

INTRODUÇÃO E TRADUÇÃO DA PRIMEIRA LIÇÃO DO LIVRO SEGUNDO DO COMENTÁRIO À ÉTICA À NICÔMACO DE SANTO TOMÁS.

Tiago Tondinelli – Faculdade Dom Bosco.

Resumo: O texto introduz os principais conceitos tratados por Santo Tomás na lição primeira do livro segundo do Comentário à Ética a Nicômaco, mostrando a perspectiva geral de moral e virtude no sentido cristão, valorizando, pois, tanto a intenção quanto os atos concretizados ou obras. Também, tratará da educação como fonte da verdadeira moralidade.

Palavras-chaves: Comentário, Ética a Nicômaco, Santo Tomás.

Abstract: This text introduces the principal concept studied by Saint Thomas in the first lesson of his “Commentaries of the Nichomea Ethics”, showing the general perspective about morality and virtue according to the Christian principle, giving importance both to the notion of intention and to the concretized actions or works. Also, it will analyze the idea of education as source of the true morality.

Keywords: Commentary, Nicomachean Ethics, Saint Thomas.

INTRODUÇÃO.

O *Comentário à Ética a Nicômaco* de Santo Tomás de Aquino, diferente do que um leitor desatento acerca do tema poderia afirmar, não é uma obra “menor” do Doutor Angélico nem, muito menos, um compêndio de anotações secundárias e que meramente comentam uma obra maior de Aristóteles.

Um tradutor, bem como um comentador de obras traduzidas, não deve ser compreendido como um mero “articulador” que repete posicionamentos laterais de outros homens, mas, diferente disso, é justamente o responsável pela continuidade “viva” e atual do pensamento de outro.

Filosofia, por isso, não significa comentar ou reproduzir o pensamento do passado, mas tornar vivo o que fora dito com coragem, caridade e louvor.

Assim, Santo Tomás, nesta obra em especial, sustenta a relevância fundamental da ética aristotélica dentro do ambiente medieval, respondendo às questões trazidas pela perspectiva moral cristã frente à ética do Estagirita.

A grandiosa obra formada por vários livros, subdivide o comentário de cada um deles em lições variando de dez ou treze até dezenove ou vinte, compreendendo todo pensamento de Aristóteles focado na Ética à Nicômaco e em inúmeras partes específicas e diversas de seu legado.

A primeira lição de cada livro é composta por um primeiro parágrafo cuja característica principal é a de proporcionar um “resumo” dos temas que

serão abordados pelo Estagirita e os respectivos comentários de Tomás acerca do livro em questão.

A divisão “explicativa” da lição não é necessariamente uma posição já pensada por Aristóteles em sua respectiva obra, mas refere-se a uma parte especial do texto do livro.

Enquanto o livro primeiro do Comentário trata justamente da noção de Felicidade, cabe ao segundo livro a discussão e explicação tomista sobre a moral em Aristóteles.

Moral e virtude, portanto, são os temas principais que serão investigados neste segundo livro e, principalmente, na lição primeira do mesmo e que vem traduzida logo abaixo.

O Doutor Angélico começa dividindo e hierarquizando, segundo uma leitura aristotélica, as virtudes “intelectuais” e as virtudes “morais”. As primeiras, responsáveis pela busca pela verdade pelo método silogístico e que partem dos princípios auto-evidentes de Pitágoras, estaria em um nível inferior ao das segundas, a saber, as virtudes “morais”. Estas virtudes tratam dos “bons” costumes sendo “Bons” um vocábulo entendido em referência tanto à noção do Aquinate da bondade “em” Cristo quanto à de Aristóteles dos discursos em busca da felicidade no alcance das causas primeiras.

Já em um patamar cristão, Santo Tomás lembra que além das virtudes morais serem “mais conhecidas”, é certo que as mesmas também “dispõem” as intelectuais para o bom caminho da verdade. Assim, notando que, em inúmeros casos, um silogismo pode ser fundado em falsas ou insuficientes premissas, gerando um entimema, é certo que as virtudes morais, sopradas pelo Espírito Divino nas ações cotidianas dos homens em sua intimidade seriam, certamente, porto seguro para a ação correta focada nas virtudes intelectuais e em seu trabalho lógico-discursivo.

Em um segundo instante, tratando das virtudes morais, Santo Tomás mostra suas qualidades comuns e as específicas. Ele faz tal estudo justamente para buscar as “causas” das virtudes morais e, neste ponto, diferencia-se de Aristóteles:

Ora, enquanto Aristóteles pensava a noção de “virtude moral” no “bom” costume que, centrado no respeito racional pela *polis*, leva o homem para o estado de felicidade, Santo Tomás irá fundamentar a “origem” da moral, considerada como “costume santo”, justamente entre os partícipes da agostiniana “Cidade de Deus”.

Eric Voegelin, em *Anamnesis*, comenta que a relação entre “justiça”, “direito” e “sentença dos juízes” não é apenas uma posição de Aristóteles no *Ética a Nicômaco*, mas é justamente uma ordem do *nomos*. A Justiça seria entendida como lei constante oriunda de Deus e o Direito como criação

humana arbitrária que se sustentaria ou em temas materialmente essenciais (direito natural) ou em temas nominais (direito positivo).

