor, porque, também se o prudente não for dotado de todas as virtudes, não poderá emitir um perfeito e são juízo sobre as coisas que tem de fazer, nem discernir, como convém, entre aquilo que deve evitar ou seguir. É sabido com nitidez que o ímpeto das paixões cega a razão, a não ser que seja impedido pela virtude, e perverte a avaliação das coisas, sem a qual a prudência é inexistente. Verifica-se, pois, que nem as outras virtudes podem subsistir sem a prudência, nem a prudência sem as outras virtudes.

É costume também perguntar-se se, uma vez que todas as virtudes morais estão ligadas, então todas são iguais entre si num mesmo Homem. Atalhando com brevidade a esta dúvida, no caso de se falar da perfeição essencial, elas não são todas iguais entre si, como é evidente, pois as que se distinguem em espécie têm uma diferente perfeição de essência. *Dúvida e resposta.*

similiter pronuntiandum erit de perfectione intensiua quae per actuum repetitionem habitibus aduenit; cum planum sit eundem hominem non aequè frequenter sese in omnibus exercere uirtutibus; ac proinde non omnium uirtutum habitus aequè intendere. Si tamen sermo sit de perfectione, quam unaquaeque uirtus in eodem homine ex coniunctione et societate aliarum uirtutum assequitur, dicendum erit omnes uirtutes hac consideratione aequè perfectas haberi; quandoquidem non minus perficitur fortitudo ex consortio temperantiae, quam iustitia ex consortio eiusdem; nec minus perficitur liberalitas ex consortio sobrietatis, quam alterius [P. 70] uirtutis; similiterque res habet in ceteris, cum istiusmodi perfectio in singulis uirtutibus ex coniunctione uniuersarum, et in uniuersis ex singularum copulatione efflorescat. Consule Durandum in 3, d.36, q.5.

### ARTICVLVS III

#### DISSOLVUNTUR PRIMI ARTICVLI ARGVMENTA.

*Sol. 1.* Argumenta quibus ostendi uidebatur non omnes uirtutes inter se colligatas esse, hunc in modum explicanda erunt. Ad primum dicendum si quis se in materia unius dumtaxat uirtutis v. g. temperantiae exercuerit, solam temperantiam consecuturum, non tamen perfectam, quousque ceteras uirtutes comparet, cum sine earum praesidio non possit firmitatem et constantiam habere ad seruandam in quolibet euentu moderationem. Adde neminem posse diu in omnibus euentis temperate uiuere, nisi passiones quae proxime remoteue temperantiam oppugnant, aliarum uirtutum actionibus cohibeat; atque adeo quin simul uirtutes alias adipiscatur.

*Sol. 2.* Ad secundum respondendum est cum D. Thoma in l. 2, q. 65, art.1; Durando in 3, d. 36, q. 3; et Capreolo loco citato, uirtutum moralium quasdam perficere hominem secundum communem uitae statum: id est, quoad ea quae passim et communiter agenda occurrunt, cuiusmodi sunt fortitudo, iustitia, liberalitas, abstinentia, ceteraque huiusmodi; alias hominem perficere secundum aliquem eminentem statum, et ad quaedam preclara munia obeunda cuiusmodi sunt magnanimitas, quae in magnis honoribus, et magnificentia, quae in magnis sumptibus uersatur. Igitur uirtutes prioris generis sic inter se colligatae sunt, ut nemo unam perfecte sine aliis obtinere queat; uirtutes uero posterioris generis non oportet ut actu habeat is qui reliquis omnibus sit praeditus; obtinet tamen eas in potentia

O mesmo se poderá dizer acerca da perfeição intensiva, a que advém aos hábitos pela repetição dos atos, que é evidente que um mesmo Homem muitas vezes não se exercita de maneira igual em todas as virtudes e, portanto, que ele não tende de maneira igual para os hábitos de todas as virtudes. No caso, porém, de se falar da perfeição que cada virtude adquire num mesmo Homem, pela conjunção e associação das outras virtudes, deverá dizer-se que, neste sentido, todas as virtudes são igualmente perfeitas, visto que a fortaleza não se aperfeiçoa menos pela associação da temperança, do que a justiça, pela associação da mesma, tal como nem a liberalidade se aperfeiçoa menos pela associação da sobriedade, do que de uma outra virtude. [P. 70] A mesma coisa nas restantes, pois a perfeição deste teor brilha em cada uma das virtudes pela conjunção de todas elas, e em todas elas, pela agregação de cada uma. Consulte-se Durando, no livro III das *Sentenças*, distinção 36<sup>a</sup>, questão 5<sup>a</sup>.

### ARTIGO III

#### SOLUCIONAM-SE OS ARGUMENTOS DO PRIMEIRO ARTIGO

Os argumentos com os quais se parecia mostrar que nem todas as virtudes são conexas entre si serão esclarecidos da seguinte maneira. Ao primeiro, dizendo que, se alguém se exercitar na matéria de uma única virtude, por exemplo, da temperança, só conseguirá a temperança, mas não a perfeita, até adquirir as restantes virtudes, visto sem a direção delas não poder ter a firmeza e a constância para conservar a moderação em qualquer ocasião. Acrescente-se que ninguém pode, por muito tempo, viver moderadamente em todas as ocasiões, a não ser que reprima, com as ações das outras virtudes, as paixões que combatem a temperança, próxima e remotamente, e de modo a, ao mesmo tempo, alcançar as outras virtudes. 1<sup>a</sup> solução.

Ao segundo, deve responder-se com São Tomás, na *Suma de Teologia*, 2<sup>a</sup> solução. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 65<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>, com Durando, no livro III das *Sentenças*, distinção 36<sup>a</sup>, questão 3<sup>o</sup>, e com Capréolo, no lugar citado, que umas virtudes morais aperfeiçoam o Homem, segundo o estado comum da vida, ou seja, em relação àquilo que comumente ocorre aqui e ali na vida prática, como são a fortaleza, a justiça, a liberalidade, a abstinência, e outras deste tipo. E que outras virtudes aperfeiçoam o Homem segundo algum estado eminente e para executar certas tarefas muito notáveis, como são a magnanimidade, que se verifica nas maiores honras, e a magnificência, nas coisas grandes. Logo, as virtudes do primeiro género estão ligadas entre si, de modo que ninguém pode alcançar perfeitamente uma, sem as outras. Mas as virtudes do segundo género, não é preciso que as tenha em

propinqua et animi praeparatione. Nam qui in mediocri pecunia ita gessit, ut liberalitatem seruarit, is si ad magnam rerum affluentiam et abundantiam uenerit, facile magnificentiam consequetur. Item qui in mediocribus honoribus sese modestum exhibuit, cum ad maximos euectus fuerit, facile magnanimitatem comparabit. Quare cum id, ad quod proximam obtinemus dispositionem, iam habere dicamur iuxta illud Aristotelis 2. *Physicorum*, cap. 5, text. 56. Quod parum abest nihil abesse propemodum uidetur, fit ut non sit absolute negandum etiam magnificentiam et magnanimitatem cum reliquis uirtutibus copulatas esse.

## QVAESTIO V

VTRVM APPETITV SENSITIVO ALIQVAE VIRTUTES INSINT.

[P. 71]

### ARTICVLVS I

SENTENTIA SCOTI ET ALIORVM

*Opinio Scoti.* Proposita quaestio non de omni uirtute morali, sed de sola temperantia et fortitudine excitari solet. Nam quod iustitia in uoluntate haereat communis est philosophorum et theologorum consensus. Scotus in 3, d.33, q.1, duo statuit pronuntiata. Alterum est fortitudinem et temperantiam, ut proprie ac simpliciter uirtutes morales sunt, residere in uoluntate. Alterum, dari in appetitu tam irascibili, quam concupiscibili aliquos habitus, quibus circa fortitudinis et temperantiae materiam recte afficiantur, qui tamen habitus ad uirtutis dignitatem non pertingant. Scoto assentiuntur non eius tantum discipuli, sed plerique alii, ut Gabriel in 3, d. 23, q.1 et d.33, q. 1.; Ochamus in 3, q. 10 et 11 et Quodlibet 2, q. 16; Almainus *Moralium*, tract. 3, capite 6; Buridanus 1. *Ethicorum*, quaestio ultima.

ato quem possuir as outras. Têm-nas todavia em potência próxima e em preparação do espírito. Com efeito, quem com pouco dinheiro o gere de modo a observar a liberalidade, facilmente conseguirá a magnificência se atingir grande abundância de riquezas. Depois, quem no meio de poucas honras se mostra modesto, facilmente alcançará a magnanimidade, quando se encontrar em altos lugares. Por isso, quando somos avisados de já ter obtido aquilo para que alcançamos a disposição próxima – conforme aquela passagem de Aristóteles, no livro II da *Física*, capítulo 5º, texto 56, “o que dista pouco quase parece que não dista nada”,<sup>66</sup> – isso faz com que não se deva negar absolutamente que também a magnificência e a magnanimidade estão ligadas com as restantes virtudes.

## QUESTÃO V

SE HÁ VIRTUDES INERENTES AO APETITE SENSITIVO.

[P. 71]

### ARTIGO I

POSIÇÃO DE ESCOTO E DE OUTROS

A questão proposta não costuma ser levantada sobre toda a virtude moral, mas tão-somente da temperança e da fortaleza.<sup>67</sup> Pois, que a justiça seja inerente à vontade é opinião consensual entre filósofos e teólogos. No livro III das *Sentenças*, distinção 33<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup>, Escoto estabelece duas afirmações. Uma é que a fortaleza e a temperança, como são virtudes morais em sentido próprio e absoluto, residem na vontade. A outra é que, tanto no apetite irascível como no concupiscível, existem alguns hábitos retamente dispostos para a matéria da fortaleza e da temperança, hábitos que todavia não chegam à dignidade da virtude. Concordam com Escoto não apenas os seus discípulos, mas muitos outros como Gabriel, no livro III das *Sentenças*, distinção 23<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup> e distinção 33<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup>; Ockham, no livro III das *Sentenças*, questões 10<sup>a</sup> e 11<sup>a</sup>, e no *Quodlibet* II, questão 16<sup>a</sup>; Almaino, nos *Morais*, tratado 3º, capítulo 6º; e Buridano, na *Ética* I, última questão.

*Opinião de Escoto.*

<sup>66</sup> N.T.: Cf. *Comentário do Colégio Conimbricense à Física* II c. 5, expl. p. 252.

<sup>67</sup> N.T.: Cf. *infra* d. 9, q. 3 e q. 2, respetivamente.

*Virtus moralis  
habitus  
electiuus.*

Primum pronuntiatum hisce argumentis ostenditur. Virtutes morales insunt in ea potentia, ad quam pertinet electio, et libertas, cum uirtus moralis definiatur habitus electiuus, et eius bonitas in actione dumtaxat libera inueniatur; atqui electio est actus uoluntatis, non appetitus sensitiui, et uoluntatis actiones proprie ac simpliciter liberae sunt; non autem quae ab appetitu sensitiuo exercentur. Igitur uirtutes morales non in appetitu, sed in uoluntate haerent.

Secundo. Negari non potest nos a uoluntate elicere actus circa materiam temperantiae et fortitudinis, ut cum moderatum cibum eligimus; cum, etiam repugnante appetitu, constanter dolores perferimus, et pericula adimus; igitur per istiusmodi actus gignentur in uoluntate habitus fortitudinis et temperantiae.

Tertio. Voluntas eget harum uirtutum habitibus; sed, uti proxime ostensum fuit, potest eos suis actibus comparare; non est ergo cur negemus inesse illos uoluntati. Maior suadetur, quia uoluntas magnam experitur difficultatem in amplectendo bono contra passionum impetus, adeo ut iis non alliciat solum, sed interdum quasi inuita rapiatur iuxta illud D. Iacobi 1., unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.

Alterum Scoti pronuntiatum ex eo ostenditur, quia ad cohibendas effrenatas appetitiones utriusque appetitus tam irascendi quam concupiscendi, ne rationem turbent, uoluntatemque ad se trahant, opus est habitibus qui in utroque appetitu insint, et eiusdem actibus comparentur; at quod ii nequaquam perfectae uirtutis rationem obtineant ex eo constat quia, ut paulo antea diximus, neque electio neque perfecta libertas, quas perfectae uirtutis notio requirit, in inferiorem appetitum conueniunt.

A primeira asserção mostra-se com estes argumentos. As virtudes morais encontram-se na potência a que pertence a escolha e a liberdade, visto que a virtude moral se define como um hábito de escolha e a sua bondade encontra-se só na ação livre.<sup>68</sup> Ora, a escolha é um ato da vontade, não do apetite sensitivo, e as ações da vontade são livres em sentido próprio e absoluto, mas não aquelas que são exercidas pelo apetite sensitivo. Logo, as virtudes morais são inerentes não ao apetite, mas à vontade.

*A virtude moral é um hábito de escolha.*

Segundo. Não se pode negar que, com a vontade, elegemos atos sobre a matéria da temperança e da fortaleza, como quando escolhemos o alimento com moderação, quando também suportamos as dores com constância, contra o apetite, e enfrentamos os perigos; logo, pelos atos deste teor formam-se na vontade os hábitos da fortaleza e da temperança.

Terceiro. A vontade precisa dos hábitos destas virtudes. Mas, como há pouco se mostrou, pode alcançá-los com os seus hábitos; não há pois nenhum motivo para negarmos que eles são inerentes à vontade. Prova-se a maior, porque a vontade experimenta grande dificuldade em abraçar o bem, contra os ímpetos das paixões, de tal forma que não só é aliciada por elas, mas às vezes é como que raptada contra a vontade, conforme a palavra de São Tiago, capítulo 1º: “Cada um é tentado pela sua própria concupiscência, que o atrai e seduz.”.

A outra asserção de Escoto mostra-se, pelo facto de, para reprimir os desejos desenfreados de ambos os apetites, quer do irascível, quer do concupiscível, para que não perturbem a razão e arrastem para si a vontade, é necessário que se adquiram com os hábitos, que são inerentes a ambos os apetites, e são alcançáveis com os seus atos. Mas que estes, de modo nenhum, atingem a razão da virtude perfeita é evidente pelo facto de, tal como dissemos antes, nem a escolha nem a liberdade perfeita, exigidas pela noção de virtude perfeita, convirem num apetite inferior.

<sup>68</sup> N.T.: Note-se que o adjetivo *electivus* tem um sentido ativo (denunciado pelo próprio sufixo *-ivus*) e traduz o correspondente grego προαιρετικός ("o que escolhe ou decide por seu próprio movimento"), derivado do substantivo προαίρεσις: "intenção", "preferência" "escolha", "deliberação", "decisão".

ARTICVLVS II  
DEFENDITVR OPINIO D. THOMAE  
EIVSQVE SECTORVM

[P. 72]

Diuus Thomas in l. 2, q. 56, art. 4, et Caietanus ibidem, Capreolus in 3, d. 33, q.1, ad argumenta contra 1 conclusionem, Ferrar., 1. *Contra Gentes*, cap. 92. Aegidius Quodlib. 4, q. 18, Scotus, lib. 3, *De Iustitia et Iure*, q. 2, art. 4, et alii aduersam opinionem defendunt, quae hac assertione continetur. Fortitudo et temperantia non inhaerent in uoluntate, sed in appetitu sensitiuo. Huiusce assertionis prior pars eo potissimum fundamento nititur apud D. Thomam, quia pro certo statuit nullam potentiam indigere aliqua qualitate, qua inclinetur ad id ad quod suoapte ingenio propensa est, quo modo se habet uoluntas tum ad bonum in commune, tum ad quodlibet particulare bonum proportionatum supposito ipsum expetenti cuiusmodi est inquit omne bonum rationis, quod est ordinis naturalis et proprium tali supposito, eique commensuratum. Cum igitur rationis bonum quod cernitur in cohibendis passionibus appetitus sensitui sit bonum quoddam ordinis naturalis ipsi expetenti proprium nec eius uires excedens, fit ut uoluntas non egeat habitu quo in tale bonum feratur, egeat tamen appetitus sensituius, qui ex sua natura non tendit in bonum rationis utpote illius mensuram et captum exsuperans sed in bonum delectabile. Dabitur nihilominus in uoluntate habitus iustitiae, quia haec uirtus ordinat immediate affectum hominis ad bonum alterius: siquidem iubet reddere unicuique suum.

*Fundamentum  
opinionis  
D. Th.*

*Obiectio.* Quod si quis opponat, etiam intellectum inclinari ad uerum et tamen dari in eo habitum quo primis principiis assentitur. Occurrendum diuersam esse utrobique rationem quia intellectus non potest ferri etiam in propositiones notissimas quin in se prius extremorum species recipiat. Quare sicuti per notitias extremorum determinatur ad assentiendum, neque ei sufficit inclinatio naturalis, ita nihil mirum si admittat habitum relictum ex assensu, quo melius inclinetur: at uoluntas nihil intra se deponit ut propendeat in obiectum sibi praedicto modo commensuratum. Adde diuersum inclinandi modum utrique potentiae conuenire. Nam uoluntas per inclinationem tendit quodam modo extra se in rem amatam: unde est quod anima magis dicitur esse ubi amat, quam ubi animat. At intellectus trahit ad se rem cognitam. Vnde ex hac inclinationis diuersitate fieri uidetur, ut uoluntas suo quasi pondere absque

*Anima magis  
ubi amat,  
quam ubi  
animat.*

ARTIGO II  
DEFENDE-SE A OPINIÃO DE SÃO TOMÁS  
E DOS SEUS DISCÍPULOS.

[P. 72]

São Tomás (na *Suma de Teologia*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 56<sup>a</sup>, artigo 5<sup>o</sup>), *Fundamentos da opinião de São Tomás*, Caietano (no mesmo lugar), Capréolo (nas *Sentenças* III, distinção 33<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup>, aos argumentos contra a primeira conclusão), o Ferrariense (em *Contra os Gentios* I, capítulo 92<sup>o</sup>), Egídio (no *Quodlibet* IV, questão 18<sup>a</sup>), Escoto (no livro III sobre *A Justiça e o Direito*, questão 2<sup>a</sup>, artigo 4<sup>o</sup>) e outros autores defendem opinião contrária, que se resume na seguinte asserção: a fortaleza e a temperança não são inerentes à vontade, mas ao apetite sensitivo. A primeira parte desta asserção tem o seu mais forte fundamento em São Tomás, que estabelece como certo que nenhuma potência carece de qualidade com que se incline para aquilo a que é propensa por sua natureza. Assim sucede com a vontade, quer para o bem em geral, quer para qualquer bem particular proporcionado ao suposto que o deseje, como é, diz ele, todo o bem de razão de ordem natural e próprio a tal suposto e medido por ele. Como, portanto, o bem de razão captado na proibição das paixões do apetite sensitivo é um certo bem de ordem natural, próprio do mesmo que o deseja, e não ultrapassa as suas capacidades. Isto faz com que a vontade não precise do hábito com que é levada a tal bem. Carece dele outrossim o apetite sensitivo, o qual, pela sua natureza, não tende para o bem da razão, como sua medida e tomado como prolongamento, mas sim para o bem deleitável. Dá-se, contudo, na vontade o hábito de justiça, porque esta virtude ordena imediatamente o afeto do Homem para o bem de outro, de maneira a prescrever que se dê a cada um o que é seu.

Mas alguém pode opor que também o intelecto se inclina para a verdade e todavia há nele o hábito com que se dá o assentimento aos primeiros princípios. Deve responder-se que é diversa a razão em ambos os casos, porque o intelecto não pode ser levado também para as proposições muitas conhecidas se não receber primeiro em si as espécies dos extremos. Pois, tal como pelo conhecimento dos extremos se determina a dar o assentimento sem que lhe baste a inclinação natural, assim também não é de admirar se ele admitir o hábito deixado pelo assentimento, com o qual se inclina melhor. Mas a vontade nada reclama no seu interior que a faça propender para o objeto por si mensurado, no modo referido. Acresce que a uma e a outra potências, convém um diverso modo de se inclinarem. Com efeito, a vontade tende de certo modo por inclinação para fora de si, para a coisa amada. Daí dizer-se que a alma está mais onde ama do que onde anima. Já o intelecto arrasta até si a coisa conhecida. Daí que, por esta diversidade de inclinação, parece ver-se que a vontade, como que *Objeção.*

*A alma está mais onde ama do que onde anima.*

ope aduentitia habitus feratur per se in obiecta, de quibus antea diximus, non ita uero intellectus.

Posterior pars assertionis, uidelicet quod fortitudo et temperantia insint in appetitu sensitio confirmatur in primis testimonio Aristotelis qui lib. 3. *Ethicorum*, cap. 10, ait fortitudinem et temperantiam esse partium animae irrationalium hoc est ad appetitum sensitium pertinere et lib. 2, c. 3, ex instituto probat has uirtutes uersari in moderandis uoluptatibus et doloribus, quae sunt affectiones appetitus sensitui. Nec satisfaciunt qui respondēt Aristotelem intelligendum de habitibus illis bonis in appetitu sensitio inhaerentibus qui a perfecta propriaque uirtutis ratione degenerant, nec sunt illa fortitudo uel temperantia, quae in uirtutibus [P. 73] cardinalibus censentur. Non, inquam, satisfaciunt quia si Aristoteles aliam temperantiam, aliamque fortitudinem in uoluntate collocandas putasset, profecto earum mentionem in tradendis uirtutibus fecisset, quam tamen nullibi fecit. Secundo probatur institutum hac ratione. Cum uirtus circa difficile uersetur, ut Aristoteles in 2. *Ethicorum*, communi assensu docet, oportet illam in ea potentia residere, in qua difficultas ad eius materiam pertinens uiget. At difficultas seruandi mediocritatem in passionibus oritur ex appetitu sensitio, cuius actus sunt ipsae passionēs, ut satis indicant uerba illa D. Pauli *Ad Romanos*, 7: "uideo aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae": ergo, etc.

His ita disputatis etsi utraque pars controuersiae, admodum probabilis sit, libet tamen posteriorem defendere, quae magis Peripatetica est, ut constat ex testimoniis Aristotelis paulo ante citatis fateturque D. Bonauentura in 3, d. 33, q. 3.

### ARTICVLVS III

#### DISSOLVNTVR ARGVMENTA QVAE PRIOREM SENTENTIAM CONFIRMABANT.

- Quare rationes prioris sententiae hunc in modum explicandae erunt. Ad primam quae primum pronuntiatum ostendere nitebatur, dicendum etsi libertas et electio prius perfectiusque uoluntati, quam appetitui conueniant, tamen suo etiam modo cadere in actus appetitus sensitui, quatenus mouetur a uoluntate, et ei ciuili obsequio paret: idque sat esse ut eius habitus electius nuncupetur.
- Solut. 1.* Ad secundam respondendum est per eiusmodi actus non gigni in

pelo seu peso, sem o auxílio adveniente do hábito, é levada por si para os objetos, de que falámos acima. Ora isto não sucede com o intelecto.

A segunda parte da afirmação, a saber, que a fortaleza e a temperança são inerentes ao apetite sensitivo, é confirmada, em primeiro lugar, com o testemunho de Aristóteles, o qual, no livro III da *Ética*, capítulo 10º, diz que a fortaleza e a temperança são respeitantes às partes da alma irracional, ou seja, pertencem ao apetite sensitivo. Também no livro II, capítulo 3º, prova como estando estabelecido que estas virtudes se dirigem à moderação dos prazeres e das dores, que são afeções do apetite sensitivo. Também não satisfaz quem responde que Aristóteles deve ser entendido no tocante àqueles hábitos bons que são inerentes ao apetite sensitivo e degeneram da perfeita e própria razão da virtude, que não são aquela fortaleza nem temperança que se contam [P. 73] entre as virtudes cardeais. “Não satisfaz”, digo, porque, se Aristóteles julgasse que deviam ser colocadas na vontade outra fortaleza e outra temperança, teria feito menção delas, ao tratar das virtudes. Mas não o fez em parte nenhuma. Em segundo lugar, prova-se o estabelecido com este argumento. Como a virtude gira à volta do que é difícil, conforme ensina Aristóteles no II livro da *Ética*, em concordância comum, é necessário que ela resida na potência em que vigora a dificuldade que pertence à matéria da virtude. Mas a dificuldade de observar o meio-termo nas paixões tem origem no apetite sensitivo, cujos atos são as próprias paixões, como suficientemente indicam as palavras de São Paulo, na *Carta aos Romanos* 7º: “vejo uma lei nos membros que contraria a lei da minha mente”; logo, etc.

*Refutação da resposta.*

*A virtude gira à volta do que é difícil.*

Após toda esta discussão, ainda que ambas as partes da controvérsia sejam de certo modo prováveis, é preferível defender a segunda, que é mais peripatética, tal como consta dos testemunhos de Aristóteles, antes citados, e que São Boaventura reconhece, no livro III das *Sentenças*, distinção 33ª, questão 3ª.

### ARTIGO III

#### RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS QUE CONFIRMAVAM A PRIMEIRA POSIÇÃO

Assim sendo, às razões da primeira posição deve-se responder da seguinte maneira. À primeira, que procurava mostrar a primeira proposição, dizendo que, embora a liberdade e a escolha convenham, primeiro e mais perfeitamente, à vontade do que ao apetite, todavia, à sua maneira, caem no ato do apetite sensitivo, enquanto este é movido pela vontade e lhe obedece em civil submissão. Isso basta para que o seu hábito se designe por eleição. À segunda, deve responder-se que por este tipo de atos não

*1ª solução.*

*2ª solução.*

uoluntate temperantiam fortitudinem cum uoluntas iis habitibus non egeat, ut paulo ante exposuimus. Ad tertiam dicendum esto in bono rationis contra insurgentes passionum impetus tuendo amplectendoque difficultatem sentiamus: eam tamen difficultatem non ex ipsa uoluntate sed ex appetitu sensitiuo prouenire; ad quam propulsandam sat est appetitum opera beneficioque uirtutum recte disponi ac mitigari. Fatetur tamen Aristoteles, lib. 7. *Ethicorum*, dum appetitus praesidio uirtutum communitus non est, egere uoluntatem ad repugnandum effrenatis passionum motibus qualitate quadam, quae continentia dicitur, quae tamen qualitas non mereatur absolute uirtutis nomen (etsi ad habitus studiosos pertineat) quia non tam uoluntatem firmat et corroborat, ut passiones oppugnet ac uincat, quam ut ne ab illis capiatur sed in arce rationis sese contineat; unde et continentiae nomen habet; tum praeterea, quia non reddit uoluntatem simpliciter expeditam promptamque ad actiones studiosas (quod uirtutis proprium est) cum se tantum exerceat et in actum prodeat, dum in appetitu uehementes passionum motus oriuntur, quibus uoluntas [P. 74] difficile resistit, iis enim postea uirtutum habitum edomitis et cohibitis, nullus iam est continentiae usus, sed illos iam multo languidiores uoluntas ipsa per se retardat.

*De continentia.*

Ex his patet quid respondendum sit ad eam rationem qua secundum aduersariae sententiae pronuntiatum nitebatur. Nec enim uoluntati necessarii sunt habitus uirtutum in ea insidentes ad refrenandos motus appetitus sensitui: et habitus quos in eodem appetitu ad hoc munus praestandum constituimus proprie uirtutes sunt.

*In Angelis  
non esse  
fortitudinem  
aut  
temperantiam.*

Ex dictis facile quiuis intelliget, cum in angelis non sit appetitus sensitui, non competere eis habitum fortitudinis aut temperantiae, etsi contrarium admitti posse dicat Scotus in 3, d. 33, quaest. unica. Quod si quis obiiciat Angelum oblato temperantiae aut fortitudinis obiecto posse recte eligere quid esset acturus, et ex hisce electionibus repetitis debere talium uirtutum habitus comparare.

*Obiect. 1.*

*Solut.* Occurrendum erit eiusmodi conditionatas electiones (quas quidam in Angelis dari negant) si dentur non sat esse ad generandos earum uirtutum habitus, qui non nisi per actus sibi proprios gignuntur: ii uero elici nequeunt ubi deest ipsorum materia, ratioque obiectiua in ordine ad subiectum, quod operatur; constat autem deesse respectu angelorum.

se forma na vontade a temperança ou a fortaleza, visto que a vontade não carece desses hábitos, como há pouco expusemos. À terceira, deve dizer-se que, embora no bem da razão, contra os ímpetos ameaçadores das paixões, sintamos dificuldade lutando, tal dificuldade, no entanto, não provém da própria vontade, mas do apetite sensitivo. Para a afastar basta que o apetite, com o auxílio das virtudes, se ordene e apazigüe. Confessa, no entanto, Aristóteles, no livro VII da *Ética*, que enquanto o apetite não é fortalecido com a administração das virtudes, a vontade, para se opor aos movimentos desenfreados das paixões, necessita de uma certa qualidade, denominada continência. Esta qualidade não merece, no entanto, absolutamente o nome de virtude<sup>69</sup> (embora pertença aos hábitos aplicados), pois não firma e consolida a vontade tanto para se opor às paixões e as vencer, quanto para não ser capturada por elas, ficando a vontade contida na cidadela da razão. Daí ela ter também o nome de continência, não só porque não torna a vontade absolutamente expedita e pronta para as ações aplicadas (o que é próprio da virtude), mas também por contribuir e avançar para o ato, posto que os movimentos veementes das paixões nascem no apetite [P. 74] e a vontade dificilmente lhes resiste. Com efeito, domados e coibidos com o hábito das virtudes, já não é necessário usar de continência, mas a própria vontade retardada por si, daí por diante muito mais débeis.

*Acerca da continência.*

A partir daqui torna-se evidente o que se deve responder ao argumento em que se apoiava a segunda asserção do adversário. A vontade, para refrear os movimentos do apetite sensitivo não precisa dos hábitos das virtudes que a ela são inerentes, e os hábitos, que constituímos no mesmo apetite para exercer esta tarefa são propriamente virtudes.

A partir do que ficou dito, é fácil entender que, como nos anjos não existem apetites sensitivos, não lhes compete o hábito da fortaleza ou da temperança, ainda que Escoto diga, no livro III das *Sentenças* poder admitir o contrário. Mas alguém poderá objetar que o anjo, oferecido o objeto da temperança ou da fortaleza, pode escolher retamente o que deve fazer e, a partir destas escolhas repetidas, deve adquirir os hábitos de tais virtudes. Dever-se-á atalhar que, caso se deem tais escolhas condicionadas (que alguns negam poderem ser encontradas nos anjos), elas não são suficientes para gerar os hábitos destas virtudes, os quais só podem ser gerados por atos que lhes sejam próprios. Estes, porém, não podem ser escolhidos onde falta a sua própria matéria e a razão objetiva em ordem ao sujeito que opera. É sabido, porém, que elas faltam com respeito aos anjos.

*Nos anjos não existe fortaleza nem temperança.*

*1ª objeção.*

*Solução.*

<sup>69</sup> N.T.: Cf. também *infra* d. 9, q. 3, a. 2.

Non proinde tamen desinent in beatis esse post resurrectionem praedicti habitus;<sup>30</sup> esto in eo statu non iam possint insurgere immoderatae passiones quarum impetum debeant cohibere; sat enim est conuenire eis appetitum sensitium, nec alienam esse ab eorum natura materiam, rationemque formalem talium uirtutum, nec earum possessionem dedecere felicem illam uitam omnibus bonis cumulata; quin potius ad illius perfectionem magnopere requiri; cum unum e potioribus appetituum ornamentis sint uirtutes. Quapropter erunt in beatis reliqui etiam habitus moralium uirtutum, nec ii tantum quorum actus ibi exerceri poterunt, sed etiam reliqui omnes: ante resurrectionem quidem illi qui in animo haerent postea uero tum hi, tum reliqui qui in appetitu sensitio insident. In quam sententiam lege quae scripsit D. Augustinus l. 4. *De Trinitate*, cap. 9, Beda ad caput 26 *Exodi*, Magister Sententiarum, in 3., d. 33.

*In beatis erunt habitus moralium uirtutum.*

## QVAESTIO VI

SITNE APTA VIRTVTVM DIVISIO, AN NON.

### ARTICVLVS I

DE DIVISIONE VIRTVTVM IN INTELLECTVALES ET MORALES

Omissa opinione Menedemi Eritriensis, Aristochii et Zenonis Cittici, qui unam tantum uirtutem esse contendebant, uariae multiplicesque uirtutum non solo nomine, sed natura [P. 75] etiam differentium sectiones traditae a philosophis sunt, ab Aristotele passim in libris de doctrina *Moralium*, a Platone in 4. libro *De Republica*, ab Alcino in libro de eius doctrina, Plotino in lib. *De Virtutibus*, cap. 3, Iamblico in lib. *De Mysteriis Aegyptiorum*, Porphyrio in lib. *De Occasionibus*, Theage Pythagoreo in lib. *De Virtutibus*, Macrobio in lib. *De Somnio Scipionis*. Item a *Scholasticae Theologiae* professoribus in 2., distinct. 27. Primum igitur uirtus, ut iam supra attingimus, in commune sumpta distribuitur in intellectuales et morales, docente Aristotele 2. *Ethicorum*, cap. 1. Virtutes intellectuales sunt quae in intellectu inhaerent; morales, quae in appetitu sedem obtinent. Rursus uirtutum intellectualium aliae sunt contemplatiuae, aliae practicae. Contemplatiuae, quae in contemplatione et cognitione ueritatis positae sunt, neque praxim

*Virtus intellectualis.*

<sup>30</sup> Ita sentit D. Th. 1.2. q. 67. a.1. aliisque lect. in 3. d.33.

Nem por isso, contudo, podem faltar os referidos hábitos aos bem-aventurados depois da ressurreição,<sup>70</sup> mas admitimos que nesse estado já não possam levantar-se paixões imoderadas, cujo ímpeto devem impedir. Basta com efeito que lhes convenha o apetite sensitivo e que nem sejam alheias à natureza deles a matéria e a razão formal de tais virtudes, nem a posse destas desonre aquela vida feliz, repleta de todos os bens. Pelo contrário, para a sua perfeição mais se requerem as virtudes, pois estas são um dos melhores ornamentos dos apetites. Por este motivo, nos bem-aventurados existirão também os restantes hábitos das virtudes morais, e não só esses, cujos atos se puderem aí exercer, mas também todos os outros. Antes da ressurreição, os que são inerentes ao espírito; depois, porém, não só estes, mas também os outros que residem no apetite sensitivo. Leia-se sobre esta opinião o que escreveu Santo Agostinho no livro XIV de *A Trindade*, capítulo 9º; e Beda, no capítulo 26º do livro do *Êxodo*; e o Mestre das Sentenças, III, distinção 33ª.

Nos bem-  
-aventurados  
haverá hábitos  
de virtudes  
morais

## QUESTÃO VI

SE A DIVISÃO DAS VIRTUDES É OU NÃO A APROPRIADA.

### ARTIGO I

A DIVISÃO DAS VIRTUDES EM INTELECTUAIS E MORAIS

Leia-se Aristóteles, *Ethica* VI c. 3, 6 e 11; *Metaphysica* II c. 1 e *Grande Moral* I, c. 35.

Omitida a opinião de Menedemo da Eritreia, de Aristóquio e de Zenão de Cítio, que apontavam apenas para uma só virtude, os filósofos transmitiram várias e múltiplas divisões de virtudes diferentes, não só em nome, [P. 75] mas também na natureza. Aristóteles, em vários passos da sua doutrina sobre as *Éticas*; Platão, no livro IV da *República*; Alcino, no livro da sua *Doutrina*; Plotino, no livro das *Virtudes*, capítulo 3º; Jâmblico, no livro dos *Mistérios dos Egípcios*; Porfírio, no livro das *Ocasões*; o pitagórico Téages, no livro das *Virtudes*; Macróbio, no livro *O Sonho de Cipião*. Também os professores de teologia escolástica, no livro II das *Sentenças*, distinção 27ª. Assim, em primeiro lugar, como afirmámos acima, tomadas em geral as virtudes dividem-se em virtudes intelectuais e virtudes morais, como ensina Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo 1º. As virtudes intelectuais são as que são inerentes ao intelecto; as morais,

Virtude  
intelectual.

<sup>70</sup> Assim pensa S. Tomás, *Suma de Teologia* Iª-IIªe, q. 67, a. 1; e noutras lições nas *Sentenças*, III, d. 33.

respiciunt. Practicae, quae praxim spectant et in opus incumbunt. Contemplatiuae sunt tres, ut Aristoteles tradit 6. *Ethicorum*, cap. 3., intellectus, scientia et sapientia<sup>31</sup>. Intellectus est habitus contemplatiuus, quo quis inclinatur ad assentiendum firmiter et euidenter primis principiis cuiusmodi sunt haec. Omne totum est maius sua parte. Si ab aequalibus demas aequalia quae remanent aequalia sunt. Scientia, ut a sapientia distinguitur, est habitus contemplatiuus, quo quis inclinatur ad assentiendum firmiter euidenterque necessariis conclusionibus non tamen per supremas causas. Denique sapientia est habitus contemplatiuus, quo quis inclinatur ad assentiendum conclusionibus necessariis per primas et supremas causas, qualis est prima philosophia.

*Intellectus quid sit.*

*Scientia*

*Sapientia.*

*Synderesis.*

Practicae tres numerantur, nempe synderesis, prudentia et ars.<sup>32</sup> Synderesis est habitus practicus, quo quisque redditur propensus ad assentiendum primis et communissimis principiis moralibus; quale est illud. Bonum amplectendum est, malum uitandum. Item illud, "Quod tibi uis, alteri facias: quod tibi non uis, alteri ne feceris".

*Prudentia.*

Prudentia est recta ratio agibilium, id est actuum humanorum in nobis immanentium. Licet enim prudentia etiam externos actus regat, circa internos tamen, unde externi manant praecipue uersatur.

*Ars.*

Ars est recta ratio factibilium: factibilia uero appellantur quae fiunt per actionem transeuntem in externam materiam, ut domus. Accipitur autem hic ars presse, alioqui essentiam scientiae, tam contemplatiuae, quam practicae, artis nomine comprehenduntur.

*Virtus moralis unde nomen comparauit.*

Quod ad uirtutes morales spectat<sup>33</sup>, dicitur uirtus moralis a more prout mos naturalem, uel quodammodo naturalem inclinationem ad aliquid agendum significat: talem enim inclinationem ad aliquid agendum significat: talem enim inclinationem potentiis conferunt habitus uirtutum moralium, quibus peculiaris est huiusmodi ad actum propenso, quatenus facultas appetens, in qua inhaerent, alias potentias ad agendum mouet, ut explicat D. Thomas in I. 2., q. 18, art.1 tum uero quia appetitus ita in rem desideratam propendet, ut in eam quasi extra se feratur, atque adeo peculiari modo in eam inclinetur.

<sup>31</sup> Lege Arist. 6. *Eth.* c.3. 6. 11 et II *Metaph.* c. 1 et I. *Magnor. Mor.* c. 35

<sup>32</sup> Arist. 6 *Eth.* c.6. D. Th. 1 p. q.79. a.12

<sup>33</sup> Lege Arist. lib.1. *Magn. Moral.* c.5

as que têm sede no apetite. Em seguida, entre as virtudes intelectuais, umas são contemplativas, outras, práticas. As contemplativas são as que se colocam na contemplação e no conhecimento da verdade, sem respeitarem à práxis. As práticas são as que dizem respeito à práxis e pertencem a uma obra. São três as contemplativas, como transmite Aristóteles no livro VI da *Ética*, capítulo 3º: intelecto, ciência e sabedoria.<sup>71</sup> Intelecto é o hábito contemplativo com que cada um se inclina a assentir firmemente e com evidência nos primeiros princípios, tais como: “O todo é maior do que a parte”, “Se de quantidades iguais tirarmos quantidades iguais, o que resta são iguais”. Ciência, que se distingue da sabedoria, é o hábito contemplativo com que cada um se inclina a assentir firmemente e com evidência em conclusões necessárias, mas não mediante causas supremas. Finalmente, sabedoria é o hábito contemplativo com que cada um se inclina a assentir em conclusões necessárias, mediante causas primeiras e supremas, como é o caso da filosofia primeira.

*O que é o intelecto.*

*Ciência,*

*Sabedoria,*

Enumeram-se três virtudes práticas, designadamente, a sindérese, a prudência e a arte.<sup>72</sup> Sindérese é o hábito prático com que cada um se torna propenso a assentir nos primeiros e mais comuns princípios morais, como sejam: “Deve-se preferir o bem e evitar o mal”, e também “Faz aos outros o que queres que te façam a ti, não faças aos outros o que não queres para ti.” Prudência é a reta razão dos comportamentos, isto é, dos atos humanos que nos são imanentes. Com efeito, ainda que a prudência dirija os atos externos, ela ocupa-se principalmente dos internos, donde manam os externos. Arte é a reta razão dos procedimentos, pois dá-se o nome de “procedimentos” àquilo que se faz mediante uma ação que transita para uma matéria exterior, como uma casa.<sup>73</sup> No entanto, toma-se aqui a arte em sentido restrito; de outro maneira, as ciências, tanto as contemplativas como as práticas, seriam compreendidas pelo nome de arte.

*Sindérese.*

*Prudência,*

*Arte.*

No tocante às virtudes morais,<sup>74</sup> diz-se virtude moral, de costume, enquanto costume significa, de um algum modo, inclinação natural para agir de uma certa maneira. Na verdade, são os hábitos das virtudes morais que conferem às potências semelhante inclinação. Estes hábitos

*Donde provém o nome de “virtude moral”.*

<sup>71</sup> Aristóteles, *Ethica* VI c. 3, 6 e 11; *Metaphyica* II e *Grande Moral* I, c. 35.

<sup>72</sup> Aristóteles, *Ética* VI, c. 6; São Tomás, *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>, q. 79, a. 12.

<sup>73</sup> N.T.: No texto acima joga-se com a distinção *agibilium/factibilium*, que traduzimos, respetivamente, por “comportamentos” e “procedimentos”; a maior parte das vezes, os tradutores optam por manter o vocábulo próximo do original – “agíveis” e “factíveis”, tal como também “scibile”, no singular diz o objeto do conhecimento, assim “agibile” seria o objeto do agir e “factibile” o objeto do fazer – e, como o exemplo acima o evidencia, trata-se de um par que comparece em Aristóteles (EN VI 4) e em Tomás de Aquino (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 56, a. 3).

<sup>74</sup> Leia-se Aristóteles, *Grande Moral* I c. 5.

*Triplex appetitus.* Porro quemadmodum facultas appetens est triplex, uoluntas, appetitus concupiscendi, et appetitus irae: ita ad has animi facultates in officio [P. 76] continendas, ornandasque tres oportet dari morales uirtutes, iustitiam in uoluntate, temperantiam in appetitu concupiscendi, fortitudinem in appetitu irae. Quod si nomen uirtutis moralis laxiori significato usurpetur, hisce tribus annumeranda erit prudentia, licet non in appetitu, sed in intellectu inhaereat. Iure autem illis annumeratur, quod earum regula sit, et ad eius normam praescriptionemque suos actus componant appetitus, quoties ex illarum trium uirtutum habitu operantur. Tum quod perfectio prudentiae non absoluitur intra fines intellectus, antequam rectitudo in appetitu inueniatur, quidquid in aduersam partem scripserit Scotus in 3, d. 36, q. unica. Dicuntur autem hae *Quattuor uirtutes cardinales.* quattuor uirtutes cardinales, quo nomine eas appellauit D. Ambrosius *Ad cap. 6, Lucae*, et D. Hieronymus *Ad cap. 1. Matthaei*, propterea quod ut fores cardinibus, sic illis omnis moralis uitae honestas et sanctitas fulciatur. Lege etiam D. Ambrosium, in libro *De Paradiso*, cap. 3, D. Augustinum lib. 13. *De Ciuitate Dei*, cap. 21, D. Greg., lib. 2. *Moral.*, cap. 36, et Philonem, lib. 1. *Allegoriarum*, ubi quattuor Paradisi fluminibus totam terram intersecantibus comparant has quattuor uirtutes, quae uberrimis fluentis honestarum actionum uitam nostram irrigant.