Para ser “positivamente justo”, o direito deveria, portanto, ser ‘iluminado’ pela justiça sendo aquele, aliás, uma repetição arbitrária deste. É claro que há tensão constante entre uma lei arbitrariamente construída pelo homem e o mandamento divino presente na Justiça, todavia é esta tensão que dá sentido para a justiça e qualquer tentativa de excluí-la (como o fazem os juristas marxistas ao negarem uma justiça no sentido de perfeição divina atribuindo à luta de classes a fonte prioritária e ao Estado autoritário a fonte positiva única do direito), seria negar a própria lição de Aristóteles sobre direito natural.

Voegelin matiza, então, esta proposta de Santo Tomás ao afirmar que Aristóteles opõe a lei humana à natural, considerada, neste caso, como divina, demonstrando, pois, a necessidade de uma moral cristã no sentido educacional como fundamento para a futura e autêntica concretização de atos justos.

A busca pela verdade, aliás, é tratada pelo Angélico como uma busca contínua que, mesmo feita por diferentes caminhos, acaba chegando a um mesmo fim que, implicitamente, neste trecho, refere-se a Deus.

A moralidade, aproximada da noção de bom hábito, é tratada com ressalvas pelo Angélico no sentido de que o homem pode também tender para o vício o que tornaria a relação entre “moral-verdade” invertida e apresentada pelo binômio “imoralidade-mentira”.

A importância, portanto, do estudo dos apetites é de grande intensidade no trecho abaixo traduzido já que se, por um lado, não podem influenciar as ações naturais (pois estas não detêm qualquer possibilidade de ser modificadas por desejos ou escolhas), por outro, são fundamentos contínuos para as decisões de ordem moral: - uma pedra caindo não tem escolha de assim não proceder, mas um sujeito diante de uma mulher exuberante pode, por sua escolha, deixar de lado seus apetites sexuais.

Neste ponto, aliás, percebemos uma grande influência do pensamento cristão oriunda da tradição acerca da responsabilidade pessoal e da escolha, já que o Angélico lembra que a decisão humana sobre os atos é não apenas complementar à noção de costume, mas invade a esfera do “possível” no sentido de que a “virtude” considerada em si mesma não estaria ‘nem’ contra ‘nem’ a favor do sujeito, mas este é que estaria disposto a optar pelo caminho do cumprimento de sua ordem ou não.

Os hábitos, então, se orientados por uma educação correta, levaria, obviamente, o sujeito à aceitação da virtude e à respectiva concretização da mesma em sua realidade pessoal.

Santo Tomás é rigoroso ao dizer que, como os ouvidos que só detêm sua razão de ser quando “ouvem” alguma coisa, também a virtude recebe este nome quando o ato virtuoso é executado segundo um respectivo treinamento a partir dos bons hábitos.

Não basta apenas deter a intenção, mas é indispensável a concretização das boas obras para um ato adquirir forma respectiva de natureza moral pelo viés do dominicano: *Agir em conformidade com a virtude significa adquirir virtudes.*

A importância destas afirmativas invade a própria definição de “artes práticas”. Ora, Santo Tomás nos diz que um músico hábil no manuseio de seu instrumento, assim procede por treinamento e repetição consciente já que não nascera, certamente, com tal capacidade. Da mesma forma, o homem virtuoso deve ter consciência de seus atos de virtude, repeti-los constantemente e, se possível, entre outros virtuosos, tentar desenvolver um costume comum ou aspecto moral comunitário.

A presença de legisladores, por exemplo, estipulando normas para incentivar o aparecimento de costumes moralmente válidos é uma afirmativa do Estagirita e repetida pelo Angélico.

Santo Tomás, priorizando a cidade “reta”, diz que a diferença entre a comunidade que detém um bom governante e uma que detém um outro mau é radical. A primeira, orientada pelos bons exemplos pessoais do governante e pela benéfica criação de leis justas pelo legislador, estimula o agir bem das pessoas, enquanto a outra, dominada por um governante ímpio e com hábitos desta tétrica monta, é radicalmente diversa da primeira, afastando-se tal qual o bem diante do mal.

A presença de um *governante, legislador e mestre* em sentido moral é ressaltada, já que a ação que melhora o homem prático em sua arte é a mesma que o piora.

Tomás nos lembra que um construtor torna-se mau em seu ofício quando, no ato de construir, acaba conduzindo-se de forma errônea e, com isso, tanto a finalidade do seu procedimento, quanto o próprio processo de execução ficam corrompidos.

Por outro lado, é desta mesma ação, a saber, a arte de construir que, quando realizada com aplicação e bondade, é a responsável por criar um bom hábito no construtor o que o fará melhorar em sua respectiva arte.

Neste caso, é certa a necessidade de um bom orientador, pautado, no caso da virtude moral, primariamente nos ensinamentos de Cristo e, secundariamente, nos do próprio Estagirita para uma repetição consciente positiva levando a um reino melhor onde ser perfectível significa estar na constante busca pela perfeição só alcançada no estado de visão beatífica.