*Remotio obiect.* Iis quae diximus non obstat quod D. Augustinus in lib. *De Moribus Ecclesiae*, cap. 15, affirmat quattuor uirtutes morales nihil esse aliud, nisi amorem recte compositum; nec quod lib. 15, *De Ciuitate Dei*, cap. 22, docet, ueram uirtutem esse ordinem amoris, quibus uerbis omnes uirtutes in appetitu, ad quem amor pertinet, uidetur constituere. Nec enim aliud indicat, quam uirtutem praestare, ut recte amemus: siquidem quisquis uirtutum praesidio saeptus est et ex earum regula agit, nihil praepostere aut inordinate expetit.

caraterizam-se pela propensão para atos deste teor, enquanto a faculdade apetitiva, à qual são inerentes, move as outras potências para agir, conforme explica São Tomás, na *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 18<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>. E também porque o apetite propende de tal modo para a coisa desejada que é levado até ela, como que para fora de si, de modo a inclinar-se para ela tal como lhe é característico.

Mais. Da mesma maneira que a faculdade apetitiva é tríplice – vontade, *Tríplice appetite.* apetite de concupiscência e apetite de ira –, assim também para conter e embelezar no dever estas faculdades da alma [P. 76] é necessário que existam três virtudes morais, a justiça na vontade, a temperança no apetite concupiscível, a fortaleza no apetite da ira. Mas se a designação de “virtude moral” for tomada no seu sentido mais amplo, dever-se-ão acrescentar a estas três a prudência, embora não como sendo inerente ao apetite, mas sim ao intelecto. De direito, porém, a contamos, por ser a regra delas, e os apetites conformarem os seus atos pela norma e prescrição da prudência, sempre que os apetites operam pelo hábito tantos dessas três virtudes. Também porque a perfeição da prudência não se reduz às fronteiras do intelecto, antes que se encontre a retidão no apetite, apesar do que em contrário Escoto escreveu, no livro III das *Sentenças*, distinção 36<sup>a</sup>, questão única. Estas quatro virtudes chamam-se cardeais, nome que lhes foi dado por Santo Ambrósio em *Ao capítulo 6<sup>o</sup> do Evangelho de Lucas*, e por São Jerónimo, em *Ao capítulo 1<sup>o</sup> do Evangelho de Mateus*, pelo motivo de que, tal como com os gonzos das portas, toda a honestidade e santidade da vida moral é sustentada por elas. Leia-se também Santo Ambrósio, no livro *O Paraíso*, capítulo 3<sup>o</sup>; Santo Agostinho, livro XIII de *A Cidade de Deus*, capítulo 21<sup>o</sup>; São Gregório, livro II da *Moral*, capítulo 36<sup>o</sup>; e Fílon, livro I das *Alegorias*, onde compara os quatro rios do paraíso que atravessam toda a Terra a estas quatro virtudes que, correndo em abundância, irrigam a nossa vida de ações honestas. *As quatro virtudes cardeais.*

Isto que dissemos não contraria o que Santo Agostinho afirma, no livro *Os Costumes da Igreja*, capítulo 15<sup>o</sup>, a saber, que as quatro virtudes morais nada são senão o amor conformado pela retidão; nem o que ensina, no livro XV de *A Cidade de Deus*, capítulo 22<sup>o</sup>, que a verdadeira virtude é a ordem do amor, palavras estas que integram todas as virtudes no apetite, a que o amor pertence. Nem outra coisa ele indica, senão que a virtude faz com que amemos com retidão. Com efeito, quem quer que esteja protegido pela administração das virtudes e aja segundo a sua regra, nada deseja intempestiva ou desordenadamente. *Resolução da objeção.*

## ARTICVLVS II

## DE VIRTVTIS DISTRIBVTIONE IN ACQVISITAS ET INFVSAS.

*Virtus acquisita.* Solet etiam uirtus late accepta in acquisitam et infusam diuidi. *Virtus infusa.* Virtus acquisita est quae nostris actibus comparatur. Infusa quae non acquiritur nostris actibus sed a Deo infunditur. Sciendum uero est ex D. Thoma in l. 2., q. 52, ar. 4, dupliciter habitus dici infusos, per se, uel per accidens. Etenim qui nostris actibus acquiri possunt, et tamen diuinitus tribuuntur, per accidens infusi uocantur, cuiusmodi fuit scientia Adamo, et Salomoni munere caelesti concessa; qui uero non aliter quam diuina infusione adipisci queunt, infusi per se dicuntur, ut gratia.

Versatur autem in disceptatione utrum aliquae sint uirtutes morales per se infusae. Negat Durandus in 3, d. 33, q. 6, Argentinus eadem d., q. unica, art. 1. Ochamus in 4, q. 3, art. 3, in eandemque partem magis inclinatur Scotus in 3, d. 36, quaest. unica, art. 3.

*Dari uirtutes morales per se infusas.* [P. 77] Oppositum tamen asserendum est cum D. Thoma, in l. 2, quaest. 63, artic. 3, c. 3, Caietano ibid., Capreolo in 3, d. 33, q. 1, aliisque compluribus. Cuius sententiae ueritas paucis concludi potest hunc in modum. Virtutes morales acquisitae uersantur circa medium per comparisonem ad rectam rationem regulamque humanam et in ordine ad ultimum finem naturalem. Atqui in ordine ad supernaturalem finem et secundum diuinam regulam saepe medium aliter statui oportet (multa enim fiunt respectu beatitudinis supernaturalis, quae non ita fierent si naturalis dumtaxat beatitudinis ratio haberetur). Igitur necessario praeter uirtutes morales acquisitas, quae cum naturali fine regulaque humana proportionem habent, dandae erunt aliae uirtutes infusae ab iis specie distinctae, quae supernaturali beatitudini et diuinae regulae apte congruenterque respondeant.

*Dilutio argumenti aduersariorum.* Nec satisfaciunt aduersarii dum inquirunt ad hoc prestandum sat esse charitatem infusam a qua uirtutum actus imperentur, et lumen fidei quod ostendat quonam pacto ii elici debeant, ut ad supernaturalem finem accommodati sint. Etenim uirtutes theologicae, cum habeant Deum pro obiecto, ordinant hominem ad beatitudinem respectu Dei immediate, non autem respectu aliorum obiectorum quae ad eandem beatitudinem referri oportet. Quare ponendae erunt aliae uirtutes eiusdem ordinis cum caritate et fide proinde infusae quibus homo tanquam idoneis et perfectis instrumentis

## ARTIGO II

## A DIVISÃO DAS VIRTUDES EM ADQUIRIDAS E INFUSAS

Também é costume dividir as virtudes, em sentido lato, em adquiridas e infusas. Virtude adquirida é a que se consegue com os nossos atos. Infusa, a que não se consegue com os nossos atos, mas é infundida por Deus. Deve saber-se, com base em São Tomás, na *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 51<sup>a</sup>, artigo 4<sup>o</sup>, que os hábitos infusos se designam de duas maneiras, por si e por acidente. Efetivamente, os que se podem adquirir com os nossos atos, e no entanto nos são dados divinamente, chamam-se infusos por acidente, como é o caso da ciência de Adão e de Salomão, concedida por favor celeste. Os que precisam de ser recebidos por infusão divina, chamam-se infusos por si, como é o caso da graça.

*Virtude  
adquirida.  
Virtude infusa.*

Trata-se, nesta disputa, de saber se há virtudes morais infusas por si. Nega-o Durando nas *Sentenças* III, distinção 33<sup>a</sup>, questão 6<sup>a</sup>; Argentinas, na mesma disputa, artigo 1<sup>o</sup>; Ockham, no livro IV das *Sentenças*, questão 3<sup>a</sup>, artigo 3<sup>o</sup>; e para a mesma parte se inclina mais Escoto, no livro III das *Sentenças*, distinção 36<sup>a</sup>, questão única, artigo 3<sup>o</sup>.

[P. 77] Deve contudo afirmar-se o contrário, com São Tomás, na *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 63<sup>a</sup>, artigo 3<sup>o</sup>; Caietano, no mesmo lugar; Capréolo, no livro III das *Sentenças*, distinção 33<sup>a</sup>, questão 1<sup>a</sup>; e com vários outros. A verdade desta afirmação pode concluir-se brevemente, da seguinte maneira. As virtudes morais adquiridas versam sobre o meio, por comparação com a reta razão e regra humana e em ordem ao último fim natural. Ora, em ordem ao fim sobrenatural, e segundo a regra divina muitas vezes é necessário estabelecer o meio diferentemente (pois muitas coisas são feitas a respeito da beatitude sobrenatural que não se fariam assim, caso se tivesse apenas a razão da beatitude natural). Por conseguinte, é necessário que, para além das virtudes morais adquiridas, que são proporcionais ao fim e à regra natural humana, haja outras virtudes infusas, distintas delas em espécie, que correspondam e sejam congruentes com a beatitude sobrenatural e a regra divina.

*Existem  
virtudes morais  
infusas por si.*

Não satisfazem os adversários quando dizem que para consegui-lo basta a caridade infusa, pela qual sejam ordenados os atos das virtudes, e a luz da fé, que mostre o motivo pelo qual eles devem ser escolhidos de maneira a se acomodarem ao fim sobrenatural. Efetivamente, as virtudes teológicas, que têm Deus como objeto, ordenam o Homem para a bem-aventurança imediatamente em relação a Deus, mas não em relação aos outros objetos, que devem referir-se a essa mesma bem-aventurança. Por este motivo, devem apresentar-se outras virtudes da mesma ordem, juntamente com a caridade e a fé, infusas por conseguinte, que são usadas pelo Homem como instrumentos idóneos e perfeitos, e se ordene

*Solução dos  
argumentos  
dos  
adversários.*

utatur, et pro dignitate priuatim atque ex officio in supernaturalem beatitudinem ordinetur.

DISPVATIO VIII  
DE PRVDENTIA

QVAESTIO I

VTRVM PRVDENTIA RECTE AB ARISTOTELE DEFINITA SIT.

ARTICVLVS I

APPROBATVR, PARTICVLATIMQVE EXPONITVR  
DEFINITIO PRVDENTIAE.

Nunc de singulis uirtutibus moralibus disserendum erit ac primum de prudentia, quae inter eas principem locum obtinet, tum quia residet in intellectu, qui appetitu nobilior est, tum quia ceteras regit. Vnde D. Gregorius, libro 2. *In Ezechielem* hom. 22, docet alias uirtutes nisi quae agunt prudenter agant, uirtutes esse nequaquam posse, et Plato uirtutes omnes ad prudentiam reuocabat, illasque sine huius praesidio quasi Dedali statuas solutas, fugaces et instabiles esse aiebat<sup>34</sup>. Disputat autem de prudentia Aristoteles, 6. *Ethicorum*, cap. 5; D. Augustinus, [P. 78] cap. 4; Plutarchus in lib. *De Fortuna*; Cicero lib. 5 *De Finibus*; Diuus Thomas in 2. 2., a quaest. 47.

*Prudentia  
quid sit.*

Igitur prudentiam communi philosophorum assensu hunc in modum definiit Aristoteles lib. 6 *Ethicorum*, c. 5. "Prudentia est habitus agendi uera cum ratione circa ea quae homini bona, aut mala sunt"<sup>35</sup>. Dicitur habitus uera agendi, id est uerus, ut reiiciantur non solum habitus perpetuo falsi, cuiusmodi est error, sed etiam ii qui interdum in falsitatem incurrunt, ut opinio et suspicio. Dicitur agendi, id est, ad actionem dirigens, ut excludantur non modo habitus contemplatiui, v. g. scientia et sapientia, qui sola inspectione ueritatis contenti sunt, nec ad actionem praximue diriguntur; sed etiam ars, quae licet habitus uerus sit, non est tamen habitus agendi, id est, ex eorum numero qui in interna actione uersantur (sic enim actio eo loco sumi debet) sed faciendi, hoc est, qui in

*Prudentia  
habitus  
practicus.*

<sup>34</sup> Stobaeus, ser 1 et 4.

<sup>35</sup> Alias prudentiae definitiones tradit D. Augustinus 1. lib. *De Lib. Arb.*, c. 13 et lib. 83, q. 31. D. Hieronymi *Ad 1. cap. Epist. ad Ephes.*

para a bem-aventurança sobrenatural, não só conforme à dignidade em particular, mas por dever.

## DISPUTA VIII A PRUDÊNCIA

### QUESTÃO I

SE ARISTÓTELES DEFINIU CORRETAMENTE A PRUDÊNCIA

#### ARTIGO I

APROVA-SE E EXPLICA-SE PORMENORIZADAMENTE  
A DEFINIÇÃO DE PRUDÊNCIA

Agora vai-se dissertar sobre cada uma das virtudes morais e em primeiro lugar da prudência, que tem entre elas o primeiro lugar, já por residir no intelecto, que é mais nobre do que o apetite, já porque dirige as outras. Daí que São Gregório, ao 2º livro de *Ezequiel*, homilia 22ª, ensine que as outras virtudes, se não fazem prudentemente o que fazem, de forma nenhuma podem ser virtudes, e Platão tivesse reduzido todas as virtudes à prudência, dizendo que, sem o apoio dela, eram como que estátuas de Dédalo, partidas, fugazes e instáveis.<sup>75</sup> Também Aristóteles disputa acerca da prudência, no livro VI da *Ética*, capítulo 5º; e Santo Agostinho, [P.78] no capítulo 4º; e Plutarco no livro *A Fortuna*; e Cícero, no livro V dos *Fins*; e São Tomás, na *Suma de Teologia* IIª-IIªe, a partir da questão 47ª.

Portanto, com o comum consenso dos filósofos, Aristóteles definiu a prudência, no livro VI da *Ética*, capítulo 5º, do seguinte modo: “A prudência é o hábito de praticar atos verdadeiros segundo a razão, acerca das coisas que são boas ou más para o Homem.”<sup>76</sup> Diz-se que é “o hábito de praticar atos verdadeiros”, ou seja, hábito verdadeiro, de maneira a recusar não apenas um hábito permanente do falso, como no caso do erro, mas também as coisas que por vezes incorrem em falsidade, como no caso da opinião e da conjectura. Diz-se “de praticar”, ou seja, que dirige a ação, de maneira a excluir não apenas os hábitos contemplativos, como por exemplo, a ciência e a sabedoria, que só se satisfazem na observação da verdade, e não se dirigem nem à ação nem à prática, mas também a arte, a qual, embora seja um hábito verdadeiro, não é no entanto um

*O que é a prudência.*

*A prudência é um hábito prático.*

<sup>75</sup> Estobeu, *Ser.* 3 e 4

<sup>76</sup> Outras definições de prudência encontram-se em Santo Agostinho, *O Livre Arbítrio* I, c. 13, e nas 83 *Questões*, q. 31; São Jerónimo, *Ao Cap. 1 da Carta aos Efésios*.

effectiōnem, siue externum opus incumbunt. Additur, circa ea, quae homini bona uel mala sunt, ut remoueantur nonnulli habitus, qui licet ueri sint, et immanentes actiones praecipue spectent, non tamen humanarum actionum probitatem curant, ut Dialectica: id enim prudentiae munus est, utpote quae recte uiuendi rationem tradit, et quid fugiendum amplectendumue sit praescribit.

A superiori definitione nihil re ipsa differt ea quam proxima quaestione attulimus ex D. Thoma in 2. 2, q. 47, art. 5, uidelicet prudentia est recta ratio agibilium seu habitus uerus agibilia, id est, immanentes uitae humanae actiones, dirigens. Quoniam uero de iis quae agenda sunt, recte iudicare nemo potest nisi circa ea probe affectus sit, ut alibi hoc opere monuimus; constat prudentiae dictamina requirere probam uoluntatis affectionem. Ideoque cum prudentia dicitur recta ratio, non intellectus solum, sed uoluntatis etiam rectitudo significatur. Quam tamen rectitudinem uoluntatis non exigit moralis philosophia. Vnde est quod habentem non simpliciter bonum facit, proindeque nec perfectam uirtutis rationem obtinet, ut prudentia.

*Moralis  
Philosophia cur  
non sit perfecta  
uirtus.*

## ARTICVLVS II

### QVA RATIONE INTELLIGENDVM SIT PRVDENTIAE NON SVBESSE FALSVM.

Iure tamen quaesierit aliquis quonam modo prudentia dicatur ab Aristotele habitus agendi uera cum ratione, si uersatur circa contingentia, quae ut suapte natura in utraque partem cadunt, ita iudicium intellectus fallere possunt. Pro explicatione huiusce difficultatis aduertendum est quemadmodum intellectus diuiditur in speculatiuum et practicum ut ex Aristotele 3, *De Anima*, c. 10, tex. 49, docuit S. Thomas 1. p., q. 79, art. 11, ita duplicem esse ueritatem, alteram speculatiuam, alteram practicam. Prior spectatur penes conformitatem cognitionis siue intellectus cognoscentis ad rem cognitam: de [P. 79] eaque intelligitur illud Aristotelis in lib. 1. *Peri hermeneias*, cap. 8: quia res est aut non est ideo enuntiatio uera est, aut falsa. Posterior autem, ut ad praesentem locum spectat, consistit in adaequatione rationis ad appetitum rectum, ut constat ex iis quae tradit etiam Aristoteles lib. 6. *Ethicorum*, cap. 2. Quam

*Duplex ueritas.*

hábito de praticar, ou seja, pertencente ao número daqueles que dizem respeito a uma ação interior (é, de facto, neste sentido que “ação” é ali tomada), mas um hábito de fazer, isto é, dos que pertencem a uma obra concretizada ou exterior. Acrescenta-se “acerca das coisas que são boas ou más para o Homem”, de maneira a afastar muitos hábitos que, embora sejam verdadeiros e respeitem principalmente às ações imanentes, não cuidam da proibidade das ações humanas, como é o caso da dialética. Na verdade, é múnus da prudência tratar da razão de viver retamente e prescrever o que se deve aceitar ou evitar.

A anterior definição em nada difere realmente daquela que anunciamos na questão anterior, com base em São Tomás, na *Suma de Teologia*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 47<sup>a</sup>, artigo 5<sup>o</sup>, a saber, que a “prudência é a reta razão dos comportamentos”,<sup>77</sup> ou o hábito verdadeiro que dirige os comportamentos, quer dizer, as ações imanentes da vida humana. Visto que, de facto, ninguém pode julgar corretamente o que se deve praticar, exceto se por eles se deixar possuir com proibidade, tal como advertimos noutra obra desta obra,<sup>78</sup> consta ser uma exigência dos ditames da prudência deixar-se possuir por uma vontade proba. Por conseguinte, como a prudência se diz reta razão, não se significa retidão só do intelecto, mas também da vontade. Todavia, a filosofia moral não exige esta retidão da vontade. Daí que quem a tem faz o bem não em absoluto, e portanto não alcança a perfeita razão da virtude, como é a prudência.

*Porque é que a filosofia moral não é perfeita virtude.*

## ARTIGO II

### POR QUE RAZÃO SE DEVE ENTENDER QUE A FALSIDADE NÃO PERTENCE À PRUDÊNCIA.

Justamente alguém perguntará também com que intuito há pouco Aristóteles chamou à prudência “o hábito de praticar atos verdadeiros segundo a razão” se ela versa sobre os contingentes que, pela sua própria natureza, caem em ambas as partes e, assim, podem induzir em erro o juízo do intelecto. Para a explicação desta dificuldade deve advertir-se que como o intelecto se divide em especulativo e prático, tal como a partir de Aristóteles, no livro III sobre *A Alma*, capítulo 10<sup>a</sup>, texto 49<sup>o</sup>, São Tomás ensinou, na *Suma de Teologia* I, questão 79<sup>a</sup>, artigo 11<sup>o</sup>, também a verdade é dupla, especulativa e prática. A primeira diz respeito à conformidade da cognição ou do intelecto de quem conhece com a coisa

*Dupla verdade*

<sup>77</sup> N.T.: Cf. *supra* questão 6, art. 1

<sup>78</sup> N.T.: Cf. *supra* d. III, q. 3, a. 3.

appetitus rectitudinem uirtutes in eo residentes praestant. Ex hac duplici ueritatis notione fit, ut nullus habitus speculatiuus sit absolute uerus, nisi circa obiectum necessarium et quod aliter se habere non possit, uersetur; cum eius ueritas a conditione obiecti dependeat. Practicus uero quamuis tendat in obiectum contingens possit nihilominus esse ueritati consentaneus, si recto appetitui adaequetur, quicquid sit de conformitate ad obiectum secundum se et ex sua natura spectatum.

*Veritas circa  
quam uersatur  
prudentia.*

Hinc non difficile iam erit perspicere cur prudentia circa uerum perpetuo insistat neque unquam erret. Nam cum supponat uoluntatis rectitudinem, oportet eius actum esse uerum practice, prout habet ordinem ad uoluntatem rectam, cui conformatur; etsi in obiectum contingens tendat, atque adeo speculatiue falsus deprehendi possit, v. g. quod mediocritas, quam temperantia requirit sit in hac aut illa cibi quantitate ex accidente est, cum in maiori, aut minori pro ratione circumstantiarum seruari queat; si tamen haec definita quantitas sit recto appetitui conformis, utique certum est iudicium quo intellectus eam quantitatem esse mediocre atque adeo eligendam praescribit, esto contingat speculatiue, falsum esse ob aliquem errorem citra culpam iudicantis.

## QVAESTIO II

VTRVM ACTVS PRVDENTIAE EIVSQVE PARTES  
RECTE TRADANTVR.

### ARTICVLVS I

DE ACTIBVS PRVDENTIAE

*Prudentia non  
statuit finem  
uirtutibus.*

In hac dubitatione sciendum primo est prudentiam non praestituere finem uirtutibus moralibus: id enim pertinet ad naturalem rationem, et synderesim, quae se habet ad prudentiam ut intellectus principiorum ad scientiam. Itaque prudentiae munus est per se de mediis tantum, seu de iis quae ad finem sunt, disponere, dirigendo nimirum alias uirtutes morales circa media ad earum fines

conhecida. Dela se entende aquilo [P.79] de Aristóteles, no livro I de *A Interpretação*, capítulo 8º: porque a coisa ou é ou não é, segue-se que a enunciação ou é verdadeira ou é falsa. Mas a segunda, enquanto diz respeito ao caso vertente, consiste na adequação da razão com o apetite reto, conforme consta daquilo que Aristóteles ensina também no livro VI, capítulo 2º da *Ética*. As virtudes que residem no apetite ultrapassam essa retidão dele. Daqui, desta dupla noção de verdade, conclui-se que nenhum hábito especulativo é absolutamente verdadeiro, exceto se versar sobre um objeto necessário, e que não pode ser de outra maneira, pois a sua verdade depende da natureza do objeto. Mas o prático, ainda que tenda para o objeto contingente, pode contudo ser consentâneo com a verdade, caso se adequa ao apetite reto, independentemente do que suceder acerca da conformidade com o objeto considerado em si mesmo e na sua natureza.

Daqui já não será difícil perceber como é que a prudência insiste continuamente sobre a verdade, sem nunca errar. De facto, uma vez que supõe a retidão da vontade, é preciso que o seu ato seja verdadeiro praticamente, enquanto tem relação com a vontade reta com a qual se conforma, ainda que tenda para um objeto contingente, e até, especulativamente, se possa encontrar o falso. Por exemplo, que o meio-termo, que a temperança requer, consista nesta ou naquela quantidade de alimento, é accidental, pois carece de ser servido em maior ou menor pela razão das circunstâncias. Se, porém, esta quantidade definida for conforme ao apetite reto, é em qualquer caso reto o juízo com que o intelecto prescreve que essa quantidade é o meio-termo e, por isso, deve ser escolhida, ainda que aconteça ser especulativamente falsa, devido a algum erro que ultrapassa a culpa daquele que ajuíza.

*A verdade sobre que versa a prudência.*

## QUESTÃO II

SE O ATO DA PRUDÊNCIA E SUAS PARTES  
FORAM CORRETAMENTE TRANSMITIDOS.

### ARTIGO I

OS ATOS DA PRUDÊNCIA

Em relação a esta dúvida deve saber-se, em primeiro lugar, que a prudência não determina o fim às virtudes morais. Isso pertence, com efeito, à razão natural e à sindérese que está para a prudência como o entendimento dos princípios está para a ciência. Por isso, o múnus da prudência é dispor por si sobre os meios ou as coisas que pertencem ao fim, decerto dirigindo as outras virtudes morais em relação aos meios

*A prudência não estabelece o fim às virtudes.*

obtinendos accommodata, ut docet Aristoteles, lib. 6. *Ethnicorum*, cap. 13, et D. Thomas in 2.2., q.47, art.6, ubi lege Caietanum Scoto pro D. Thoma respondentem.

*Tres actiones  
prudentiae.*

Sunt autem tres actus ad prudentia spectantes, ut docet Aristoteles 6. *Ethnicorum*, c. 9, et 10, quorum primus est consultare et inquirere media. Constituto enim fine ad quem quis obtinendum animum applicat, mouet uoluntas intellectum, ut inuestiget media ad illum assequendum idonea. Secundus est iudicare quaenam, e mediis inuentis, ad finem adipiscendum magis conducant. Tertius, praecipere siue imperare ut ea quae iudicata sunt perficiantur, qui est actus rationis siue intellectus dirigentis mouentisque uoluntatem ad executionem.

Quod ut planius intelligas aduerte facta mediorum inquisitione ac iudicio, [P. 80] et consentiente uoluntate efficaciterque eligente medii illud quod ad finem consequendum magis conducere uisum est, intellectum interna quadam locutione denuntiare atque intimare quid agendum sit. Itaque imperium consistit in hac denuntiatione et intimatione qua intellectus uoluntatem eius, cui imperat, ad agendum permouet. Vbi cernis ad imperium praequiri uoluntatis consensum et efficacem electionem: rursusque ab intellectu excitari uoluntatem ui huiusce consensus et electionis. Nisi enim uoluntas medium eligeret, nequaquam intellectus ad agendum impelleret.

*Imperium  
quid sit.*

Est autem imperium actus ipsi prudentiae peculiariter conueniens, ut progressu patebit, in quo ratio legis consistit, quicquid in contrariam partem nonnulli asseruerint existimantes legem non ad intellectum, sed ad uoluntatem pertinere, quorum opinio ex eo breuiter confutatur, quia quantumlibet princeps aliquid a subditis fieri uelit, etiam si de eius uoluntate constet non habet ea uoluntas uim legis, nec ad eam implendam ciues astringuntur, nisi deinde accedat praeceptio illa quae per intellectum fit. Item quia lex est formaliter directio et regula, dirigere uero pertinet ad intellectum, ut constat ex doctrina Aristotelis 10. *Ethnicorum*, cap. 9.

Quod si quis obiiciat legem diuinam naturalem esse uere legem, et tamen antecedere omnem actum uoluntatis diuinae, quemadmodum et scientia naturalis Dei, consideratione nostra, est prior omni actu diuinae uoluntatis; quare aut legem non consistere in imperio, aut imperium non supponere actum uoluntatis.

adequados à obtenção dos seus fins, como ensina Aristóteles no livro VI da *Ética*, capítulo 12<sup>o</sup>,<sup>79</sup> e São Tomás na *Suma de Teologia* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 47<sup>a</sup>, artigo 6<sup>o</sup>, onde se pode ler Caietano a responder a Escoto, a favor de São Tomás.

São portanto três os atos respeitantes à prudência, como ensina Aristóteles no livro VI da *Ética*, capítulos 9<sup>o</sup> e 10<sup>o</sup>. O primeiro é de pesquisar os meios e deliberar sobre eles. Com efeito, uma vez estabelecido o fim, a cuja obtenção alguém aplica o ânimo, a vontade move o intelecto, para que investigue os meios idôneos para o alcançar. O segundo é julgar que meios, de entre os encontrados, melhor conduzem a alcançar o fim. O terceiro, prescrever ou ordenar que se alcance o que foi julgado, que é o ato da razão ou do intelecto que dirige e move a vontade para a execução. *As três ações da prudência.*

Para um entendimento mais claro, advirta-se que, feita a perscrutação e formulado o juízo sobre os meios, [P.80] e após o consentimento da vontade e a escolha eficaz do melhor meio para se conseguir chegar ao fim, com uma certa locução interior o intelecto denuncia e intima o que se deve fazer. Por isso, a ordem consiste nesta denúncia e intimação com que o intelecto leva a vontade de quem ordena a agir. Daqui se percebe que, para a ordem, o consentimento da vontade e a escolha eficaz são pré-requisitos, e que a vontade seja novamente excitada pelo intelecto, por força deste consentimento e escolha. Se a vontade, de facto, não escolher o meio, de maneira nenhuma o intelecto impelirá a agir. *O que é a ordem.*

A ordem é portanto o ato que convém particularmente à própria prudência, como se tornará evidente a seguir. Nela consiste a razão da lei, digam o que disserem em contrário alguns que estimam que a lei pertence não ao intelecto, mas à vontade. Esta opinião refuta-se com brevidade, pois, por mais que qualquer príncipe queira que os seus súbditos façam qualquer coisa, mesmo que se conheça a sua vontade, essa vontade não tem força de lei, nem os cidadãos são obrigados a cumpri-la, a não ser que, na sequência, chegue um preceito proveniente do intelecto. Também porque a lei é formalmente direção e regra, e dirigir pertence de facto ao intelecto, como consta do ensino de Aristóteles no livro X da *Ética*, capítulo 9<sup>o</sup>.

Alguém pode objetar que a lei divina natural é verdadeiramente lei, e no entanto antecede todo o ato da vontade divina, tal como a ciência natural de Deus, na nossa consideração, é anterior a todo o ato da divina vontade e, por isso, ou a lei não consiste na ordem ou a ordem não supõe o ato da vontade.

<sup>79</sup> N.T.: EN VI 12, 1144a 9.

Occurrendum erit cum in illo imperio legem constituimus non loqui nos de lege naturali, qua talis est, sed de lege positua. Re enim uera quamuis Deus non praeciperet ne quis mentiretur, quisque nostrum teneretur mendacium fugere, quia id suapte natura, et intrinseca ratione malum est: non teneretur tamen lethalia peccata confessione expiare, nisi id Deus praeciperet. Itaque si legis nomen accipiatur prout tantum significat regulam seu mensuram actionis alicuius ad quam operans tenetur sese conformare, tunc etiam dictamina iuris naturalis etsi nullum actum uoluntatis, aut intimationem supponant, leges dicuntur: non tamen si lex sumatur minus late, sic enim consistit in illo imperio quod diximus. Verum utrolibet modo lex sumatur semper est actus prudentiae, atque inter ceteros praecipua dignitate eminens.

## ARTICVLVS II

### DE PARTIBVS PRVDENTIAE QVAE INTEGRANTES VOCANTVR.

*Tria partium  
genera in  
uirtutibus.*

Quod ad prudentiae partes attinet, sciendum ordinarie in qualibet uirtute tria partium genera inueniri, nempe integrantes, subiectas, potentiales. Integrantes partes dicuntur, non quod uirtutem ipsam integrent et componant, sed quod ad perfectum illius actum omnes eis concurrere oporteat. [P. 81] Partes subiectae uirtutis appellantur quae sub ea continentur, quo etiam pacto homo dicitur pars subiecta animali. Potentiales partes dicuntur uirtutes adiunctae, quae ideo potentiales nuncupantur, quia non totam principalis uirtutis potestatem in se cohibent, quemadmodum singulae partes animi potentiales, ut intellectus, et uoluntas non includunt in se totam animi uim, et facultatem.

*Partes  
integrantes  
prudentiae.*

Igitur partes integrantes prudentiae octo numerantur a D. Thoma in 2.2, q. 48, uidelicet memoria, intelligentia, docilitas, sollertia, ratio, prouidentia, circumspectio et cautio. Quarum quinque priores spectant ad prudentiam, ut est habitus cognoscendi: tres autem posteriores ad eandem pertinent quatenus praecipit applicando cognitionem ad opus. Cuius diuersitatis ratio est, quia circa cognitionem tria considerata occurrunt. Primo ipsa cognitio, quae

*Memoria.*

si praeteritorum sit, dicitur memoria: si praesentium siue ea sint contingentia, siue necessaria, uocatur intelligentia intellectusue.

*Intellectus.*

Non accipitur uero tunc intellectus pro ipsa potentia intelligendi praecise, sed prout importat rectam aestimationem alicuius principii

Dever-se-á responder que, quando constituímos a lei naquela ordem, não estávamos a falar da lei natural, enquanto tal, mas da lei positiva. De facto, ainda que fosse verdade que Deus não tivesse prescrito não mentir, cada um de nós deveria fugir da mentira, porque pela sua própria natureza e razão intrínseca ela é um mal. Ninguém seria, porém, obrigado a expiar os pecados mortais pela confissão, a não ser que Deus o tivesse prescrito. E assim, tomando o nome de lei enquanto significa apenas a regra ou a medida de qualquer ação, que se deve ter em conformidade para operar, então também os ditames do direito natural serão considerados leis, ainda que não suponham nenhum ato da vontade ou intimação. Não, porém, se tomarmos a lei de uma maneira menos ampla, caso em que consiste na ordem de que falámos. É verdade que de qualquer dos dois modos em que a lei se tome, sempre é um ato de prudência e supera pela dignidade os restantes preceitos.

## ARTIGO II

### AS PARTES DA PRUDÊNCIA DENOMINADAS PARTES INTEGRANTES

No tocante às partes da prudência deve saber-se que em qualquer virtude se encontram por ordem três géneros de partes, a saber: integrantes, sujeitas e potenciais. Chamam-se partes integrantes não porque integrem e componham a própria virtude, mas porque todas devem concorrer para a perfeição do seu ato. [P. 81] Denominam-se partes sujeitas da virtude, as que estão contidas nela, motivo pelo qual se diz que “homem” é uma parte sujeita de “animal”. Chamam-se partes potenciais as virtudes aliadas, assim designadas por potenciais, porque não contêm em si todo o poder da virtude principal, visto que cada uma das partes potenciais da alma, com o intelecto e a vontade, não incluem em si toda a força e faculdade da alma.

Assim sendo, na *Suma de Teologia* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 48<sup>a</sup>, São Tomás enumerou oito partes integrantes da prudência, a saber: a memória, a inteligência, a docilidade, a sagacidade, a razão, a providência, a circunspeção e a precaução. Destas, as cinco primeiras respeitam à prudência, enquanto é um hábito de conhecer, e as três últimas pertencem-lhe também, mas enquanto ela prescreve, aplicando o conhecimento à ação. A razão de ser da sua diversidade está no facto de sobre o conhecimento serem três os pontos a considerar. O primeiro, é o próprio conhecimento, que se for sobre coisas passadas se chama memória; se sobre coisas presentes, quer sejam contingentes, quer sejam necessárias, chama-se inteligência ou intelecto. Não se toma, então, o intelecto pela própria

*Três géneros de partes nas virtudes.*

*As partes integrantes da prudência.*

*Memória.*

*Intelecto.*

moralis a quo progressus rectae rationis agibilium, id est, prudentiae deriuetur. Secundo occurrit ipsa cognitionis acquisitio, quae uel fit per disciplinam, et ad hoc spectat docilitas, qua quis redditur promptus ac facilis ad audiendas aliorum sententias oportet enim prudentem uirum uel recte iudicet, expertorum et antiquorum audire sententias; uel fit per inuentionem, ad quod pertinet sollertia, cuius est repentina mediorum excogitatio. Tertio expendi potest usus cognitionis, quo mens ex quibusdam antea cognitis ad alia cognoscenda iudicandaue progreditur, quod est officium rationis, quam ad prudenter agendum apte dispositam expeditamque esse oportet. Et uero haec ut recte praecipiat tribus indiget, nimirum prouidentia, circumspectione, et cautione. Prouidentia, ut res futuras ad finem accommodate disponat et ordinet. Circumspectione, ut negotiorum circumstantias caute diligenterque attendat. Cautione, ut impedimenta, quae accidere possunt, declinet ac remoueat.

### ARTICVLVS III

#### DE PARTIBVS SVBIECTIS ET POTENTIALIBVS PRVDENTIAE

Quemadmodum agibile in commune late patet, et in uarias distribuitur species: ita et prudentia, quae circa illud uersatur. Hinc prudentia in commune uarias partes subiectas cohibet, quarum potiores sunt quinque, nimirum prudentia solitaria, economica, militaris, regalis, politica. Nam uel quis sese [P. 82] prudenter gerit erga seipsum tantum et haec prudentia dicitur solitaria; uel circa multitudinem gubernandam. Quae quidem multitudo aut ab eo dirigitur ad aliquod speciale negotium pro certo tempore, ut multitudo militum ad bellum: in hac gubernanda uersatur prudentia militaris. Aut ea multitudo sub eo regimine toto uitae tempore duratura est, quae si sit familia, prudentia quae ad hanc regendam constituitur, dicitur Oeconomica: si, autem, sit Respublica, in Principe uocatur regalis ad subditos gubernandos: in ipsis uero subditis dicitur politica, qua prudenter se gerunt Principi obtemperando communis boni gratia. Sed ut subditis erga principem, ita et in aliis erga eos, a quibus reguntur, sua etiam prudentia necessaria est.

potência de entender, em sentido preciso, mas enquanto ele implica a reta estimação de algum princípio da moral, de que deriva o avanço da reta razão dos comportamentos, isto é, da prudência. O segundo considerando, é a própria aquisição do conhecimento. Esta aquisição ou acontece pela disciplina, a que corresponde a docilidade, com que alguém se torna pronto e disponível para ouvir as sentenças dos outros – é de facto necessário que o Homem prudente, a fim de julgar retamente, ouça as sentenças dos especialistas e dos antigos –; ou acontece pela investigação, a que corresponde a sagacidade, que é uma súbita invenção dos meios. O terceiro considerando, poder examinar-se o uso do conhecimento com que a mente avança a partir de coisas anteriormente conhecidas para outras que se devem conhecer e julgar. Esta é a tarefa da razão, que deve estar disposta de maneira apta e ser expedita para agir com prudência. Ela, de facto, para prescrever corretamente carece de três coisas, a saber, da providência, da circunspeção e do cuidado. Da providência, para dispor e ordenar convenientemente as coisas futuras para o fim. Da circunspeção, para atender cuidadosamente e com discernimento as circunstâncias dos afazeres. Do cuidado, para remover e declinar os impedimentos que podem acontecer.

### ARTIGO III

#### AS PARTES SUJEITAS E AS PARTES POTENCIAIS DA PRUDÊNCIA

Tal como o comportamento em geral se evidencia com clareza, e se divide em várias espécies, assim também a prudência, que lhe concerne. Daí que a prudência em geral compreenda várias partes sujeitas, sendo cinco as principais, a saber: prudência solitária, familiar, militar, real, política. [P. 82] Com efeito, ou cada um procede prudentemente apenas para consigo, e esta prudência chama-se solitária, ou sobre o governo da multidão. Esta multidão, ou é dirigida pelo comportamento para algum especial afazer, durante um tempo limitado, como a multidão dos soldados para a guerra – e a esta governação respeita a prudência militar – ou essa multidão deve manter-se sob esse regime em todo o tempo da vida. Em se tratando da família, à prudência constituída para a reger dá-se o nome de económica; tratando-se da coisa pública, no príncipe chama-se real para governar os súbditos, mas nos próprios súbditos chama-se política, com a qual prudentemente os príncipes procedem, obedecendo por causa do bem comum. A sua prudência também é necessária, tanto nos súbditos para com o príncipe, como nos outros para com os que governam.

Partes autem potentiales prudentiae sunt Eubulia, Synesis et Gnomi. Nam quemadmodum tres sunt actus prudentiae, uti superius diximus, uidelicet, inquisitio mediorum, iudicium mediorum, iudicium de mediis inuentis, praeceptio siue imperium, ut ea quae iudicata sunt efficiantur, in quorum ultimo prudentiae uis maxime elucet, ita ad haec tria facile exacteque praestanda tres

*Eubolia.* sunt habitus, nimirum ad media accommodata facile inuenienda, Eubolia; ad bene iudicandum de iis quae lege aliqua definita sunt,

*Synesis.* Synesis; ad ferendum uero iudicium de iis quae non sunt lege

*Gnomi.* aliqua determinata et tamen in praxim ueniunt, in quibus maior occurrit difficultas, Gnomi.

DISPVATIO IX  
DE CETERIS VIRTVTIBVS MORALIBVS

QVAESTIO I  
DE IUSTITIA

ARTICVLVS I  
QVID SIT IUSTITIA.

*Iustitiae dignitas.* Inter uirtutes simpliciter morales principem locum obtinet iustitia, tum ratione subiecti tum ratione obiecti. Ratione subiecti, quia cum reliquae morales uirtutes appetitui sensitiuo inhaereant, ut eius perturbationes moderentur et cohibeant, ipsa in appetitu rationali, hoc est, in uoluntate insidet, ut tradit Aristoteles, 5. *Ethicorum*, cap. 1. Ratione obiecti, quae aliae uirtutes morales uersantur per se dumtaxat et ex proprio instituto circa bonum eius in quo sunt; at secundum iustitiam habet se quisque bene etiam erga alios, aequalitatem eis praestans [P. 83] unde et iustitia bonum alterius dicitur ab Aristotele loc. cit., uirtutes autem, quae aliis honestissimae sunt, praestantissimae habentur, ut idem asserit in 1. lib. *Rhetorica*, cap. 9.

Quanto às partes potenciais da prudência, elas são o bom conselho, a compreensão adequada, e o parecer resoluto.<sup>80</sup> De facto, tal como são três os atos da prudência, como acima dissemos,<sup>81</sup> a saber: a inquirição dos meios, o juízo sobre os meios encontrados, o preceito ou ordem para se fazer o que foi julgado – no último dos quais reluz a máxima força da prudência – assim para se conseguir estes três, fácil e exatamente, existem três hábitos, a saber: bom conselho, para encontrar facilmente os meios acomodados; compreensão adequada, para bem julgar sobre o que foi definido por alguma lei; o parecer resoluto, para emitir juízo sobre o que não está determinado por nenhuma lei e, no entanto, diz respeito à prática nas coisas em que há maior dificuldade.

*Bom conselho.*

*Compreensão adequada.*

*Parecer resoluto.*

## DISPUTA IX AS RESTANTES VIRTUDES MORAIS

### QUESTÃO I A JUSTIÇA

#### ARTIGO I O QUE É A JUSTIÇA

Entre as virtudes pura e simplesmente morais a justiça tem um lugar principal, quer em razão do sujeito quer em razão do objeto. Em razão do sujeito, porque como as outras virtudes morais são inerentes ao apetite sensitivo, ela reside no apetite racional, isto é, na vontade, a fim de moderar e reprimir as perturbações daquele, como ensina Aristóteles, no livro V da *Ética*, capítulo 1º. Em razão do objeto, as outras virtudes morais versam por si somente o bem daquilo em que se encontram, e por finalidade própria. Ora, segundo a justiça, cada um comporta-se bem para com os outros, proporcionando-lhes a equidade. [P. 83] Por isso, Aristóteles, no lugar citado, diz que a justiça é o bem de outrem.<sup>82</sup> Como ele mesmo assevera no livro I da *Retórica*, capítulo 9º, as virtudes, que para os outros são honestíssimas, são consideradas muito úteis.<sup>83</sup>

*A dignidade da justiça.*

<sup>80</sup> N.T.: No original, respetivamente: *eubulia* (do grego: εὐβουλία – vd. EN VI 9, 1142b 34-35), *synesis* (do grego: σύνεσις - vd. EN VI 10, 1143a 4-6), *gnomi* (do grego: γνώμη – vd. EN VI 11, 1143a 19-21); cf. T. de Aquino, *Suma de Teologia* I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 57, a. 6.

<sup>81</sup> N.T.: Cf. *supra* q. 2, a. 1.

<sup>82</sup> N.T.: Cf. EN V 1, 1130a 2-4.

<sup>83</sup> N.T.: Cf. *Ret.* I 9, 1366b 4-5.

*Iustitia quid sit.*

Definitur uero iustitia hunc in modum: iustitia est uirtus quae suum cuique ius tribuit. Porro ius docente Aristotele 5. lib.

*Ius quid.* *Ethicorum*, cap. 2, nihil est aliud, quam iustum et rectum: quod

*Ius quotuplex.*

quidem in duo membra diuiditur, nempe in naturale et positium, seu legitimum. Ius naturale, ut definit Aristoteles, 5. *Ethicorum*, cap. 7, est quod utique eandem uim obtinet, et non quia uidetur, uel non uidetur, seu quod ubique natura sua necessarium est, et non quia alicuius arbitrio iudicione statuitur, quale est, ut innocens non occidatur. Ius positium seu legitimum est quod qua tale, non ex ipsa natura, sed ex aliqua institutione pendet, ut quod frumentum tanto pretio uendatur. De alia iuris distributione in ius ciuile et gentium, herile, familiare, paternum et dominatium, aliaque eiusmodi consule Aristotele, lib. 5, *Ethicorum*, cap. 6 et 7, D. Thomam in 2.2, q.57.