As más situações referem-se ao ponto final da discussão desta primeira lição. Sobre elas, Santo Tomás, repetindo a tradição já presente em Orígenes, classifica os momentos terríveis de “oportunidades para a vitória da bondade interior”, ou seja, é, na situação negativa, que se forjam o caráter e a personalidade do cristão. No *Ética a Nicômaco*, Aristóteles já pensara coisa parecida, mas, certamente, sem qualquer forja sustentada na *caritas* do Cristo Vivo.

Em último lugar, Santo Tomás mostra a importância da educação moral desde a infância, já que é muito mais fácil a criação dos “hábitos bons” no sujeito se os mesmos forem orientados ao jovem como educação básica.

A tradição escolástica do *Trivium* e do *Quadrivium* ou das Artes Liberais em sentido pleno materializa-se nesta conclusão final do Angélico e, por fim, nos leva a uma reflexão de grande importância que invade a filosofia de educação e a pedagogia, muitas vezes, tomadas pelo pérfido espírito de considerar o pensamento medieval como a “idade das trevas” da filosofia.

TRADUÇÃO

<p>“<i>Porém, dúplexes são as virtudes existentes etc</i>”. Após o Filósofo ter determinado estes pontos que são o preâmbulo inicial para o entendimento da virtude, aqui, caberão [os esforços] para a determinação das virtudes. Este estudo está dividido em duas partes sendo que, na primeira, a própria virtude é que será determinada e, na segunda, trataremos dos elementos que são consecutivos às virtudes ou que delas são concomitantes e isto será tratado no sétimo livro. A primeira parte é dividida em outras duas, sendo que, a primeira trata das virtudes morais. Na segunda parte, sobre as virtudes intelectuais, será elemento tratado no sexto livro ao tentar dizer o porquê de primeiro existirmos como aprendizes (estudantes) etc.</p>	<p>Duplici autem virtute existente et cetera. Postquam philosophus determinavit ea quae sunt praeambula ad virtutem, hic incipit de virtutibus determinare. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de ipsis virtutibus. In secunda de quibusdam, quae consequuntur ad virtutes vel concomitantur eas, in septimo libro, ibi, post haec autem dicendum aliud facientes principium et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat de virtutibus moralibus. In secunda de intellectualibus, in sexto libro, ibi: quia autem existimus prius dicentes et cetera. Et ratio ordinis est, quia virtutes morales sunt magis notae, et per eas disponimur ad intellectuales. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad virtutes morales in</p>
---	--

A razão desta ordem, [ou seja, as virtudes morais à frente das intelectuais] se dá porque as virtudes morais são mais conhecidas e é pelas virtudes morais que nós nos dispomos para as virtudes intelectuais.

A primeira parte é dividida em outras duas sendo que, em primeiro lugar, ele determina estas qualidades que pertencem às virtudes morais em comum e, na segunda, determina aquelas que fazem parte das virtudes morais em especial.

Sobre a virtude moral em comum, o Estagirita faz outra subdivisão sendo que, em uma primeira parte, ele estudará [propriamente] a virtude moral comumente considerada e, na segunda, determinará acerca dos [próprios] princípios dos atos morais e isto o faz exatamente no terceiro livro.

Neste ponto, há mais uma divisão metodológica em três sendo que, primeiro, o Estagirita investiga as causas das virtudes morais. Em seguida, ele trata do que seja a virtude moral, [ou seja, de sua definição propriamente dita] e, em terceiro lugar, ele mostra como alguém pode se tornar virtuoso.

Sobre a causa da virtude moral, ele irá empreender três reflexões: na primeira, ele mostra que a virtude moral é causada em nós através das obras; na segunda, ele mostra quais são estas obras que nos causam a virtude e, na terceira, ele demonstra uma certa dúvida em relação ao que

communi. In secunda determinat de virtutibus moralibus in speciali. Et hoc, ibi: quoniam quidem igitur medietas est et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima determinat de virtute morali in communi. In secunda determinat de quibusdam principiis moralium actuum, in tertio libro, ibi, virtute itaque et circa passiones et cetera. Prima autem pars dividitur in partes tres. In prima inquit de causa virtutis moralis. In secunda inquit quid sit virtus moralis, ibi: post haec autem quid est virtus et cetera. In tertia parte ostendit quomodo aliquis possit fieri virtuosus, ibi: quoniam quidem igitur est virtus moralis et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod virtus moralis causatur in nobis ex operibus; secundo ostendit ex qualibus operibus causetur in nobis, ibi, quoniam igitur praesens negotium et cetera. In tertia parte movet quamdam dubitationem circa praedicta, ibi, quaeret autem utique aliquis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quae sit causa generationis virtutis. Secundo quae sit causa corruptionis ipsius, ibi: adhuc ex eisdem et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod virtus moralis sit in nobis ex consuetudine operum. Secundo ostendit quod non est in nobis a natura, ibi: ex quo et manifestum et cetera. Tertio manifestat quod dixerat, per signum, ibi: testatur autem et quod fit et cetera.

fora acima dito.

Em relação às obras consideradas como causadoras da justiça, Aristóteles nos oferta dois outros estudos, sendo que, no primeiro, ele mostra qual é a causa da geração da virtude e, no segundo, qual é a causa da corrupção da mesma.