Dicitur ergo iustitia suum cuiusque ius reddere, quia iustitiae munus est, ius et aequum seruare. Ulpianus ff. De iustitia et iure uberius uerbis iustitiae naturam explicans iustitia, inquit est constans et perpetua uoluntas ius suum unicuique tribuendi in qua definitione tres conditiones omni uirtuti communes positae ab Aristotele lib. 2. *Ethicorum*, cap. 4, traduntur, nimirum ut sciens quis agat, ut ex electione, ut perpetuo seu constanter in actione studiosa uersetur. Cum ergo iurisconsultus ait, Iustitia est uoluntas etc., hoc est habitus, quo quis perpetua et constanti uoluntate ius suum cuique tribuit: indicat imprimis iustitiam inhaerere in uoluntate; deinde eius actum scienter administrari, quia quod quis ignorans facit, uoluntarium non est; item firmo stabiliq; animo exerceri; et denique ex electione propter honestum finem eum honestum sit unicuique suum tribuere.

*Tres uirtutum  
conditiones.*

Mas a justiça define-se da seguinte maneira: “A justiça é a virtude que consiste em dar a cada um o que é seu”. Indo mais longe, no livro V da *Ética*, capítulo 2º, Aristóteles ensina que o direito não é mais do que o justo e o reto,<sup>84</sup> o que, entretanto, se divide em dois membros, a saber, em direito natural e positivo ou legítimo. O direito natural, tal como o define Aristóteles no livro V da *Ética*, capítulo 7º, é o que tem a mesma força em qualquer lugar, e não porque parece ou não parece; ou o que é em toda a parte necessário pela sua natureza, e não porque é estatuído pelo arbítrio judicioso de alguém, tal como “não se mate um inocente”.<sup>85</sup> O direito positivo ou legítimo é o que, enquanto tal, depende não da sua própria natureza, mas de alguma instituição, tal como “que se venda o trigo pelo preço determinado”. Sobre outras divisões do direito em direito civil e das gentes, das coisas, familiar, paterno e de soberania, e outros deste mesmo teor, consulte-se Aristóteles, livro V da *Ética*, capítulos 6º e 7º; e São Tomás, *Suma de Teologia* IIª-IIªe, questão 57ª.

*O que é a justiça.*

*O que é o direito.*

*Divisão do direito.*

Consiste, pois, a justiça em dar a cada um o que é seu, porque é dever da justiça servir o direito e a equidade. Ulpiano, no título do *Digesto* sobre “A Justiça e o Direito”, explicando a natureza da justiça com copiosas palavras, diz que “a justiça é a vontade constante e permanente de atribuir a cada um o que é seu.”<sup>86</sup> Nesta definição ensinam-se os três requisitos comuns a toda a virtude, postos por Aristóteles, livro II da *Ética*, capítulo 4º, nomeadamente: sabendo o que faz, por deliberação, e permanente ou constantemente ocupando-se numa ação aplicada.<sup>87</sup> Quando, portanto, o jurisconsulto diz que “a justiça é a vontade etc.”, isto é, o hábito com que alguém com uma vontade permanente e constante dá a cada um o que é o seu, ele indica, em primeiro lugar, que a justiça radica na vontade. Depois, que o seu ato é administrado conscientemente, porque quem faz algo ignorando não age voluntariamente. A seguir, que é exercida com um ânimo firme e estável. E finalmente, por uma escolha, em virtude de um fim honesto, porque é honesto dar a cada um o que é seu.

*Três condições das virtudes.*

<sup>84</sup> N.T.: Cf. EN V 1, 1130b 9.

<sup>85</sup> N.T.: Cf. EN V 7, 1134b 19 sg.

<sup>86</sup> N.T. Ulpiano, *Digesto* I, título 1, 10; Justiniano, *Institutas* I, 1 pr. No original “ff.”, abreviatura de *Digesta, seu Pandectae* (vd. *Lexicon Vniuersi Corporis Iuris... a Vicentio Napolitani ordine alphabetico dispositum*, Neapoli, 1853, vol. I, p. 2).

<sup>87</sup> N.T.: Cf. EN II 4, 1105a 30-35.

## ARTICVLVS II

## DE PARTIBVS INTEGRANTIBVS ET SVBIECTIS IUSTITIAE

Prius de hisce iustitiae partibus, quam de eius actibus agemus, propterea quod hi absque illorum perceptione commode explicari nequeant. *Partes integrantes.* Partes integrantes iustitiae, si generatim loquamur, duae sunt, ut tradit D. Thomas in 2.2, quaest. 79, art. 1, nempe facere bonum et declinare a malo. Vbi tamen bonum et malum non in ea amplitudine sumi debent qua omnibus competunt uirtutibus (Nam uirtutes uniuersae id commune habent, ut bonum rectumque amplectantur et malum effugiant), sed [P. 84] eo pacto sunt accipienda, ut bonum idem sit, atque alteri debitum; malum uero idem quod alteri noxium aut incommodum est. Itaque facere bonum, ut est pars iustitiae, est aequalitatem seruare in iis quae ad alterum spectant; declinare autem a malo est aequalitatem non corrumpere.

*Partes subiectae.* Quod ad partes iustitiae subiectas attinet, distribuitur primum iustitia in generalem et particularem ex doctrina iuriconsultorum et Aristotelis, lib. 5, *Ethicorum*, cap. 1 et lib. 3. *Politica*, cap. 5, et D. Chrysostomi, *Homilia 15 in Matthaeum*. Iustitia generalis, quae etiam legalis dicitur, est qua quis iuste se habet circa bonum commune principis uel reipublicae, quod Aristoteles, citato loco, uocat iustum legitimum et legale, utpote quod leges praecipue intendunt, cum bonum communis gratia sanciantur. Iustitia particularis est, qua quis iuste se habet circa bonum particulare alterius. *Leges commune bonum spectant.*

Rursum diuiditur iustitia in distributiua et commutatiua. Distributiua est quae in recte distribuendo uersatur. Haec autem in duo membra secatur, in remunerationem et punitiua. *Iustitia remuneratiua.* Remuneratiua est quae iubet honores, magistratus, munera et beneficia, aliaque id genus pro cuiusque dignitate et meritis secundum geometricam proportionem dispensare. *Punitiua.* Punitiua est quae similiter nocentes, ut par est, suppliciis affici iubet. *Commutatiua.* Commutatiua iustitia est qua quisque recte se habet in commutationibus suum cuique reddendo secundum arithmeticae proportionem<sup>36</sup>. Ad hanc pertinent contractus, emptiones, uadimonium, locationes, restitutiones, aliaque eiusmodi.

<sup>36</sup> De hisce proportionibus supra disput. 7. quaest. 2 art. 2.

ARTIGO II  
AS PARTES INTEGRANTES E SUJEITAS DA JUSTIÇA

Em primeiro lugar tratemos destas partes da justiça, e antes mesmo dos seus atos, porque estes não podem ser explicados adequadamente sem se perceber aqueles. As partes integrantes da justiça, se falarmos em termos genéricos, são duas, conforme ensina São Tomás, *Suma de Teologia* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 79<sup>a</sup>, artigo 1<sup>o</sup>, a saber: fazer o bem e fugir do mal. Aí porém o bem e o mal não devem ser tomados na amplitude em que competem todas as virtudes – estas, de facto, têm universalmente em comum, abraçar o bem e o reto e fugir do mal – mas devem tomar-se [P.84] de modo que o bem seja o mesmo que “o que é devido a outrem”, e o mal, “o que molesta ou é prejudicial a outrem”. Por isso, fazer o bem, enquanto parte da justiça, é guardar a igualdade nas coisas que dizem respeito a outrem, mas fugir do mal consiste em não corromper a igualdade.

*As partes integrantes.*

No tocante às partes sujeitas da justiça, esta distribui-se, primeiramente em geral e em particular, de acordo com a doutrina dos juriconsultos, a de Aristóteles, no livro V da *Ética*, capítulo 1<sup>o</sup>, e no livro III da *Política*, capítulo 5<sup>o</sup>; e a de São Crisóstomo, na *Homilia 15<sup>a</sup> Sobre o Evangelho de Mateus*. Justiça geral, também chamada legal, é aquela com que alguém se comporta com justiça acerca do bem comum do príncipe ou do estado – que Aristóteles, no passo citado, chama justo legítimo e legal,<sup>88</sup> como o que as leis principalmente procuram quando se estabelecem por causa do bem comum. Justiça particular é aquela com que alguém se comporta com justiça acerca do bem particular de outrem.

*As partes sujeitas.*

*As leis dizem respeito ao bem comum.*

A justiça divide-se ainda em distributiva e comutativa. A distributiva é a respeitante a uma distribuição com retidão. Esta divide-se, por isso, em dois tipos, em remunerativa e em punitiva. A remunerativa é a que manda dispensar, segundo uma proporção geométrica e o mérito e a dignidade de cada um, honras, magistratura, funções públicas, benefícios, e outras coisas do género. A punitiva é a que, semelhantemente, manda castigar os culpados, como é conveniente, com suplícios. A justiça comutativa é aquela com que cada um age corretamente nas trocas, concedendo a cada um o que é seu, segundo uma proporção aritmética.<sup>89</sup> Pertencem a esta, os contratos, as compras, as promessas, os arrendamentos, as restituições, e outras do género.

*Justiça remunerativa.*

*Punitiva.*

*Comutativa.*

<sup>88</sup> N.T.: EN V 1, 1129b 1.

<sup>89</sup> Sobre estas proporções, vd. *supra* d. 7, q. 2, a. 2.

ARTICVLVS III  
DE ACTIBVS IUSTITIAE COMMVTATIVAE

Omissis actibus distributiuae iustitiae, propterea quod nulla fere in eis dignoscendis sit difficultas. Commutatiuae duodecim potissimum actus numerantur. Primus est emptio; secundus uenditio; tertius usus fructus, quo quidem dicitur quis habere ius utendi, ac fruendi rebus alicuius salua earum substantia ut habetur *ff.* "de usufructo et institutione", eodem t., ut qui habet usum fructuum agri uel horti potest non solum fructus edere, sed etiam uendere, et agrum uel hortum alteri locare. Quartus est nudus usus, quo quis habet ius utendi rebus alienis salua earum substantia, non tamen fruendi. Itaque ut habetur *Instit.* de usu et habito minus iuris est in usu quam in usu fructuum. Namque ille uti dicitur, cui tantum illis uesci licet uel sua alere armenta: non tamen illa aliter distrahere potest, ut uendere fructus, aut agrum locare. Quintus est [P. 85] locatio (passiuam intellige) quae est acceptio rerum mobilium, quas non solum reddere tenetur is cui locatio fit, sed etiam pro usu earum satisfacere. Sextus est conductio, quae est acceptio rerum immobilium sub certo pretio: quas etiam restituere tenetur is qui eas pretio utendas accepit. Septimus depositum seu potius actio deponendi, qua res alicui traditur, non ad usum sed ad conseruationem. Octauus est pignoris acceptio cum res traditur non ad usum, sed cum obligatione restituendi soluto eo, cuius gratia pignus accipitur. Nonus est fideiussio, cum fit promissio soluendi reddendique aliquid pro alio, si modo ille non soluat. Decimus est promissio simplex, quam uidelicet non antecedit petitio promissionis. Vndecimus est stipulatio, quae est promissio alicuius praecedente promissionis petitione. Duodecimus est transactio, quae est concordia circa rem litigiosam, seu in qua lis praecessit. Denique pacta omnia et conuentiones pertinent ad iustitiam commutatiuam omnesque contractus innominati quales sunt "do ut des", "facio ut facias", "do ut facias", "facio ut des".

ARTIGO III  
OS ATOS DA JUSTIÇA COMUTATIVA

Omitimos os atos da justiça distributiva, porque não há nenhuma dificuldade quanto ao seu conhecimento. Podem enumerar-se doze atos principais da comutativa. O primeiro é a compra, o segundo a venda, o terceiro o usufruto, pelo qual se diz que alguém tem o direito de usar e gozar das coisas de outrem, salvo a sua substância, como se depreende do *Digesto*, sobre “O Usufruto”, e no mesmo título das *Institutas*<sup>90</sup>: aquele que tem o usufruto de um campo ou de uma horta pode não só comer e vender os frutos, mas também arrendar a outrem o campo ou a horta. O quarto é o uso nu, com que se tem o direito de usar as coisas alheias, salva a sua substância, mas não de delas usufruir. Por isso, como se lê nas *Institutas*, sobre “O Uso e a Habitação”, há menos direito no uso do que no usufruto.<sup>91</sup> Com efeito, diz-se que alguém usa quando apenas pode alimentar-se deles, ou alimentar os rebanhos, mas não pode desfazer-se deles de outro modo, tal como vender os frutos ou arrendar o campo. O quinto [P. 85] é o arrendamento (passivo, entenda-se), que é a aceitação das coisas móveis, que aquele a quem se faz o arrendamento não só é obrigado a dar, mas também a pagar pelo uso delas. O sexto é o aluguer, que é a aceitação das coisas imóveis sob um determinado preço, as quais também aquele que as recebeu é obrigado a restituir, por um preço, para as usar. O sétimo é o depósito, ou antes, a ação de depositar, com que uma coisa é dada a alguém, não para uso, mas para conservação. O oitavo é a aceitação de penhor, quando se dá a coisa não para uso, mas com a obrigação de a restituir, uma vez pago aquilo por cuja causa se recebe o penhor. O nono é a garantia de fiador, quando há a promessa de se pagar e dar alguma coisa por alguém, se este não pagar quando deve. O décimo é a promessa simples, a saber, a que não é antecedida pela petição da promessa. O décimo primeiro é a estipulação, que é a promessa de alguém precedida pela petição da promessa. O décimo segundo é a transação, que é a concórdia sobre uma coisa litigiosa ou precedida por litígio. Finalmente, todos os pactos e as convenções pertencem à justiça comutativa, e todos os contratos não nomeados, tais como: “dou para que dê”, “faço para que faça”, “dou para que faça” e “faço para que dê.”

<sup>90</sup> N.T.: Justiniano, *Digesto* VII.1; *Institutas* II, tit. IV (ed. *Justinian's Institutes*. Translated with an Introduction by P. Birks and G. McLeod. With the Latin Text of R. Krueger, Ithaca-New York, 1987). Vd. *supra* nota 86, sobre a abreviatura ff.

<sup>91</sup> N.T.: Justiniano, *Digesto* VII.8; *Institutas* II, tit. V.

ARTICVLVS IV  
DE PARTIBVS POTENTIALIBVS IUSTITIAE

Iam uero potentiales partes iustitiae hae pottissimum numerantur: religio, pietas, obseruantia, oboedientia, ueritas, gratitudo, liberalitas, affabilitas, amicitia.

*Religio.* Religio est uirtus qua quis recte afficitur ad Deum colendum ac uenerandum. Eius duo sunt actus interni: Deuotio et Oratio;

*Actus religionis.* externi sex: Adoratio, Sacrificium, Votum, Iuramentum, Adiuratio, Laus. Deuotio est actus uoluntatis paratae ad praestanda ea quae ad Dei cultum et gloriam spectant. Oratio est petitio decentium a Deo. Adoratio est qua non solum mente, sed externa etiam corporis significatione Deo reuerentiam exhibemus. Sacrificium late sumptum quod uarias species continet, est oblatio, qua Deo aliquid exterius offertur, ad eum placandum, siue ut eius nos imperio subditos esse profiteamur. Votum est deliberata promissio de aliquo bono facta Deo. Iuramentum est quo Deum ut testem assumimus in alicuius rei confirmationem. Adiuratio est inuocatio diuini nominis qua quempiam, deprecando aut compellendo, ad aliquid faciendum non faciendumue inducimus. Laus est assumptio diuini nominis in uocali cantu.

*Pietas.* Pietas est per quam sanguine coniunctis patriaeque beneuolis officia et cultum exhibemus. *Obseruantia.* Obseruantia est qua dignitate praestantibus honorem cultumque deferimus. *Oboedientia.* Oboedientia est qua uoluntas prompta et [P. 86] facilis redditur ad superioris praecepta implenda. Veritas est qua quis uerbis et factis talem se demonstrat

*Gratitudo.* qualis in se est. Gratitudo est qua iis qui de nobis benemeriti sunt gratiam non solum habemus et agimus, sed etiam cum possumus,

*Liberalitas.* referimus. Liberalitas est qua quis dispensat pecunias in usus bonos sibi suisque et aliis. Intellige autem nomine pecuniarum omnia quae simile aestimantur, ut declarat Aristoteles, lib. 4. *Ethicorum*, cap.

*Affabilitas.* 1. Affabilitas est qua quis in communi hominum consuetudine et congressu, mediocriter et uti decet, se habet studetque, quatenus

*Amicitia.* potest, omnibus benigne obsequi. Amicitia est qua aliqui mutuam apertamque beneuolentiam habent et se uicissim bonis affici uolunt ob aliquod bonum et non ob solam iucunditatem. Definitionem hanc pertractat Aristoteles lib. 8. *Ethicorum*, cap. 2. Vnde licet colligere discrimen inter affabilitatem et amicitiam. Namque affabilitas est tam erga notos, quam ignotos; amicitia erga notos dumtaxat. Item affabilitas in sermone et uitae consuetudine uersatur; amicitia potissimum in affectu. Ait uero Aristoteles amicitiam non esse propter solam iucunditatem, utilitatemue, sed propter bonum uirtutis:

ARTIGO IV  
AS PARTES POTENCIAIS DA JUSTIÇA

Agora, entre as partes potenciais da justiça contam-se principalmente as seguintes: a religião, a piedade, a deferência, a obediência, a verdade, a gratidão, a generosidade, a afabilidade e a amizade.

A religião é a virtude pela qual alguém retamente se inclina a adorar e venerar Deus. São dois os seus atos interiores, a devoção e a oração, e seis os exteriores: a adoração, o sacrifício, o voto, o juramento, a súplica e o louvor. A devoção é o ato da vontade preparada para prestar o que diz respeito ao culto e à glória de Deus. A oração é a petição a Deus do que deve ser. A adoração é o ato com o qual mostramos reverência a Deus não apenas mentalmente, mas também pela significação exterior do corpo. O sacrifício, na sua aceção mais lata, que inclui várias espécies, é a oblação com que se oferece a Deus algo de mais exterior, a fim de o aplacar ou para confessarmos que somos súbditos do seu poder. O voto é a promessa deliberada de algum bem feito a Deus. O juramento é a ação com que tomamos Deus como testemunho para confirmação de alguma coisa. A súplica é a invocação do nome divino com que induzimos alguém, pedindo ou compelindo para fazer ou não fazer alguma coisa. O louvor é a assunção do nome divino no canto vocal.

A piedade é a ação pela qual prestamos honras e culto pelos parentes e pelos que se dedicaram à pátria. A deferência é a ação com que concedemos honra e reverência às pessoas de maior dignidade. A obediência é o ato com que a vontade se torna pronta [P.86] e fácil para cumprir os preceitos de um superior. A verdade é o ato com que cada um se mostra em palavras e obras, tal qual é em si. A gratidão é o ato com que não só nos mostramos gratos aos nossos benfeitores, mas também lhes retribuímos, sempre que podemos. A liberalidade acontece quando alguém dispensa dinheiro, em fins bons, para si, para os seus e para os outros. Entenda-se, porém, pela palavra “dinheiro”, todas as coisas avaliadas na mesma moeda, como declara Aristóteles no livro IV da *Ética*, capítulo 1º.<sup>92</sup> A afabilidade é o ato com que alguém, no costume e convívio comum dos homens, se comporta com moderação e como convém e se esforça, na medida do possível, a ocupar-se de todos com benignidade. A amizade é o ato com que alguns têm mútua e franca benevolência e querem mutuamente obsequiar-se com bens, por causa de algum bem e não apenas por causa da agradabilidade. Esta

<sup>92</sup> N.T.: Cf. EN IV 1, 1119b 26.

quia amicitia quae alia commoda et emolumenta consecatur, uera solidaque amicitia non est.

## QVAESTIO II DE FORTITVDINE

### ARTICVLVS I QVID SIT FORTITVDO, QVI EIVS ACTVS.

De fortitudine disputat Plato, libro XXI, qui inscribitur *Laches*; Aristoteles, lib. 3. *Ethicorum*, a capite sexto; D. Ambrosius libro I. § *De Officiis* a cap. 35; Diuus Augustinus, libro *De Beata Vita*; Philo Iudaeus libro primo *Allegoariarum*; Diuus Thomas, 2. 2, q. 123. Aduerte inprimis fortitudinem dupliciter sumi. Vno modo, ut importat quandam animi firmitatem et constantiam ad honestas actiones obeundas; qua ratione est communis conditio cuiuslibet uirtutis, quia, ut docet Aristoteles secundo *Ethicorum*, capite quarto, uirtutis est firmiter immobiliterque agere. Secundum hanc usurpationem agit D. Gregorius *De Fortitudine*, lib. 7, *Moral.*, cap. 9. Alio modo accipitur fortitudo prout designat firmitatem animi in suscipiendis periculis laboribusque perferendis. Quo modo est specialis uirtus uendicans pro obiecto timorem et audaciam, quae in praedictis rebus existunt. Proindeque definitur ab Aristotele, lib. 2. *Ethicorum*, cap. 7 et liber 3, cap. 6. Mediocritas circa metum et audaciam, hoc est, uirtus quae in metu et audacia moderandis posita est. Vnde [P. 87] intelliges fortitudinem residere in appetitu irascendi; quandoquidem metus et audacia ad istiusmodi appetitum pertinent.

Sunt autem duo actus fortitudinis, sustinere et aggredi. Nam cum fortitudo circa audaciam et timorem uersetur, timorem reprimat, difficultatem sustinendo; audaciam uero, aggrediendo, moderatur. Ex his autem duobus praestantior est sustinentia, quam aggressio, ut docet Aristoteles libro tertio *Ethicorum*, capite nono. Etenim magis arduum est timorem reprimere, quod fit sustinendo, quam

*Fortitudo quid.*

*Duo actus fortitudinis.*

definição é abordada por Aristóteles no livro VIII da *Ética*, capítulo 2º.<sup>93</sup> De onde, ser lícito distinguir-se entre a afabilidade e a amizade. Com efeito, a afabilidade é tanto para com os conhecidos como para com os desconhecidos, mas a amizade só para os conhecidos. Mais, a afabilidade nota-se ainda nas palavras e nos hábitos da vida, a amizade sobretudo no afeto. Aristóteles diz, com verdade, que a amizade não é apenas por causa da amabilidade ou da utilidade, mas por causa do bem da virtude, porque a amizade conseguida por vantagens e recompensas não é uma sólida e verdadeira amizade.

## QUESTÃO II

### A FORTALEZA

#### ARTIGO I

#### O QUE É A FORTALEZA E QUAIS OS SEUS ATOS.

Sobre a fortaleza disputa Platão no livro XXI intitulado *Laques*; Aristóteles, no livro III da *Ética*, a partir do capítulo 6º; Santo Ambrósio, no livro I *Das Obrigações*, a partir do capítulo 35º; Santo Agostinho no livro sobre *A Vida Feliz*; Fílon, o Judeu, no livro I das *Alegorias*; São Tomás na *Suma de Teologia*, IIª-IIªe, questão 123ª. Adverte-se, antes de mais, que a fortaleza se toma de dois modos. Um, enquanto causa certa firmeza e constância de alma para empreender ações honestas: nesta razão reside a comum natureza de qualquer virtude, porque, como ensina Aristóteles no livro II da *Ética*, capítulo 4º, é próprio da virtude proceder firme e pacificamente. É nesta aceção que São Gregório trata da fortaleza, no livro VII dos *Morais*, capítulo 9º. No outro modo, toma-se a fortaleza, enquanto designa firmeza de alma em afrontar os perigos e suportar os padecimentos. Neste modo é uma virtude especial, reclamando, conforme o objeto, o temor e a audácia que existem nas ditas coisas. Por fim, ela é definida por Aristóteles, no livro II da *Ética*, capítulo 7º, e no livro III, capítulo 6º, como o meio termo quanto ao medo e à audácia, isto é, a virtude destinada a moderar o medo e a audácia. Daqui entender-se [P. 87] que a fortaleza reside no apetite irascível, pois o medo e a audácia pertencem a este apetite. *O que é a fortaleza.*

São então dois os atos da fortaleza, resistir e dominar. Com efeito, como a fortaleza diz respeito à audácia e ao temor, ela reprime o temor, resistindo às dificuldades, mas domina a audácia com a moderação. Destas *Os dois atos da fortaleza.*

<sup>93</sup> N.T.: Cf. EN VIII 2, 1155b 32-34 e 1156a 3-4.

audaciam refrenare, quod aggrediendo fit. Nam ipsum periculum, quod est obiectum audaciae et timoris, cum ex se conferat aliquid ad reprimendam audaciam, nihil tamen iuuat ad cohibendum sed ad augendum potius timorem.

*Martyrium actus fortitudinis.* Inter particulares uero actus fortitudinis principem locum obtinet martyrium. Nam fortitudinis est firmare animum in bono contra timorem: martyr autem firmatur in bono fidei ac religionis contra timorem rei omnium acerbissimae, maximeque formidolosae, uidelicet mortis. Quod si quis obiiciat martyrium uideri potius actum caritatis, quam fortitudinis, iuxta illud Ioannis 15,13. "Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis"; tum quia est actus omnium uirtutum perfectissimus; ceteris *Obiectio.* autem uirtutibus excellentior est caritas. Occurrendum, martyrium esse actum fortitudinis, tamquam eius ac quam immediate et ut a suo proprio motiuo seu habitu elicitur: caritatis autem tanquam illius a qua ut a motiuo principali ac per modum uirtutis imperantis progreditur. Ac secundum hanc posteriorem considerationem attribui caritati, esseque praestantissimum actum omnium uirtutum et in quo perfectio caritatis maxime enitescit, propterea quod tunc quisque maiorem sui amoris significationem det, cum eius, quem amat, causa rem sibi cariorem contemnit, qualis est uita, quam homines inter omnia alia praesentis uitae bona plus amant. Lege D. Cyprianum in *Epistolae ad Martyres et Confessores*, D. Augustinum in libro *De Sancta Virginitate*. *Solut.*

## ARTICVLVS II

### DE PARTIBVS FORTITVDINIS

*Partes integrantes fortitudinis.* Habet fortitudo partes integrantes potissimum quattuor, fiduciam, magnanimitatem, magnificentiam, patientiam ad quam spectat longanimitas, et perseuerantiam ad quam pertinet constantia. Harum numerus ita colligitur. Actus fortitudinis, ut supra diximus, duo sunt, aggredi et sustinere. Ad aggrediendum uero duo sunt necessaria: unum ad animi praeparationem ob quam ponitur fiducia seu magnanimitas, qua quis parato promptoque [P. 88] animo est ad res arduas et difficiles aggrediendas. Vnde fiducia, siue fidentia, ut Cicero lib. 2. *De Inuentione* definit, est, per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae certa cum spe collocauit. Exigitur quoque alterum in aggrediendo, idque ad operis administrationem; nimirum ut animus in re, quam semel est *Fiducia quid.*

duas é mais útil a resistência do que o domínio, como ensina Aristóteles no livro III da *Ética*, capítulo 9°. É, de facto, mais difícil reprimir o temor, o que se faz resistindo, do que refrear a audácia, o que se faz pelo domínio. Na verdade, o próprio perigo, que é o objeto da audácia e do temor, como de si proporciona alguma coisa para reprimir a audácia, não ajuda nada para a coibir, antes para aumentar o temor.

Entre os atos particulares da fortaleza o martírio detém o lugar principal. De facto, pertence à fortaleza firmar o ânimo no bem contra o temor; ora, o mártir firma-se no bem da fé e da religião, contra o temor da coisa mais acerba e de todas a mais terrível, a saber, a morte. Alguém pode objetar que parece mais próprio do martírio ser um ato da caridade do que um ato da fortaleza, em conformidade àquele passo do *Evangelho de João*, capítulo 15°: “Ninguém tem mais amor do que quem dá a vida pelos seus amigos.” Assim, este é o ato mais perfeito de todas as virtudes, pois a caridade supera todas as restantes virtudes. Deve responder-se, que o martírio é um ato da fortaleza, enquanto é por esta ocasionado imediatamente e como por seu próprio motivo ou hábito, e que a caridade o é, enquanto ponto de partida, como que de motivo principal e por modo de virtude imperante. É conformemente a esta última consideração que o martírio se atribui à caridade, sendo o ato mais excelente de todas as virtudes. Nele brilha maximamente a perfeição da caridade, por isso que cada um dá maior prova do seu amor, quando, por causa daquele que ama, despreza a coisa que é para si mais querida, tal como a vida, que os seres humanos mais amam de entre todos os bens da vida presente. Leia-se São Cipriano, na *Epístola aos Mártires e aos Confessores*, e Santo Agostinho, no livro sobre a *Santa Virgindade*.

*O martírio é um ato da fortaleza.*

*Objeção.*

*Solução.*

## ARTIGO II

### AS PARTES DA FORTALEZA

A fortaleza tem principalmente quatro partes integrantes: a confiança, a magnanimidade, a magnificência, a paciência a que pertence a longanimidade, e a perseverança, a que pertence a constância. Compreende-se, assim, o seu número. Como dissemos acima, os atos da fortaleza são dois, dominar e resistir. Ora, para dominar são necessárias duas coisas, uma para a preparação do ânimo, por cuja causa se põe a confiança ou a magnanimidade, com que cada um prepara e apronta [P. 88] o seu ânimo para dominar as coisas árduas e difíceis. Daí a confiança ou firmeza, que Cícero define, no livro II de *A Invenção*,<sup>94</sup> como o ato pelo qual, nas

*As partes integrantes da fortaleza.*

*O que é a confiança.*

<sup>94</sup> N.T.: Vide 2, 163.

*Magnificentia* agressus, non succumbat. Ob idque additur magnificentia, quae, ut  
*quid* idem auctor explicat, est rerum magnarum et excelsarum cum animi  
 ampla quadam et splendida propositione agitatio et administratio. Porro, si hae duae uirtutes ad materiam fortitudini peculiarem, ut ad mortis pericula referantur, erunt partes integrantes fortitudinis: quia sic ipsam fortitudinem quasi integrant et componunt. Quod si alias spectent materias in quibus minor est difficultas ut magnos sumptus et honores, erunt tunc partes fortitudinis potentiales; propterea quod non in se includunt totam fortitudinis uim et potestatem et tamen ad perfectum illius habitum exiguntur; sicque magnanimitatem circa magnos honores uersari affirmat Aristoteles, lib. 4. *Ethicorum*, cap. 3, magnificentiam uero circa magnos sumptus eodem lib. cap. 2.

Iam uero ad alterum fortitudinis actum, uidelicet ad sustinendum  
*Patientia.* duo similiter requiruntur. Alterum est ne animus propter impen-  
 dentium malorum difficultatem tristitia frangatur; et ob id constituitur  
 patientia, quae ut Cicero loco ante citato definiit, est honestatis,  
 aut utilitatis causa rerum arduarum, ac difficilium uoluntaria et  
*Longanimitas.* diuturna perpessio. Huic autem iungitur longanimitas, qua quis res  
 magnas quae procul absunt sperat. Vnde fit, ut longanimitas cum  
 magnanimitate, secundum quam quis res magnas quibus dignus  
 sit, deberi sibi (citra omnem tamen iactantiam) iudicat, magnam  
 habeat cognationem. Conuenit tamen cum patientia, quia diuturna  
 rei magnae expectatio tristitiam parere consueuit: ad quam aequo  
*Perseuerantia.* animo ferendam patientia indigemus. Alterum quod ad praedictum  
 actum requiritur est, ne ex diuturna rerum difficilium perpessione  
 ab incepto animus desistat; ideoque perseuerantia additur, quae  
 definitur in ratione bene considerata, stabilis et perpetua permansio.  
*Constantia.* Perseuerantiae denique iungitur constantia, quae inter se partim  
 conueniunt partim differunt. Conueniunt quatenus beneficio  
 utriusque in bono aliquo permanemus; differunt, quia perseuerantia  
 resistit difficultati, quae ex diurnitate temporis oritur; constantia uero  
 difficultati, quae ex alioquouis externo impedimento proficiscitur.  
 Hae quoque duae uirtutes si ad specialem fortitudinis materiam  
 referantur, erunt partes quasi integrantes fortitudinis: si ad res  
 alias difficiles, in quibus tamen minus est negotii, erunt partes  
 potentiales eiusdem uidelicet a fortitudine distinctae et tamen ei  
 coniunctae, sicuti secundariae principali, ut explicat D. Thomas  
 in 2.2, q. 128, art. 1. Partes autem fortitudini subiectae, nullae

coisas grandes e honestas, o próprio ânimo depôs muita confiança em si com esperança certa. Exige-se também outra coisa no dominar, e isso para a realização da obra, a saber, que o ânimo não sucumba na coisa que definitivamente domina. Por isso, acrescenta-se a magnificência, que, como o mesmo autor explica, é o exercício e a direção das coisas grandes e excelsas com uma ampla e esplêndida apresentação de ânimo. Mais ainda, se estas duas virtudes se referirem à matéria peculiar à fortaleza, como os perigos da morte, serão partes integrantes da fortaleza, pois como que integram assim e compõem a própria fortaleza. Mas no caso de respeitarem outras matérias, cuja dificuldade é menor, como as grandes despesas e honras, então serão partes potenciais da fortaleza. Não incluem por isso em si toda a força e poder da fortaleza e, todavia, são exigidas para o perfeito hábito dela. Que a magnanimidade diz respeito às grandes honras, di-lo Aristóteles no livro IV da *Ética*, capítulo 3º, mas que a magnificência diz respeito às grandes despesas, di-lo no mesmo livro, capítulo 2º.

Também para o outro ato da fortaleza, ou seja, resistir, se requerem igualmente duas coisas. Uma, que o ânimo não seja quebrado pela tristeza, devido à dificuldade dos males que impendem. Sobre isto se constitui a paciência, definida por Cícero, no lugar antes citado, como uma constância voluntária e prolongada nas coisas árduas e difíceis por causa da honestidade ou da utilidade. A ela junta-se a longanimidade, com a qual alguém espera as coisas grandes que se encontram longamente distantes. Daqui que a longanimidade tenha grande parecença com a magnanimidade, segundo a qual alguém julga serem-lhe devidas coisas grandes, de que se julga digno, mas contra toda a presunção. Ela convém, todavia, com a paciência, porque a prolongada expectativa numa coisa grande costuma gerar a tristeza e, para a suportar com igual ânimo, necessitamos de paciência. A outra coisa que se requisita para o referido ato, é que o ânimo não desista do que se começou, por causa da prolongada constância nas coisas difíceis. Por isso se acrescenta a perseverança, que se define, de uma maneira bem considerada, como permanência estável e perpétua. Por último, à perseverança junta-se a constância, que em parte convém entre si, e em parte diferem. Elas convêm, enquanto, graças a uma e a outra, permanecemos em algum bem; diferem, porque a perseverança resiste à dificuldade, que resulta da demora do tempo, mas a constância, à dificuldade, proveniente de qualquer obstáculo externo. Também estas duas virtudes, caso se refiram à matéria especial da fortaleza, serão como que suas partes integrantes, se às outras coisas difíceis, de menor importância, serão partes potenciais da fortaleza, quer dizer, distintas dela e todavia ligadas, tal como as secundárias à principal, como explica São Tomás, *Suma de Teologia* IIª-IIªe, questão 128ª, artigo 1º.

traduntur, quia uersatur circa materiam ualde specialem, quae plures uirtutes specie distinctas constituere nequit, ut eodem loco S. Thomas docet.

[P. 89]

QVAESTIO III  
DE TEMPERANTIA

ARTICVLVS I

QVID SIT TEMPERANTIA, ET QVAE EIVS  
PARTES INTEGRANTES.

De temperantia disseruit Plato in *Charmide*; Aristoteles, lib. 3. *Ethi-  
corum*, a capite 10, et lib. 1. *Magnorum Moralium*, cap. 22; D. Ambrosius, lib. 1. *Officiorum*, a capite 43; Clemens Alexandrinus lib. 2. *Stromatae*; D. Isidorus, lib. *Etymologiae*; Seneca, libro *De  
Quattuor Virtutibus*; D. Thomas in 2.2, quaestione 141. Porro quemadmodum fortitudo circa timorem et audaciam praecipue uero circa mortis pericula uersatur, ita et temperantia, in uoluptatibus sensuum et doloribus moderandis posita est: sed praecipue in temperandis tactus et gustus delectationibus, quae maiores sunt.

*Temperantiae  
obiectum.*

Itaque temperantia ex doctrina Aristoteles lib. 3. *Ethi-  
corum*, cap. 10, sic definitur: "Temperantia est mediocritas circa tactus gustusque, uoluptates, et circa dolores."

*Temperantia  
quid.*

Sunt autem partes temperantiae quasi integrantes duae, uere-  
cundia et honestas. Verecundia, de qua Aristoteles, lib. 4. *Ethi-  
corum*, cap. 9, licet proprie uirtus non sit, quia passioni magis quam habitui similis est, uirtus tamen appellatur ea significatione qua quidquid in humanis actibus, uel affectibus laudabile est, uirtutem dicimus: quae hunc in modum definitur ab Aristotele loco citato. "Verecundia est metus quidam dedecoris et infamiae": quo nimirum ad id quod turpe et temperantiae contrarium est fugiendum inducimur.

*Verecundia.*

*Honestas.*

Honestas uero est excellentia quaedam honore digna ob spiritualem pulchritudinem, qua quis id quod turpe et indecorum est repellit.

Não abordamos as partes sujeitas à fortaleza, porque se trata de uma matéria sem dúvida alguma especial, que não pode estabelecer várias virtudes distintas em espécie, como no mesmo lugar ensina São Tomás.

[P.89]

### QUESTÃO III A TEMPERANÇA

#### ARTIGO I

#### O QUE É A TEMPERANÇA E QUAIS AS SUAS PARTES INTEGRANTES

Sobre a temperança dissertou Platão, no *Cármides*; Aristóteles, no livro III da *Ética*, a partir do capítulo 10º, e no livro I da *Grande Moral*, capítulo 22º; Santo Ambrósio, no livro I dos *Ofícios*, a partir do capítulo 43º; Clemente de Alexandria, no livro II das *Tapessarias*; Santo Isidoro, no livro das *Etimologias*; Séneca, no livro sobre *As Quatro Virtudes*; São Tomás, na *Suma de Teologia*, IIª-IIªe, questão 141ª. Tal como a fortaleza trata do temor e da audácia e principalmente dos perigos da morte, também a temperança se constitui na moderação dos prazeres dos sentidos e das dores, especialmente ao regular os prazeres do tato e do gosto, que são os maiores. Por isso, com base na doutrina de Aristóteles, livro III da *Ética*, capítulo 10º definimos a temperança da seguinte maneira: a temperança é o meio-termo relativamente aos prazeres do tato e do paladar, e às dores.

*O objeto da temperança.*

*O que é a temperança.*

As suas partes quase integrantes são duas, a vergonha e a honestidade. A vergonha, de que se ocupa Aristóteles, no livro IV da *Ética*, capítulo 9º, ainda que não seja propriamente uma virtude, porque é mais semelhante à paixão do que ao hábito, é no entanto dita uma virtude no sentido em que chamamos virtude a tudo o que é louvável nos atos ou nos afetos humanos; é neste modo que ela é definida por Aristóteles, no lugar citado: “A vergonha é um certo medo do decoro e da infâmia, levando-nos a fugir do que é torpe e contrário à temperança.”<sup>95</sup> Mas a honestidade é uma certa excelência digna de honra, por causa da beleza espiritual, com que cada um repele o que é torpe e indecoroso.

*Vergonha.*

*Honestidade.*

<sup>95</sup> N.T.: Cf. EN IV 9, 1128b13-14.

## ARTICVLVS II

## DE PARTIBVS SVBIECTIS, ET POTENTIALIBVS TEMPERANTIAE

Partes temperantiae subiectae quattuor numerantur, abstinencia, sobrietas, castitas et pudicitia; quarum duae priores in iis uoluptatibus quae cibo et potu capiuntur, mediocritatem constituunt; posteriores uero duae in iis quae ad generationem pertinent, de quibus D. Thomas in 2.2, quaest. 141 et sequentibus. Igitur abstinencia est uirtus quae in ciborum [P. 90] delectatione mediocritatem constituit.

*Abstinencia.*

*Sobrietas.* Sobrietas est uirtus quae delectationes potus moderatur. Castitas est

*Castitas.* uirtus quae ueneris concupiscentiam rationis moderamine cohibet. Ea uero triplex est, uirginalis, uidualis et matrimonialis. Pudicitia

*Pudicitia.* est uirtus cohibens uoluptates eas quae reperiuntur in uenereorum signis, qualia sunt impudici aspectus et oscula.

Potentiales autem partes temperantiae, decem potissimum sunt. Continentia, consuetudo, clementia, modestia, humilitas, studiositas, moderatio, eutrapelia, ornatus, simplicitas. Continentia de qua Aristoteles, libro 7. *Ethicorum* est per quam prauis ac uehementibus cupiditatibus ad tactum spectantibus aliquis resistit. Sic autem sumpta continentia non est perfecta uirtus, ut alibi

*Continentia.*

monuimus. Mansuetudo, de qua Aristoteles libro 4. *Ethicorum*, c. 5,

*Mansuetudo.*

*Clementia.* est uirtus quae iram moderatur. Clementia est uirtus quae externis

*Misericordia.*

punitionibus modum adhibet. Cum hac iungitur misericordia, quae est uirtus, qua alienae miseriae, quantum possumus subuenimus. Itaque dissident clementia et misericordia, quod ad illam spectet poenarum subtractione ad hanc beneficiorum collatione, alicuius

*Modestia.* miseriae subuenire. Modestia est uirtus quae circa mediocres

*Humilitas.* honores moderandos uersatur. Humilitas est uirtus quae hominis cupiditatem cohibet, ne in res magnas et excelsas immoderate tendat,

*Studiositas.* sed potius ad infimas se deiciat. Studiositas est uirtus quae sciendi

*Moderatio.* cupiditatem temperat. Moderatio, quae modestia etiam dicitur, est

*Eutrapelia.* uirtus quae corporis motum gestumque componit. Eutrapelia est

uirtus qua quis in ludis et motum gestumque componit. Eutrapelia est uirtus qua quis in ludis et iocis moderate atque ut decet sese

*Ornatus.* habet. Ornatus est uirtus quae corporis habitum uestitumque

moderatur. Huic adiungitur simplicitas, quae nimiae in hisce rebus

*Simplicitas.*

inquirendis et concinnandis sollicitudini modum ponit. Ex quibus etiam iam patet qui sint actus temperantiae.

## ARTIGO II

## AS PARTES SUJEITAS E AS PARTES POTENCIAIS DA TEMPERANÇA

Contam-se quatro partes sujeitas da temperança: a abstinência, a sobriedade, a castidade e a pudicícia. As duas primeiras encontram-se no meio-termo dos prazeres respeitantes à comida e à bebida; as duas últimas, nas coisas pertencentes à reprodução. Sobre elas, São Tomás, *Suma de Teologia*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 141<sup>a</sup> e seguintes. Por conseguinte, a abstinência *Abstinência.* é a virtude que constitui o meio-termo [P. 90] no deleite da comida. A sobriedade é a virtude que modera os deleites da bebida. A castidade *Sobriedade.* é a virtude que limita a concupiscência sexual pela orientação da razão. *Castidade.* Mas esta divide-se em três, da virgindade, da viuvez e do matrimónio. A pudicícia é a virtude que limita os prazeres que se reconhecem em *Pudicícia.* sinais eróticos, como os olhares impudicos e os beijos.