Sobre a causa da geração da virtude moral, Aristóteles aponta três direções. Primeiro, propõe que a virtude moral só está em nós devido ao hábito das obras; segundo, mostra que não esta em nós naturalmente e, terceiro, manifesta o que dissera, utilizando-se de um signo (*signa*)ⁱ.

Logo, Aristóteles diz, primeiramente, que se a virtude é de duas espécies, isto é, intelectual e moral, as virtudes intelectuais são, em sua maioria, geradas e aumentadas pela doutrina cuja razão se dá porque esta virtude é ordenada para o conhecimento.

[Este conhecimento, fim ao qual a virtude intelectual é ordenada], na verdade, é por nós adquirido mais pela doutrina (ensinamentos transmitidos) do que pela investigação [de caráter pessoal]ⁱⁱ.

De fato, vários são os que possuem [a capacidade de] conhecer a verdade aprendendo-a de outros do que a investigando por si mesmo. Porém, mesmo para as várias pessoas que investigam a verdade, cada uma delas aprende mais pelo outro do que por aquilo que investigam [sozinhas].

Todavia, já que nós, no processo de aprendizado, não podemos proceder para o infinito, é preciso que os

Dicit ergo primo quod, cum duplex sit virtus, scilicet intellectualis et moralis, intellectualis virtus secundum plurimum et generatur et augetur ex doctrina. Cuius ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem, quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione. Plures enim sunt, qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniando. Plura etiam unusquisque inveniens ab alio didicit quam per seipsum inveniatur. Sed quia in addiscendo non proceditur in infinitum, oportet quod multa cognoscant homines inveniando. Et quia omnis cognitio nostra ortum habet a sensu et ex multotiens sentire aliquid fit experimentum. Ideo consequens est quod intellectualis virtus indigeat experimento longi temporis.

Sed moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile. Quae quidem inclinatio vel est a natura quae inclinatur in id quod est sibi conveniens, vel est ex consuetudine quae vertitur in naturam. Et inde est quod nomen virtutis moralis sumitur a consuetudine, parum inde declinans. Nam in Graeco *ethos* per e breve scriptum significat morem sive moralem virtutem, *ythos* autem scripta per y Graecum quod est quasi e longum significat consuetudinem. Sicut etiam apud nos nomen moris

homens conheçam inúmeras coisas investigando [continuamente].

Sendo assim, já que todo o nosso conhecimento detém a ordem do sentido, ou seja, da multiplicidade de sensações oriundas de alguns objetos que se faz pela experiência, então, a consequência será a de que a virtude intelectual requer um longo tempo de experiência [para sua própria comprovação].ⁱⁱⁱ

Todavia, em relação à virtude moral, sabe-se que esta se dá a partir dos costumes, ou melhor, do hábito^{iv}. Com efeito, a virtude moral pertence à parte apetitiva [da alma] e, por isso, ela implica em uma certa inclinação em direção a algum [elemento] desejável.

Ora, esta inclinação ou é a natureza que a direciona a isto que é conveniente para si mesma ou é o costume que é transformado em natureza.

Por isso, então, que o adjetivo “moral” da expressão “virtude moral” supõe a palavra “costume” e, portanto, desta palavra acaba se modificando muito pouco^v.

É por isso então que a palavra “*ethos*” do Grego e escrita com um “e” breve significa hábito ou virtude moral. Por outro lado, a palavra grega “*ythos*” quando escrita com o “y” que é longa significa costume.

Da mesma forma, entre nós, [na filosofia que usa da língua latina], a palavra “*moral*” algumas vezes significa *costume* e outras vezes refere-se, porém, ao elemento que pertence

quandoque significat consuetudinem, quandoque autem id quod pertinet ad vitium vel virtutem.

Deinde cum dicit: ex quo et manifestum etc., probat ex praemissis, quod virtus moralis non sit a natura, per duas rationes. Quarum prima talis est. Nihil eorum quae sunt a natura variatur propter assuetudinem; et hoc manifestat per exemplum: quia cum lapis naturaliter feratur deorsum, quantumcumque proiciatur sursum, nullo modo assuescet sursum moveri, et eadem ratio est de igne et de quolibet eorum quae naturaliter moventur. Et huius ratio est quia ea quae naturaliter agunt, aut agunt tantum aut agunt et patiuntur. Si agunt tantum, ex hoc non immutabitur in eis principium actionis et ideo, manente eadem causa, semper remanet inclinatio ad eundem effectum. Si autem sic agant quod etiam patiantur, nisi sit talis passio quae removeat principium actionis, non tolletur inclinatio naturalis quae inerat. Si vero sit talis passio quae auferat principium actionis, iam non erit eiusdem naturae. Et sic non erit sibi naturale quod fuerat prius. Et ideo per hoc quod naturaliter aliquid agit, non immutatur circa suam actionem. Et similiter etiam si moveatur contra naturam; nisi forte sit talis motio quae naturam corrumpat; si vero naturale principium actionis maneat, semper erit eadem actio; et ideo neque in his quae sunt secundum naturam neque in his quae sunt contra naturam

ao vício e à virtude [e, neste sentido, assume é o *hábito*].^{vi}

Em seguida, Aristóteles prova, a partir de certas premissas, que a virtude moral não se dá por natureza e isto segundo duas razões.