Quanto às partes potenciais da temperança, elas são principalmente dez. A continência, a mansidão,<sup>96</sup> a clemência, a modéstia, a humildade, a diligência, a moderação, a correção, a decência e a simplicidade. A *Continência.* continência, de que trata Aristóteles, no livro VII da *Ética*, é a virtude pela qual alguém resiste aos desejos maus e veementes atinentes ao tato. Tomada desta maneira, a continência não é uma virtude perfeita, como advertimos noutra lugar.<sup>97</sup> A mansidão, de que trata Aristóteles, no livro *Mansidão.* IV da *Ética*, capítulo 5<sup>o</sup>, é a virtude que modera a ira. A clemência é a *Clemência.* virtude que usa de comedimento nas punições exteriores. A esta junta-se a misericórdia, que é a virtude pela qual aliviemos a miséria alheia, *Misericórdia.* na medida das nossas possibilidades. É por isso que a clemência e a misericórdia se separam, porque àquela diz respeito a subtração das penas, e a esta, a colação dos benefícios que alivia a miséria de alguém. A *Modéstia.* modéstia é a virtude dedicada à moderação do meio-termo nas honras. A *Humildade.* humildade é a virtude que limita o desejo do Homem para que não tenda imoderadamente para as coisas grandes e excelsas, mas antes desça às de mais baixa condição. A *Diligência.* diligência é a virtude que regula o desejo de saber. A *Moderação.* moderação, também chamada modéstia, é a virtude que ajusta o movimento e o gesto do corpo. A *Correção.* correção é a virtude pela qual alguém se comporta com moderação nos jogos e nas diversões, tal como é mister. A *Decência.* decência é a virtude com que se modera o traje e a roupa do corpo. A *Simplicidade.* esta acrescenta-se a simplicidade, que põe uma medida ao excesso de preocupação na procura e arranjo destas coisas. A partir daqui torna-se claro quais sejam os atos da temperança.

<sup>96</sup> N.T.: No original, "consuetudo", mas trata-se, evidentemente, de uma gralha.

<sup>97</sup> N.T.: Cf. *supra* d. VII, q, 5, a. 3.

Haec cursim breuiterque hoc loco dicta sint, quae si enucleate et prout rerum dignitas postulat explicanda forent, haud dubie multo longiores essemus, quam necessaria et ob eas causas quas alibi exposuimus, affectata breuitas patiatur.

Laus Deo et Virgini Matri.

Fiquem ditas estas coisas a correr e com brevidade, neste lugar, as quais, se fossem explicadas com toda a clareza e como o exige a dignidade do assunto, teríamos sem dúvida de ser muito mais demorados do que o necessário. Pelos motivos que expusemos noutro lugar,<sup>98</sup> admita-se a brevidade a que se chegou.

*Louvado seja Deus e a Virgem Mãe.*

---

<sup>98</sup> N.T.: Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*; Prooemium; e também *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Prooemium (ed. Coimbra, 2020, pp. 60 e 61).

INDEX SVPERIORVM DISPVTATIONVM, ET QVAESTIONVM  
IN *ETHICA ARISTOTELIS AD NICOMACHVM*.

**DISPVTATIO PRIMA,**

**De bono**

Quaestio I: Vtrum bonum recte definiatur id quod omnia appetunt.

Quaestio II: Vtrum omnis appetitio feratur in bonum.

Quaestio III: De diuisione boni in commune.

**DISPVTATIO SECVNDA,**

**De fine**

Quaestio I: Vtrum finis et bonum, idem sunt.

Quaestio II: Vtrum omni ac soli naturae intellectuali conueniat agere propter finem.

Quaestio III: Sit ne aliqui ultimus finis humanarum actionum, an non.

**DISPVTATIO TERTIA,**

**De felicitate**

Quaestio I: Vtrum felicitas consistat in bonis externis.

Quaestio II: Vtrum felicitas consistat in bonis corporis.

Questão III: Vtrum beatitudo consistat in animi operatione.

Quaestio IV: Vtrum ad felicitatem externa bona requirantur.

**DISPVTATIO QUARTA,**

**De tribus principiis humanorum actuum,  
uoluntate, intellectu, et appetitu**

Quaestio I: Vtrum omnes actus humani a libera uoluntate proficiscantur.

Quaestio II: Vtrum uoluntas intellectum an intellectus uoluntatem moneat.

Quaestio III: Vtrum uoluntas moueat omnes alias potentias ad actus suos exercendos.

Quaestio IV: Vtrum appetitus sensitiuus moueat uoluntatem.

**DISPVTATIO QVINTA,**

**De bonitate et malitia humanarum actionum in genere**

Quaestio I: Vtrum bonitas, et malitia humanarum actionum petenda fit ab obiecto, an non.

ÍNDICE DAS DISPUTAS E DAS QUESTÕES TRATADAS  
NA *ÉTICA DE ARISTÓTELES A NICÓMACO*

**PRIMEIRA DISPUTA,**

**O Bem**

Questão I: Se acaso o Bem se define corretamente como aquilo que todos os seres apetecem

Questão II: Se toda a apetição conduz ao Bem

Questão III: A divisão do Bem, em comum

**SEGUNDA DISPUTA,**

**O Fim**

Questão I: Se o Fim e o Bem são o mesmo

Questão II: Se agir por causa do fim convém a toda a natureza intelectual, e só a ela.

Questão III: Existe ou não algum Fim último das ações humanas?

**TERCEIRA DISPUTA,**

**A Felicidade**

Questão I: Se a Felicidade consiste em bens exteriores.

Questão II: Se a Felicidade consiste nos bens do corpo.

Questão III: Se a Felicidade consiste na atividade da alma

Questão IV: Se a Felicidade requer bens exteriores

**QUARTA DISPUTA,**

**Os três atos principais dos Homens, a vontade,  
o intelecto e o apetite**

Questão I: Se todos os atos humanos provêm da vontade livre

Questão II: Se é a vontade que move o intelecto ou o intelecto a vontade

Questão III: Se a vontade move todas as outras potências para exercerem os seus atos

Questão IV: Se o apetite sensitivo move a vontade.

**QUINTA DISPUTA,**

**A bondade e a malícia das ações humanas em geral**

Questão I: Se a bondade e a malícia das ações humanas deve ser procurada no objeto ou não.

Quaestio II: Vtrum bonitas, et malitia humanarum actionum pendeat etiam a circumstantiis.

**DISPVATIO SEXTA,  
De affectibus animi, qui passiones uocantur.**

Quaestio I: An appetitus sensituius recte diuidatur in concupiscibilem, et irascibilem.

Quaestio II: An uterque appetitus sensituius in corde sedem habeat.

Quaestio III: Vtrum definitio passionis recte se habeat.

Quaestio IV: Vtrum passiones cadant in animum sapientis

Quaestio V: Vtrum animi passiones recte a philosophis numerentur.

**DISPVATIO SEPTIMA,  
De uirtutes in commune**

Quaestio I: Vtrum definitio uirtutis recte se habeat.

Quaestio II: Vtrum uirtus moralis in mediocriate consistat.

Quaestio III: Vtrum ne uirtutes homini naturales sint, an eas propriis actibus acquirant [**P. 92**]

Quaestio IV: Vtrum uirtutes morales sint inter se connexe.

Quaestio V: Vtrum in appetitu sensituiuo aliquae uirtutes insint.

Quaestio VI: Sitne apta uirtutum diuisio an non.

**DISPVATIO VIII,  
De prudentia**

Quaestio I: Vtrum prudentia recte ab Aristotele definita sit.

Quaestio II: Vtrum actus prudentiae eiusque recte tradantur.

**DISPVATIO IX,  
De reliquis uirtutibus moralibus**

Quaestio I: De iustitia.

Quaestio II: De fortitudine.

Quaestio III: De temperantia

Questão II: Se a bondade e a malícia das ações humanas também depende das circunstâncias.

**SEXTA DISPUTA,  
Os afetos da alma denominados paixões**

Questão I: Se o apetite sensitivo é corretamente dividido em concupiscível e irascível.

Questão II: Se ambos os apetites sensitivos têm sede no coração

Questão III: Se a definição de paixão está bem feita

Questão IV: Se as paixões se coadunam com a alma do sábio

Questão V: Se os filósofos enumeraram corretamente as paixões da alma

**SÉTIMA DISPUTA,  
As virtudes em geral**

Questão I: Se é correta a definição de Virtude

Questão II: Se a Virtude Moral consiste no meio-termo

Questão III: Se as Virtudes são naturais ao Homem ou se ele as adquire com os seus próprios atos

Questão IV: Se as Virtudes Morais são conexas entre si

Questão V: Se há Virtudes inerentes ao Apetite sensitivo

Questão VI: Se a divisão das Virtudes é ou não a apropriada

**OITAVA DISPUTA,  
A prudência**

Questão I: Se Aristóteles definiu corretamente a Prudência

Questão II: Se o ato da Prudência e suas partes foram corretamente transmitidas

**NONA DISPUTA,  
As restantes virtudes morais**

Questão I: A Justiça

Questão II: A Fortaleza

Questão III: A Temperança



INDEX RERVM PRAECIPVARVM, QVAE SVPERIORIBVS  
QVAESTIONIBVS IN *ETHICA* ARISTOTELIS *AD NICOMACHVM*  
CONTINENTVR IN QVO NVMERVS PAGINAM INDICAT. P.  
PRINCIPIVM. M. MEDIVM. F. FINEM

**ACTVS**

- Actum dici humanum dupliciter: P.32M  
Actus humani proficiscuntur a libera hominis uoluntate: P.33P  
Actus quos somniantes et mente capti edunt, licet sint hominis, non tamen dici humanos: P.33P  
Actus humani num bonitatem et malitiam ab obiecto capiant: P.42F  
Actus humanus in commune spectatus diuiditur in bonum, malum, et indifferentem: P.44M  
Actus humanus in singulari indifferens ad bonum et malum non datur: P.44F  
Vnus, idemque actus internus num successiue bonus, et malus esse queat. P.47F  
Atuum moralium honestas non est reducenda ad insectilia mathematica: P.63M  
Actus prudentiae qui: P.79M  
Actus temperantiae qui: P.90F  
Actus fortitudinis qui: P.86M

**APPETITVS**

- Appetitus triplex: P.8F  
Appetitus sensituius quo sensu dicatur inclinari ad malum. P.9F  
Quo appetitu omnia bonum appetant: P.8F  
Appetitus num possit in malum tendere: P.10F  
Appetitus sensituius num possit per se mouere membra, absque motione uoluntatis. P. 39F  
Appetitus quo pacto a uoluntate moueatur: P.39P  
Appetitum sensituum recte diuidi in concupiscibilem et irascibilem: P.49P  
Appetitus concupiscibilis nobilior irascibili: P.50F  
Appetitus irascibilis minister concupiscibilis: P. 50M.

- Appetitus concupiscibilis obiectur. P.49.M  
 Appetitus sensitiuus, cur duplex, cum intellectiuus unus sit: P. 51F  
 Appetitus irae et concupiscentiae resident in corde, non tamen in eadem eius parte: P. 53P.  
 Appetitum concupiscibilem ubi collocarit Plato: P.52P  
 Appetitus sensitiui motus semper habet adiuncta corporis transmutationem: P.54M  
 [P. 93] In appetitu sensitiuo quae uirtutes insint: P. 73F

### BONITAS ET BONVM

- Bonitas et malitia humanorum actuum unde petenda: P.42F  
 Bonitas et malitia humanorum actuum an pendeat a circumstantiis: P.45F  
 Bonum an recte definiatur id, quod omnia appetunt: P.5F  
 Boni uariae definitiones: P.6P  
 Bonum quid formaliter significet: P.8P  
 Bonum et perfectum quo differant: P.8P  
 Bonum qua ratione dicatur difusiuum sui: P.8.P.  
 Num in bonum omnis appetitio feratur: P.9F  
 Bona animi: P.25M  
 Boni uariae diuisiones: P.12P  
 Bonum et finis quo differant: P.13F  
 Bonum et malum morale sunt differentiae essentialis actuum humanorum: P.43F  
 Bonum arduum obiectum appetitus irascibilis: P.40F  
 Bonum quodlibet particulare est quaedam participatio summi boni: P.19P

### CIRCUNSTANTIAE

- Circumstantiae humanarum actionum quot sint: P.45F  
 Circumstantiae unde dictae: P.45F  
 Numerus actuum non est circumstantia: P.46M  
 Circumstantiarum quaedam notabiliter augent bonitatem uel malitiam actionum moralium, quaedam non: P.46M  
 Circumstantia mutans speciem non est circumstantia respectu actus, cui speciem tribuit: P.47M

### ETHICA

- Ethicae subiectum: P.3F  
 Ethicae ordo inter caeteras partes moralis philosophia: P.4P  
 Controversia de auctore *Ethicorum ad Nicomachum*: P.4F  
 Distributio librorum *Ethicorum ad Nicomachum*: 5P

**FELICITAS**

- Felicitas quid sit: P.19F  
 Veterum dissensio circa felicitatem: P.19F  
 Felicitatem non consistere in diuitiis: P.20F  
 Non in potentia: P.21P  
 Non in honore: P.21M  
 Non in gloria, seu fama: P.21F  
 Non in bonis corporis: P.23M  
 Non in uoluptate: P.23M  
 Felicitas consistit in operatione: P.25M  
 Quae sit haec operatione: P.26F  
 Felicitas supernaturalis huius uitae in quo sit posita: P.27F  
 Felicitas supernaturalis alterius uitae est in intuitiua contemplatione diuinae naturae: P.27M  
 Felicitas naturalis huius uita duplex, speculativa et practica: P.27P  
 In quo utraque consistat: P.28P  
 Felicitas definitio ab Aristotele tradita: P.28F  
 Ad felicitatem politicam quo pacto externa bona requirantur: P.31P

**FINIS**

- Finis et bonum quo discrepent: P.14M  
 Finis et bonum quot modis inter se comparari queant: P.14M  
 Agere propter finem quo pacto toti naturae conueniat: P.16P  
 Agere propter finem quo modo soli naturae intellectuali competat: P.16M  
 Res cognitionis expertes ut tendant in finem: P.16M  
 Dari aliquem finem ultimum humanarum actionum, quo pacto demonstretur: P.17M  
 Finis duplex, obiectuus et formalis: P.16F  
 Omnis appetitio tendit in finem ultimum: P.17F  
 Non esse incommodum dari progressum infinitum in finibus accidentaliter subordinatis: P.19P

**FORTITVDO**

- Fortitudo dupliciter sumitur: P.86M  
 Fortitudinis presse accepte definitio: P.85M [P. 94]  
 Fortitudinis duo principes actus: P.87P  
 Fortitudinis actus martyrimum: P.87P  
 Fortitudinis partes integrantes: P. 87F  
 Fortitudinis partes potentiales: P.88P

Fortitudi non habet partes subiectas: P.88F

### **HABITVS**

Habitus ad tria indigemus, ad uniformitatem actionum: ut actio in promptu sit: ut cum uoluptate operemur: P.60F

Repentina ex habitu: P.60F

Ratio habitus ex intrinseca ratione conuenit uirtuti: P.61M

Non in habitu sed in operatione felicitas consistit: P.25P

In naturalibus nobilior est actu habitu: P.26M

Habitus uitiosus non concurrat per se ad actionem studiosam: P.62M

Habitus honesti in appetitu duo praestant munia: P.62M

Habitus fortitudinis et temperantiae non sunt in Angelis: P.74P

Habitus uirtutum moralium in beatis: P.74F

Habitus uirtutum intellectualium: P.75P

### **IVS ET IUSTITIA.**

Ius quid: P.83P

Ius quod duplex: P.83P

Ius naturale: P.83P

Ius positium: P.83P

Iustitiae dignitas: P.82F

Iustitia quid sit: P.83P

Iustitiae partes integrantes: P.83F

Iustitiae partes subiectae: P.84P

Iustitia legalis: P.84P

Iustitia particularis: P.84P

Iustitia remuneratiua et punitiua: P.84M

Iustitia commutatiua: P.84M

Iustitiae commutatiuae actus: P.84M

Iustitiae partes potentiales: P.85M

Iustitia residet in uoluntate: P.72M

### **MEDIOCRITAS**

Mediocritas duplex: P.63P

In mediocritate uirtus: P.63M

Mediocritas aliter in iustitia atque in ceteris uirtutibus spectanda: P.64M

Mediocritas uirtutum non est in indiuisibili, ut Stoici putabant: P.63M

Mediocritas iustitiae: P. 64M

**PASSIO**

- Passio quot modis accipiatur: P.54P  
 Passio pro affectione appetitus sensitiuus quo pacto definiatur: P.54F  
 Passiones non propriae ad appetitum rationalem pertinere: P.55P  
 Passiones non esse iudicia, opinionesue ut Chrysippus aiebat: P.55P  
 Passiones etiam in animum sapientia cadere contra Stoicorum dogmata: P.56P  
 Peripateticorum et Stoicorum dissensio de passionibus animi: P.55M  
 Passiones utrum sint aegritudines: P.57P  
 Passiones quot sint P.57M  
 Quae passiones pertineant ad appetitum concupiscibilem, quae ad irascibilem:  
 P.58M

**PHILOSOPHIA MORALIS**

- Philosophiae moralis necessitas: P.3P  
 Philosophiae moralis institutum et finis: P.3P  
 Philosophiae moralis partes: P.3M  
 Philosophiae moralis subiectum: P.3F  
 Philosophiae moralis libri ab Aristotele, editi: P.4M  
 Philosophia morali quantum excelluerit Aristoteles: P.4M  
 Philosophia moralis cur non est perfecta uirtus: P.78M

**PRVDENTIA**

- Prudentiae encomium: P.77F  
 Prudentiae definitio: p.78P  
 Prudentia habitus practicus: P.78P  
 Prudentiae cur non subsit falsum: P.78F  
 Prudentia circa quam ueritatem uersetur: P.79P  
 Prudentiae actus tres praecipui: P.79F  
 Prudentia non statuit finem uirtutibus: P.79M  
 Prudentia actus lex: P.80P  
 Prudentiae partes integrantes: P.80F  
 Prudentiae partes subiectae et potentiales: P.81F  
 [P.95] Prudentiae uinculo nectuntur uirtutes morales: P.69P  
 Prudentia circa inter nos actus praecipue uersatur: P.75F

**TEMPERANTIA**

- Temperantiae obiectum: P.89P  
 Temperantia quid sit P.89M

Temperantiae partes integrantes: P.89M  
 Temperantiae partes subiectae: P.89  
 Temperantiae partes potentiales: P.90P  
 Temperantiae residet in appetitum concupiscibili: P.72P  
 Temperantiae actus: P.90F

### VIRTUS

Virtutis definito tradita ab Aristotele explicatur: P.60M  
 Virtus ex sua intrinseca ratione est habitus contra Scotum: P.61P  
 Virtutum habitus ad tria indigemus: P.60F  
 Virtus moralis consistit in mediocritate: P.63P  
 Virtutes quo sensu dici possint esse aut non esse homini naturales: P.65P  
 Virtutum uariae diuisiones: P.75P  
 Virtutes acquisitae: P.76M  
 Virtutes infusae: P.76M  
 Virtutes acquisitae quo pacto nostris actibus comparetur: P.66M  
 Vtrum moralis unde dicta: P.75F  
 Dantur uirtutes morales infusae per se: P.77P  
 Virtutum moralium triplex gradus: P.77F  
 Virtutes morales inter se connexae: P.68F  
 Virtutes morales num inter se aequales sint: P.69F  
 Virtutes morales quaedam perficiunt hominem secundum communem uitae statum, quaedam non: P.70M  
 Quae uirtutes haerent in appetitu sensitiuo quae non: P.77P  
 Virtutum diuisio in intellectuales, et morales: P.74P  
 Virtutum intellectualim, aliae contemplatiuae, aliae practicae: P.75P  
 Virtutes practicae quae sint P.75M  
 Virtutes speculatiuae quae: P.75P  
 Virtutes cardinales quatuor Paradysi fluminibus significatae: P.76P

### VOLUNTAS

Voluntas unum e principiis humanorum actuum: P.31F  
 A uoluntate est formalis libertas, licet radix libertatis sit in intellectu: P.53P  
 Non omnes actiones uoluntatis sunt immanentes: P.37P  
 Voluntas quo pacto moueat intellectum: P.34P  
 Voluntatem quo modo intellectus moueat: P.34P  
 Voluntate intellectus nobilior: P.35P  
 Voluntas nihil appetit nisi quod ei ab intellectu proponitur: P.34F  
 Non omni intellectus actioni praeire motum uoluntatis: P.35P

Voluntas mouet acti potentias, quae suapte natura eius imperio subduntur:  
P.36P

Non tamen eas mouet per aliquam preuiam excitationem: P.36M

Voluntas mouet alis outras potentias concurrento cum illis tanquam causa  
uniuersalior: P.36F

Voluntas ut mouet sensus internos: P.37P

Voluntas ut mouet appetitum sensitium: P.38P

Voluntas ordinarie non mouet appetitum sensitium immediate: P.38F

Voluntas ut mouet membra externa: P.39P

Voluntas num membra externa moueat absque interuentu appetitus  
sensitiui: P.39M

Voluntas quando mouet appetitum per redundantiam: P.39P

In uoluntate quae uirtutes insideant P.72P

### **VOLVPTIAS**

Veterum dogmata de uoluptate: P. 23M

Qui in uoluptate felicitatem posuerint: P.23M

Refellitur hic error: P. 23F

Voluptatem parit habitus: P.60M.



ÍNDICE DOS ASSUNTOS PRINCIPAIS COMPREENDIDOS NAS  
QUESTÕES ACIMA, DA *ÉTICA DE ARISTÓTELES A NICÓMACO*,  
COM INDICAÇÃO DO NÚMERO DA PÁGINA, ASSINALANDO  
AS SUAS OCORRÊNCIAS, NO PRINCÍPIO (P), MEIO (M) OU  
FIM (F) DA RESPETIVA PÁGINA

**APETITE**

- O tríplice apetite: P.8F  
Em que sentido se diz que o apetite sensitivo se inclina para o mal: P.9F  
Com que apetite todas as coisas apetezem o bem: P.8F  
Se o apetite sensitivo pode por si mover os membros sem a moção da vontade:  
P.39F  
Como é que o apetite é movido pela vontade: P. 39P  
O apetite sensitivo divide-se corretamente em concupiscível e irascível: P.49P  
O apetite concupiscível é mais nobre do que o irascível: P.50F  
O apetite irascível está ao serviço do concupiscível: P.50M  
O objeto do apetite concupiscível: P. 49M  
Porque é que o apetite sensitivo é duplo se o intelectual é uno: P.51F  
O apetite da ira e da concupiscência reside no coração, mas não na mesma  
parte: P. 53P  
Em que lugar Platão colocou o apetite concupiscível: P.52P  
O movimento do apetite sensitivo acarreta sempre uma modificação do corpo:  
P.54M  
Que virtudes residem no apetite sensitivo: P. 73F

**ATO**

- Duas maneiras de designar o ato como humano: P.32M  
Os atos humanos partem da livre vontade do Homem: P.33P  
Os atos executados pelos sonâmbulos e pelos mentecaptos, ainda que sejam  
próprios do Homem, não são humanos: P.33P  
Se os atos humanos tiram do objeto a bondade e a malícia: P.42F

O ato humano, considerado em geral, divide-se em bom, mau e indiferente: P.44M

Não existe ato humano no singular, indiferente para o bem e para o mal: P.44F

Pergunta-se se um e o mesmo ato interno pode ser sucessivamente bom e mau: P.47F

A honestidade dos atos morais não deve ser reduzida aos indivisíveis matemáticos: P.63M

O ato da prudência: P.79M

O ato da temperança: P.90F

O ato da fortaleza: P.86M

### **BONDADE E BEM**

Onde procurar a bondade e a malícia dos atos humanos: P.42F

Se a bondade e a malícia dos atos humanos depende das circunstâncias: P.45F

Se o bem se define corretamente como aquilo que todas as coisas apetecem: P.5F

Várias definições de bem: P.6P

O que significa formalmente o bem: P.8P

Como diferem o bem e o perfeito: P.8P

Por que motivo se diz que o bem é difusivo de si: P.8P

Se toda a apetição é atraída para o bem: P.9F

Os bens da alma: P.25M

Várias divisões do bem: P.12P

Em que diferem o bem e o fim: P.13F

O bem e o mal moral são diferenças essenciais dos atos humanos: P.43F

O bem árduo é o objeto do apetite irascível: P.40F

Qualquer bem particular é uma certa participação no Sumo Bem: P.19P

### **CIRCUNSTÂNCIAS**

Quantas são as circunstâncias das ações humanas: P.45F

Porque se chamam circunstâncias: P.45F

umas circunstâncias aumentam consideravelmente a bondade ou a malícia das ações morais, outras não: P.46M

Quais as circunstâncias que diferem em espécie: P.46F

A circunstância que muda a espécie não é circunstância em relação ao ato a que atribui a espécie: P.47M

### **ÉTICA**

O sujeito da ética: P.3F

A ordem da ética entre as várias partes da filosofia moral: P.4P

Controvérsia a respeito do autor da *Ética a Nicómaco*: P.4F

Divisão dos livros da *‘Ética a Nicómaco’*: 5P

### FELICIDADE

O que é a felicidade: P.19F

Discordância entre os Antigos a respeito da felicidade: P.19F

A felicidade não consiste nas riquezas: P.20F

Nem no poder: P.21P

Nem na honra: P.21M

Nem na glória ou na fama: P.21F

Nem no prazer: P.23M

A felicidade consiste na operação: P.25M

Que operação é essa?: P.26F

Em que assenta a felicidade sobrenatural nesta vida: P.27F

A felicidade sobrenatural da outra vida consiste na contemplação intuitiva da natureza divina: P.27M

A felicidade natural desta vida é dupla, especulativa e prática: P.27P

Em que consiste uma e outra: P.28P

A definição de felicidade transmitida por Aristóteles: P.28F

De que maneira se requerem bens externos para a felicidade política: P.31P

### FILOSOFIA MORAL

A necessidade da filosofia moral: P.3P

Razão de ser e fim da filosofia moral: P.3P

As partes da filosofia moral: P.3M

O sujeito da filosofia moral: P.3F

Os livros escritos por Aristóteles a respeito da filosofia moral. P.4M

Em que medida Aristóteles se superiorizou na filosofia moral: P.4M

Por que é que a filosofia moral não é uma perfeita virtude: P.78M

### FIM

Em que diferem o fim e o bem: P.14M

Quantos são os modos para se comparar entre si o fim e o bem: P.14M

Por que motivo convém a toda a natureza agir por causa do fim: P.16P

De que maneira agir por causa do fim é só próprio da natureza intelectual: P.16M

Como tendem para o fim as realidades desprovidas de conhecimento: P.16M

Como se mostra que deve existir algum fim último das ações humanas: P.17M

O duplo fim, objetivo e formal: P.16F

Toda a apetição tende para o último fim: P.17F

Não há inconveniente em que se dê um progresso infinito nos fins acidentalmente subordinados: P.19P

### **FORTALEZA**

Duas aceções de fortaleza: P.86M

Definição de fortaleza em sentido restrito: P.85M

Os dois principais atos da fortaleza: P.87M

O ato de fortaleza dos mártires: P.87P

As partes integrantes da fortaleza: P. 87F

As partes potenciais da fortaleza: P.88P

A fortaleza não tem partes sujeitas: P.64M

### **HÁBITO**

Necessitamos dos hábitos por três motivos: para a uniformidade das ações, para que a ação seja realizada prontamente, e para atuarmos com prazer: P.60F

Os atos repentinos provêm dos hábitos: P.60F

A noção de hábito convém à virtude por razão intrínseca: P.61M

A felicidade consiste não no hábito mas na atividade: P.25P

Nas coisas naturais o ato é mais nobre do que o ato: P.26M

O hábito vicioso não concorre por si para a ação aplicada: P.62M

Os hábitos honestos exercem duas funções no apetite: P.62M

Nos anjos não existem os hábitos da fortaleza e da temperança: P.74P

Os hábitos de virtudes morais nos bem-aventurados: P.74F

Os hábitos das virtudes intelectuais: P.75P

### **JUSTIÇA E DIREITO**

O que é o direito: P.83P

Quantos tipos de direito há: P.83P

O direito natural: P.83P

O direito positivo: P.83P

A dignidade da justiça: P.82F

O que é a justiça? P.83P

As partes integrantes da justiça: P.83F

As partes sujeitas da justiça: P.84P

A justiça legal: P.84P

A justiça particular: P.84P

A justiça remunerativa e punitiva: P.84M

A justiça comutativa: P.84M

O ato da justiça comutativa: P.84M  
 As partes potenciais da justiça: P.85M  
 A justiça reside na vontade: P.72M

### MEIO-TERMO

O duplo meio-termo: P.63P  
 A virtude está no meio-termo: P.63M  
 O meio-termo na justiça deve ser considerado diferentemente do das outras virtudes: P.64M  
 O meio-termo das virtudes não está no indivisível, como julgavam os estoicos: P.63M  
 O meio-termo da justiça: P. 64M

### PAIXÃO

De quantos modos se toma a paixão: P.54P  
 De que maneira se define a paixão enquanto afeição do apetite sensitivo: P.54F  
 As paixões não pertencem em sentido próprio ao apetite racional: P.55P  
 As paixões não são juízos nem opiniões, como afirmava Crisipo: P.55P  
 Também se encontram paixões no espírito do sábio, contrariamente às afirmações dos estoicos: P.56P  
 Há divergência a respeito das paixões entre os peripatéticos e os estoicos: P.55M  
 Se as paixões são doenças: P.57P  
 Quantas paixões há? P.57M  
 Que paixões pertencem ao apetite concupiscível e quais ao irascível: P.58M

### PRAZER

Opiniões dos Antigos sobre o prazer: P.23M  
 Os que puseram a felicidade no prazer: P.23M  
 Refutação deste erro: P.23F  
 O hábito gera o prazer: P.60F

### PRUDÊNCIA

Elogio da prudência: P.77F  
 A definição de prudência: p.78P  
 A prudência é um hábito prático: P.78P  
 Porque é que a falsidade é incompatível com a prudência: P.78F  
 Sobre que verdade versa a prudência? P.79P  
 Os três principais atos da prudência: P.79F

A prudência não estabelece o fim às virtudes: P.79M  
 A prudência é a lei do ato: P.80P  
 As partes integrantes da prudência. P.80F  
 As partes sujeitas e as potenciais da prudência: P.81F  
 As virtudes morais são ligadas pelo vínculo da prudência: P.69P  
 A prudência versa principalmente sobre os atos internos: P.75F

### TEMPERANÇA

O objeto da temperança: P.89P  
 O que é a temperança? P.89M  
 As partes integrantes da temperança: P.89M  
 As partes sujeitas da temperança: P.89F  
 As partes potenciais da temperança: P.90P  
 A temperança reside no apetite concupiscível: P.72P  
 O ato da temperança: P.90F

### VIRTUDE

Explica-se a definição de virtude transmitida por Aristóteles: P.60M  
 A virtude é um hábito pela sua natureza intrínseca, contrariamente a Escoto:  
 P.61P  
 Necessitamos dos hábitos das virtudes para três coisas: P.60F  
 A virtude moral consiste no meio-termo: P.63P  
 Em que sentido é que se diz que as virtudes podem ser ou não naturais ao  
 Homem: P.65P  
 As várias divisões de virtudes: P.75P  
 As virtudes adquiridas: P.76M  
 As virtudes infusas: P.76M  
 De que maneira se obtêm as virtudes adquiridas com os nossos hábitos: P.66M  
 Porque se diz virtude moral? P.75F  
 Há virtudes morais infusas por si: P.77P  
 Os três graus de virtudes morais: P.77F  
 As virtudes morais estão ligadas entre si: P.68F  
 Se as virtudes morais são iguais entre si: P.69F  
 Umhas virtudes morais aperfeiçoam o Homem conforme o estado comum da  
 vida, outras não: P.70M  
 Quais são as virtudes que radicam no apetite sensitivo e quais as que não  
 radicam: P.77P  
 A divisão das virtudes em intelectuais e morais: P.74P  
 Umhas virtudes intelectuais são contemplativas e outras são práticas: P.75P  
 Quais são as virtudes práticas? P.75M

Quais são as virtudes especulativas? P.75P

As quatro virtudes cardeais são significadas nos quatro rios do Paraíso: P.76P

### VONTADE

A vontade é um dos princípios dos atos humanos: P.31F

A liberdade formal está na vontade, embora a raiz da liberdade esteja o intelecto: P.33P

Nem todas as ações da vontade são imanentes: P.37P

De que maneira a vontade move o intelecto: P.34P

De que maneira o intelecto move a vontade: P.34P

O intelecto é mais nobre do que a vontade: P.35P

A vontade deseja apenas aquilo que o intelecto lhe apresenta: P.34F

O movimento da vontade não antecede toda a ação do intelecto: P.35P

A vontade move ativamente as outras potências que por sua natureza estão sujeitas ao poder dela: P.36P

Não as move, porém, por qualquer excitação prévia: P.36M

A vontade move as outras potências concorrendo com elas como causa mais universal: P.36F

A vontade, enquanto move os sentidos internos. P.37P

A vontade, enquanto move o apetite sensitivo: P.38P

Normalmente a vontade não move o apetite sensitivo de maneira imediata: P.38F

A vontade, enquanto move os membros externos: P.39P

Se a vontade move os membros externos sem a intervenção do apetite sensitivo: P.39M

A vontade, ao mudar o apetite por redundância: P.39P

Quais são as virtudes que assentam na vontade? P.72P



## ÍNDICE GERAL

ESTUDO DOCTRINAL . . . . .	5
1. Introdução . . . . .	5
2. O lugar da ética . . . . .	13
3. Meta-ética. . . . .	16
4. A felicidade . . . . .	22
5. A psicologia da ação moral e os atos humanos . . . . .	34
6. As paixões da alma . . . . .	44
7. Antropologia e ética das virtudes . . . . .	47
8. A Tradução. . . . .	59

## TEXTO E TRADUÇÃO

Proémio. . . . .	67
Acerca dos livros Morais de Aristóteles, e em particular da <i>Ética a Nicómaco</i>	71
DISPUTA I. O BEM. . . . .	73
<i>Questão I.</i> Se acaso o bem se define corretamente como aquilo que todos os seres apetecem. . . . .	73
<i>Artigo I.</i> Parece que assim não é corretamente definido. . . . .	73
<i>Artigo II.</i> Aprova-se e esclarece-se a definição proposta de bem . . . . .	75
<i>Artigo III.</i> Com que apetite todas as coisas apetecem o bem. . . . .	81
<i>Questão II.</i> Se toda a apetição conduz ao bem	
<i>Artigo I.</i> Argumentos com que parece demonstrar-se a parte negativa. . . .	85
<i>Artigo II.</i> Conclui-se pela parte afirmativa resolvem-se os argumentos dos adversários. . . . .	87
<i>Questão III.</i> A divisão do bem, em comum. . . . .	89
<i>Artigo I.</i> Várias divisões dos bens. . . . .	89
<i>Artigo II.</i> Distribuição do bem em honesto, útil e agradável . . . . .	91

DISPUTA II. O FIM. . . . .	93
<i>Questão I.</i> Se o fim e o bem são o mesmo.. . . .	93
<i>Artigo I.</i> Disputa da questão para ambas as partes . . . . .	93
<i>Artigo II.</i> Solução da questão e explicação dos argumentos . . . . .	95
<i>Questão II.</i> Se agir por causa do fim, convém a toda a natureza intelectual, e só a ela.. . . .	97
<i>Artigo I.</i> Argumentos da parte negativa . . . . .	97
<i>Artigo II.</i> Esclarecimento da controvérsia . . . . .	99
<i>Questão III.</i> Existe ou não algum fim último das ações humanas? . . . . .	101
<i>Artigo I.</i> Resolução da questão. . . . .	101
<i>Artigo II.</i> Objeções e suas soluções . . . . .	103
 DISPUTA III- A FELICIDADE. . . . .	 107
<i>Questão I.</i> Se a felicidade consiste em bens exteriores.. . . .	107
<i>Artigo I.</i> Argumentos que parecem demonstrar que consiste nestes bens	107
<i>Artigo II.</i> A parte negativa desta questão é a verdadeira.. . . .	109
<i>Artigo III.</i> Resolução dos argumentos do primeiro artigo . . . . .	113
<i>Questão II.</i> Se a felicidade consiste nos bens do corpo. . . . .	113
<i>Artigo I.</i> Argumentos a favor da parte afirmativa . . . . .	113
<i>Artigo II.</i> Acrescenta-se a parte negativa. . . . .	115
<i>Artigo III.</i> Que a felicidade não consiste especialmente no prazer. . . . .	117
<i>Artigo IV.</i> Responde-se aos argumentos aduzidos a favor da parte contrária. . . . .	119
<i>Questão III.</i> Se a felicidade consiste na atividade da alma. . . . .	121
<i>Artigo I.</i> Apresenta-se a parte afirmativa. . . . .	121
<i>Artigo II.</i> Em que atividade há de consistir a felicidade. . . . .	125
<i>Artigo III.</i> Explica-se a definição de felicidade dada por Aristóteles. . . . .	129
<i>Questão IV.</i> Se a felicidade requer bens exteriores. . . . .	133
<i>Artigo I.</i> Diversas opiniões dos filósofos. . . . .	133
<i>Artigo II.</i> Opinião de Aristóteles e sua comprovação. . . . .	135
 DISPUTA IV. OS TRÊS PRINCÍPIOS DOS ATOS HUMANOS: VONTADE, INTELECTO E APETITE SENSITIVO . . . . .	 137
<i>Questão I.</i> Se todos os atos humanos provêm da vontade livre.. . . .	137
<i>Artigo I.</i> Argumentos para a parte negativa . . . . .	137
<i>Artigo II.</i> Explicação da controvérsia . . . . .	139
<i>Questão II.</i> Se é a vontade que move o intelecto, ou o intelecto a vontade. . . . .	141
<i>Artigo I.</i> Esclarece-se a dificuldade proposta. . . . .	141
<i>Artigo II.</i> Objeções e suas soluções . . . . .	143

<i>Questão III.</i> Se a vontade move todas as outras potências para exercerem os seus atos. . . . .	145
<i>Artigo I.</i> Estabelece-se a parte afirmativa. . . . .	145
<i>Artigo II.</i> Como é que a vontade move os sentidos internos. . . . .	149
<i>Artigo III.</i> Por que razão a vontade move o apetite sensitivo. . . . .	151
<i>Artigo IV.</i> Como é que a vontade move os membros externos. . . . .	153
<i>Questão IV.</i> Se o apetite sensitivo move a vontade. . . . .	157
<i>Artigo I.</i> Solução da questão . . . . .	157
<i>Artigo II.</i> Esclarecem-se algumas dúvidas. . . . .	157
QUINTA DISPUTA. A BONDADE E A MALÍCIA DAS AÇÕES HUMANAS EM GERAL . . . . .	159
<i>Questão I.</i> Se a bondade e a malícia das ações humanas devem ser procuradas no objeto ou não. . . . .	159
<i>Artigo I.</i> Explicação da controvérsia . . . . .	159
<i>Artigo II.</i> Resolução das objeções. . . . .	163
<i>Questão II.</i> Se a bondade e a malícia das ações humanas também dependem das circunstâncias. . . . .	167
<i>Artigo I.</i> Quantas são as circunstâncias das ações humanas. . . . .	167
<i>Artigo II.</i> Resposta à questão proposta e resolução de algumas objeções . . . . .	169
DISPUTA VI. AS AFEÇÕES DA ALMA CHAMADAS PAIXÕES . . . . .	171
<i>Questão I.</i> Se o apetite sensitivo é corretamente dividido em concupiscível e irascível. . . . .	171
<i>Artigo I.</i> Argumentos com que parece mostrar que não é corretamente dividido. . . . .	171
<i>Artigo II.</i> Explicação da controvérsia . . . . .	173
<i>Artigo III.</i> Solução dos argumentos do primeiro artigo . . . . .	177
<i>Questão II.</i> Se ambos os apetites sensitivos têm sede no coração . . . . .	179
<i>Artigo I.</i> Afirmção de Platão e de outros autores. . . . .	179
<i>Artigo II.</i> Explicação da verdadeira opinião . . . . .	183
<i>Questão III.</i> Se a definição de paixão está bem feita. . . . .	183
<i>Artigo I.</i> Explica-se a definição de paixão. . . . .	183
<i>Artigo II.</i> Algumas ilações . . . . .	187
<i>Questão IV.</i> Se as paixões se coadunam com a alma do sábio. . . . .	189
<i>Artigo I.</i> Teses dos filósofos . . . . .	189
<i>Artigo II.</i> Explicação da verdadeira afirmação. . . . .	191
<i>Questão V.</i> Se os filósofos enumeraram corretamente as paixões da alma . . . . .	193
<i>Artigo I.</i> Solução da questão . . . . .	193
<i>Artigo II.</i> Divisão das paixões em espécies menores . . . . .	195

DISPUTA VII. AS VIRTUDES EM GERAL . . . . .	197
<i>Questão I.</i> Se é correta a definição de virtude. . . . .	199
<i>Artigo I.</i> Explicação da dúvida . . . . .	199
<i>Artigo II.</i> Pela sua intrínseca razão a virtude é o hábito do bem. . . . .	203
<i>Questão II.</i> Se a virtude moral consiste no meio-termo. . . . .	205
<i>Artigo I.</i> O duplo meio da virtude, e em que meio deve ser colocada toda a virtude. . . . .	205
<i>Artigo II.</i> O meio da justiça . . . . .	209
<i>Questão III.</i> Se as virtudes são naturais ao Homem, ou se ele as adquire com os seus próprios atos. . . . .	211
<i>Artigo I.</i> Num certo sentido as virtudes são naturais ao Homem, noutro não. . . . .	211
<i>Artigo II.</i> As virtudes adquiridas são obtidas com os nossos atos. . . . .	213
<i>Questão IV.</i> Se as virtudes morais são conexas entre si. . . . .	217
<i>Artigo I.</i> Argumentos da parte negativa . . . . .	217
<i>Artigo II.</i> Conclui-se a parte afirmativa da questão. . . . .	219
<i>Artigo III.</i> Solucionam-se os argumentos do primeiro artigo . . . . .	223
<i>Questão V.</i> Se há virtudes inerentes ao apetite sensitivo . . . . .	225
<i>Artigo I.</i> Posição de Escoto e de outros . . . . .	225
<i>Artigo II.</i> Defende-se a opinião de São Tomás e dos seus discípulos. . . . .	229
<i>Artigo III.</i> Resolvem-se os argumentos que confirmavam a primeira posição . . . . .	231
<i>Questão VI.</i> Se a divisão das virtudes é ou não a apropriada. . . . .	235
<i>Artigo I.</i> A divisão das virtudes em intelectuais e morais . . . . .	235
<i>Artigo II.</i> A divisão das virtudes em adquiridas e infusas . . . . .	241
 DISPUTA VIII. A PRUDÊNCIA. . . . .	 243
<i>Questão I.</i> Se Aristóteles definiu corretamente a prudência. . . . .	243
<i>Artigo I.</i> Aprova-se e explica-se pormenorizadamente a definição de prudência . . . . .	243
<i>Artigo II.</i> Por que razão se deve entender que a falsidade não pertence à prudência. . . . .	245
<i>Questão II.</i> Se o ato da prudência e suas partes foram corretamente transmitidos. . . . .	247
<i>Artigo I.</i> Os atos da prudência . . . . .	247
<i>Artigo II.</i> As partes da prudência denominadas partes integrantes . . . . .	251
<i>Artigo III.</i> As partes sujeitas e as partes potenciais da prudência. . . . .	253
 DISPUTA IX. AS RESTANTES VIRTUDES MORAIS . . . . .	 255
<i>Questão I.</i> A justiça . . . . .	255
<i>Artigo I.</i> O que é a justiça . . . . .	255

---

<i>Artigo II.</i> As partes integrantes e sujeitas da justiça . . . . .	259
<i>Artigo III.</i> Os atos da justiça comutativa . . . . .	261
<i>Artigo IV.</i> As partes potenciais da justiça . . . . .	263
<i>Questão II.</i> A fortaleza . . . . .	265
<i>Artigo I.</i> O que é a fortaleza e quais os seus atos. . . . .	265
<i>Artigo II.</i> As partes da fortaleza . . . . .	267
<i>Questão III.</i> A temperança . . . . .	271
<i>Artigo I.</i> O que é a temperança e quais as suas partes integrantes . . . . .	271
<i>Artigo II.</i> As partes sujeitas e as partes potenciais da temperança . . . . .	273
Índice das disputas e das questões tratadas na <i>Ética de Aristóteles</i> <i>a Nicômaco</i> . . . . .	277
Índice dos assuntos principais compreendidos nas questões acima, da <i>Ética de Aristóteles a Nicômaco</i> , com indicação do número da página, assinalando as suas ocorrências, no princípio (P), meio (M) ou fim (F) da respetiva página . . . . .	289

I  
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS  
U

1 2



9 0

UNIVERSIDADE D  
COIMBRA