A primeira destas razões é a seguinte: Nenhum destes [elementos] que existem pela natureza são modificados devido ao costume e isto pode ser provado com o seguinte exemplo: como uma pedra naturalmente é levada para baixo, não importa a grande quantidade de vezes em que ela seja atirada para cima, de nenhuma maneira ela se habituará a mover para cima e essa mesma razão se dá em relação ao fogo e a tudo aquilo que é movido naturalmente.

Esta razão se confirma porque todas as coisas que agem naturalmente ou são somente ativas ou são ativas e passivas [simultaneamente].

Se estas coisas naturais são apenas ativas, [ou melhor, puramente ativas], então pode-se dizer que não serão mutáveis em seu princípio de ação e, por isso, permanecem com a mesma causa e também permanece sempre a inclinação para o mesmo efeito.

Se, porém, por outro lado, as coisas ajam e também sejam passivas, a menos que tal paixão seja aquela que remova o princípio da ação, a inclinação destas coisas naturais que lhes pertencera não será removida.

Então, se a paixão é de tal espécie que remova o princípio da ação, neste caso, não mais haverá a mesma natureza e, assim, não existirá para si

consuetudo aliquid facit. In his autem quae pertinent ad virtutes consuetudo aliquid facit.

Cuius ratio est, quia virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur secundum quod movetur a bono apprehenso. Et ideo simul cum hoc quod multoties operatur oportet quod multoties moveatur a suo obiecto. Et ex hoc consequitur quamdam inclinationem ad modum naturae, sicut etiam multae guttae cadentes lapidem cavant. Sic igitur patet quod virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, in quantum scilicet vis appetitiva in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, in quantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimitur forma rationis in vi appetitiva, quae quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis.

Secundam rationem ponit ibi adhuc quaecumque natura quidem et cetera. Quae talis est. In omnibus illis, quae nobis insunt ex natura, prius inest nobis potentia quam operatio. Et hoc patet in sensibus. Non enim ex hoc, quod multoties vidimus vel audivimus, accepimus sensum visus et auditus. Sed e converso ex hoc, quod habuimus hos sensus, uti eis coepimus, non autem ex hoc quod eis usi sumus factum est, ut eos

o elemento natural ou ainda a natureza que existira primeiramente. Por isso, que algo que aja naturalmente não pode ser mudado devido a suas ações.

Da mesma maneira ocorre na situação oposta, ou seja, se se quiser mover este elemento contra a sua natureza ele não será receptivo a tal intento, a menos, talvez, que haja tal força que produza um momento tal que corrompa a própria natureza.

Sendo assim, se um princípio natural da ação permanecer, sempre haverá a mesma ação sendo que, neste caso, nem mesmo nos elementos que estão em conformidade com a natureza ou nos outros que estão contra a mesma, o costume poderá fazer qualquer diferença.

Por outro lado, nos elementos que pertencem às virtudes, os costumes fazem diferença pois os conduzem a fazer algo.

A razão disso é que a virtude moral pertence ao apetite que é operado enquanto movido pelo bem apreendido.

Por isso, ao mesmo tempo em que, por inúmeras vezes, o intelecto é movido, será preciso, então, que por estas várias vezes ele seja movido por seu [respectivo] objeto.

A partir disto ocorre uma certa inclinação segundo um modo natural, como se dá, por exemplo, quando muitas gotas caem contra uma pedra e acabam por esculpi-la.

Portanto, parece-nos que as virtudes morais não estão em nós nem a favor

haberemus. Sed operando secundum virtutem accepimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea quae oportet eos facere postquam didicerint, sicut aedificando fiunt aedificatores et cytharizando cytharistae. Et similiter operando iusta, aut temperata, aut fortia, fiunt homines iusti, aut temperati, aut fortes. Ergo huiusmodi virtutes non sunt in nobis a natura.

Deinde cum dicit: testatur autem etc., manifestat quod dixerat, per signum. Et dicit quod ei quod dictum est, quod operando efficitur virtuosus, attestatur hoc quod fit in civitatibus; quia legislatores assuefaciunt homines per praecepta, praemia et poenas ad opera virtutum, faciunt eos virtuosos. Et ad hoc debet fieri intentio cuiuslibet legislatoris, qui vero hoc non bene faciunt, peccant in legislatione. Et horum civitas differt a recta civitate secundum differentiam boni et mali.

Deinde cum dicit: adhuc ex eisdem etc., ostendit quod ex operibus corrumpitur virtus. Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod oportet, et cetera. Dicit ergo primo, quod eadem sunt principia ex quibus diversimode acceptis, fit et corrumpitur virtus. Et similiter est de qualibet arte. Et manifestat hoc primo in artibus, quia ex hoc quod cytharizant aliquantulum homines fiunt et boni et mali cytharistae, si

da natureza nem o estão contra a mesma, mas existe em nós uma aptidão natural para recebê-las [e suportá-las] enquanto, na verdade, a força apetitiva nos é natural no sentido de que [nos capacita a] obedecer à razão.^{vii}

Ademais, estas virtudes nos são aperfeiçoadas pelos hábitos enquanto, com efeito, a partir deles agimos freqüentemente em conformidade com a razão, imprimindo a forma da razão na força [ou faculdade] apetitiva. Ora, esta impressão, certamente, nenhuma outra coisa é do que a virtude moral. Aristóteles, então, apresenta a segunda razão neste ponto que é a seguinte:

Em todos [estes elementos] que nos pertence oriundos da natureza, a potência é a que nos tem prioridade se relacionada com a operação, sendo esta afirmativa comprovada pelos sentidos.

Ora, não é pelo fato de vermos ou ouvirmos freqüentemente que acabamos por desenvolver o sentido da visão e da audição, mas o que ocorre é [justamente] o contrário disto, ou seja, possuímos estes sentidos quando começamos a deles utilizar e não é pelo fato inicial de que estamos a deles usar que a posse dos mesmos nos é certa, [pois a potência tem prioridade sobre a operação e nunca vice-versa sendo aquela a causa e esta o seu respectivo efeito].^{viii}

Todavia, agindo em conformidade com a virtude é que adquirimos as

proportionaliter accipiatur. Et eadem ratio est de aedificatoribus et de omnibus aliis artificibus, quia ex hoc quod frequenter bene aedificant fiunt boni aedificatores, et ex male aedificando mali. Et si hoc non esset verum, non indigerent homines ad addiscendum huiusmodi artes aliquo docente qui dirigeret eorum actiones, sed omnes, qualitercumque operarentur, fierent vel boni vel mali artifices. Et sicut se habet in artibus, ita se habet in virtutibus.

Qui enim in commutationibus quae sunt ad homines bene operantur, fiunt iusti, qui autem male, iniusti; et similiter qui operantur in periculis et assuescunt timere vel confidere, si hoc bene faciunt fiunt fortes; si autem male, timidi. Et ita est etiam de temperantia et mansuetudine circa concupiscentias et iras. Et universaliter, ut uno sermone dicatur, ex similibus operationibus fiunt similes habitus.

Deinde cum dicit propter quod oportet etc., concludit ex praemissis quod oportet studium adhibere quales operationes aliquis faciat; quia secundum harum differentiam sequuntur differentiae habituum. Et ideo ulterius concludit quod non parum differt, quod aliquis statim a iuventute assuescat vel bene vel male operari; sed multum differt; quin potius totum ex hoc dependet. Nam ea quae nobis a pueritia imprimuntur, firmiter retinemus.

virtudes, como também ocorre nas artes operativas. Em outras palavras, é nas artes operativas que os homens, ao fazer as determinadas ações que correspondam à certa arte, aprendem [estes elementos] que lhes são necessários para poder fazê-las, sendo que [tais artes só se concretizam se os seus operadores as tiverem devidamente] aprendido^{ix}. Assim, [por exemplo], os construtores procedem ao construir e os violeiros ao tocar violão^x.

Igualmente, então, ao executar ações justas, temperantes e fortes, os homens, respectivamente, fazem-se justos, temperantes e fortes.

Logo, as virtudes deste tipo que citamos, a saber, aquelas de qualidade prática, não estão em nós por natureza [mas o estão por repetição consciente e pelo devido treinamento que continuamente nos promovemos].

Em seguida, Aristóteles no trecho em que diz: “*porém, foi testado etc*”, mostra o que dissera a respeito do termo “*signo (sinal)*” dizendo que uma comprovação disto que foi dito, ou seja, a de que nos tornamos virtuosos na medida em que executamos atos virtuosos, pode ser atestada diante dos procedimentos dos cidadãos nas cidades.

Nas cidades, os legisladores acabam por habituar os homens para a obra de virtude com princípios, prêmios e penas [estipulados devidamente por uma lei justa], fazendo-os, então, tornarem-se virtuosos.

Para isto, pois, deve ser a direção de cada um dos legisladores [de uma cidade] sendo que a negligência deste preceito, ou seja, se estiverem pecando na construção da lei, acabará por comprovar que eles não estão a fazer o bem na legislação.

Ora, a cidade de legisladores que pecam na legislação difere da cidade reta [e justa] conforme se dá a diferença entre o bem e o mal.^{xi}

Depois, quando Aristóteles diz: “*assim, das mesmas etc*”, ele mostra que a virtude é corrompida e gerada pelas mesmas operações.

Primeiro, pois, mostra o seu propósito nesta questão e, segundo, infere a conclusão do que foi dito.

Então, primeiramente, diz que os mesmos princípios se admitidos de modo diferente podem fazer ou corromper a virtude o que de forma similar também se dá em qualquer arte.

Por isso, Aristóteles parte, em primeiro lugar, mostrando como isso se dá nas artes, já que é a partir do modo de se tocar violão que os homens, segundo a devida proporção, se fazem bons ou maus violeiros.

A mesma razão ocorre para os construtores e para todos os outros artífices, porque pelo fato de que freqüentemente estarem a fazer bem o ato de construir é que se tornam bons construtores e o contrário também ocorre, ou seja, se habituarem-se a construir mal, serão, então, maus construtores.

Ora, se esta afirmativa não fosse verdadeira, não necessitariam, para aprender qualquer espécie de arte, de algum docente que dirigisse suas ações, mas todos, de qualquer maneira que operem [independentemente dos mestres], tornar-se-iam bons ou maus artífices.

Então, assim já que nos parece necessária a presença de um mestre nas artes, também são necessários mestres para o ensinamento de como agir virtuosamente.^{xii}

Com efeito, estes, que agem bem, isto é, operando corretamente nas trocas executadas entre os homens, tornam-se justos, quem, porém, age mal torna-se injusto.

Da mesma maneira, aqueles que, por ventura, afrontarem os perigos, agindo em face dos mesmos, se acostumando a temê-los e confiando em si, se o fizerem de forma correta, acabarão por se tornar corajosos, mas se, ao contrário, agirem de forma incorreta ou má, tornar-se-ão covardes^{xiii}.

Ora, isso também ocorre com a temperança e a mansidão quando tomadas acerca de seus respectivos objetos, a saber, a concupiscência e a ira.

Por fim, tal definição também se dá em geral, ou seja, no sentido de que, a partir de operações similares fazem-se hábitos similares.

Logo em seguida, no trecho em que diz: *“por causa disto que é preciso etc”*, Aristóteles conclui, partindo das premissas, que é preciso ter atenção

sobre aquelas operações feitas por qualquer pessoa; já que, em conformidade com a diferença [eventualmente] encontrada entre estas, também se perceberá que houve diferença em [seus respectivos] hábitos.

Por isso, Aristóteles diz que não é uma pequena diferença que acaba por se concretizar se alguém imediatamente e desde a juventude habitue-se a agir bem ou mal, todavia, ocorrendo uma situação assim, a diferença resultante é enorme, posto que, neste caso, destes hábitos tudo preferencialmente dependerá.

Com efeito, isto que nos é impresso desde a infância, será por nós retido com mais firmeza.^{xiv}

BIBLIOGRAFIA

ALARCÓN, E. ET FAITANIN, P (orgs.). *Atualidade do Tomismo*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2008.

CHESTERTON, G. K. Santo Tomás de Aquino. Braga: Livr. Cruz, 1957.

FAITANIN, P. *A Sabedoria do Amor: Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Cadernos da *Aquinate*, n. 2. Niterói: Instituto *Aquinate*, 2008.

_____. *O Ofício do Sábio: o modo de estudar e ensinar segundo Santo Tomás de Aquino*. Cadernos da *Aquinate*, n. 3. Niterói: Instituto *Aquinate*, 2008.

MARTINS FILHO, I. G. *Manual esquemático de história da filosofia*. São Paulo: LTr, 1997.

SANTOS, M. F. *Filosofia Concreta*. Logos, 1968.

_____. *O Homem perante o Infinito*. Logos, 1966.

_____. *Tratado de Simbólica*. Logos, 1967.

VOEGELIN, E. *Anamnesis*. University of Missouri Press, 2002.

NOTAS

ⁱ Lembremo-nos da diferença salutar entre signo e sinal proposta por Mário Ferreira dos Santos em seu *Tratado de Simbólica*. Enquanto o sinal é mera representação que leva o sujeito além do objeto intuído, como uma placa de carro que indica a ação de parada ou um sinaleiro que estabelece a proibição para conduzir o veículo em certo instante, o signo, ao contrário, tomado como sinônimo de símbolo, é um tipo específico de sinal que não apenas representa algo além do que é intuído, mas que, pelo teor cultural, histórico, estético, metafísico e psicológico que detém ao ser intuído pelo sujeito, acaba fomentando, com este último, um tipo de união indescritível em termos simplesmente utilitários. O Sujeito interioriza o símbolo que lhe indica uma própria forma de entender a si mesmo e ao mundo que o cerca. Neste segundo tipo, destacamos a cruz para os cristãos e, de certa forma, a suástica entre alguns cultos pagãos bem como sua utilização desastrosa pelo nazismo.

ⁱⁱ “*Cuius ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem, quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione*” – Neste trecho, Santo Tomás refere-se a duas maneiras de se conhecer: aquela que se dá por investigação (*ex inventione*) e outra pela doutrina (*ex doctrina*). A primeira refere-se aos esforços pessoais usando os princípios auto-evidentes do entendimento, a saber, os princípios lógicos, por exemplo, na consumação da dedução e da indução. Na segunda, o Angélico nos lembra do respeito pelo que já foi estudado e pelo seguimento dos estudos anteriores que se consumam na doutrina ou no ensinamento. Percebamos que, seguindo uma tendência percebida nas traduções francesas, adicionei para o termo investigação a expressão “*pessoal*” contrastando com a figura da doutrina (“*o que o mestre disse*”). Vejamos as duas versões em francês consultadas e, depois, a em língua inglesa: “*La raison en est que la vertu intellectuelle est ordonnée à la connaissance que nous acquérons beaucoup plus par l’enseignement que par l’invention (recherche personnelle)*” (“*A razão então é que a virtude intelectual é ordenada pelo conhecimento que nós adquirimos muito mais pelo ensinamento do que pela invenção ou pesquisa pessoal*”). “*Et la raison en est que la vertu intellectuelle est ordonnée à la connaissance. Or celle-ci, bien sûr, nous est acquise davantage par enseignement que par découverte*” (“*E a razão então é a de que a virtude intelectual é ordenada pelo conhecimento. Ora, este aqui, certamente, nos é adquirido mais pelo ensinamento do que pela descoberta*”). “*More people can know the truth by learning from others than by ascertaining it themselves*” (“*Mais pessoas pode saber a verdade pelo ensinamento dado por outros do que pela averiguação neles próprios*”).

ⁱⁱⁱ A filosofia da ciência de Santo Tomás, na tradição aristotélica, nega a separação iluminista e cientificista entre razão prática e especulativa. Ciência é o saber “*mais certo possível*” no sentido de que os princípios que dela participam são auto-evidentes, pois, ao serem mostrados são suficientes para a sua própria justificação e validade. Aristóteles nos mostra, na *Metafísica*, que a ciência se diferencia da arte justamente porque seu objeto é necessário enquanto o da arte, apesar de estar na mente da causa eficiente, ainda poderá vir-a-não ser desta determinada forma e se, por ventura, não se concretizar, não irá, de forma alguma, invalidar a definição de arte. A ciência, pelo contrário, diante da perspectiva demonstrativa oriunda do processo ou do périplo indutivo-dedutivo, deteria uma necessidade intrínseca em virtude dos resultados aos quais se dedica. Santo Tomás define a ciência como um discurso cuja validade demonstrativa lhe dá o patamar de deter, para si, como objeto, a certeza (o grau máximo da adequação da coisa ao intelecto que é fundamento da verdade). No entanto, a ciência, neste sentido analítico, pode ser vista também como o cabedal

ascendente dos discursos que partem do poético (mera impressão), vão para o retórico (convencimento) e passam pelo dialético (busca pelo mais provável) culminando, por fim, no científico ou lógico. Esta leitura, muitas vezes, tomada de forma unilateral, acabou confundindo ou restringindo a ciência meramente ao seu caráter demonstrativo. Sabemos que este caráter demonstrativo (a busca pelas causas) é de fundamental importância para a noção de ciência, mas o próprio Aristóteles e, posteriormente, a tradição do Estagirita no Medievo mostraram que, oriunda da confirmação máxima da ascensão da racionalidade na vida cotidiana, a ciência vai muito além do seu mero caráter demonstrativo e lógico-analítico. Assim, percebemos que os dois fundamentos da razão, ou seja, o entendimento e a vontade se co-implicam inseparavelmente na própria definição de ciência confirmando o caráter inevitavelmente ético da mesma para a sua comprovação de validade. O entendimento tem, como finalidade, a verdade, ou seja, a adequação mais perfeita possível entre o intelecto e a coisa no sentido formal e metafísico (ver notas posteriores) enquanto a vontade tem como finalidade o bem, entendido como elemento completo ou máximo, muitas vezes confundido com uma condição pessoal adquirida, em que ele, por si e absolutamente, fornece tudo que o sujeito deseja. O Bem, como Sumo é justamente este mais perfeito e que não é meio para outro bem, mas é o suficiente gerador da verdadeira felicidade anselmiana. Entretanto, é certo que os bens estão dispostos em uma escala mundanal, já que os homens sobrevivem direcionando suas ações volitivas para bens inferiores e que trazem um contentamento muitas vezes parcial e momentâneo para aquele que o adquire. Assim, vontade em direção ao bem e entendimento em direção à verdade devem estar em total e clara harmonia para que se dê a ciência. Isso se comprova na crítica feita pelos intérpretes de Aristóteles a uma vertente científica “moderna” que reduz a noção de Ciência do Estagirita ao mero aspecto lógico desconsiderando o ético. Aristóteles é claro ao dizer que as premissas falsas acarretam em uma conclusão invariavelmente também falsa. Ora, a premissa dita verdadeira é aquela que está em conformidade com um fato (oriundo do mundo natural, sensificado e abstraído) ou percebido na razão (como os princípios lógicos da contradição, por exemplo)). Sem esta comprovação, as premissas são falsas e devem ser desconsideradas pelo projeto científico. No entanto, se não houver um respeito pela verdade que é essencialmente ético, não haverá aceitabilidade da busca pela veracidade das premissas. Em outras palavras, quantas vezes, temendo pôr a perder toda a sua pesquisa, um cientista, falseia a validade de certas premissas para chegar a um resultado aceitável? Quantas vezes uma verificação factual de uma premissa não vai totalmente em oposição aos nossos desejos fundamentando o velho “não queria que fosse desse jeito”? Assim, a ciência, no seu fundamento, já depende do respeito ético no aceitar do que é fato das premissas, evitando o recriar interessado do passado segundo caracteres pessoais e desejos políticos muito comuns na chamada “ciência histórica”. Essas ações de respeito pela concordância e pela veracidade dependem de boas atitudes e de dignidade de costumes o que, em outras palavras, nos leva à definição de virtude percebida na *Ética a Nicômaco*: “virtude como o melhor hábito”.

^{iv} “*Sed moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine*”. Santo Tomás diferencia: *mos* de *consuetudo*, sendo que a palavra *mos* nos leva à moral e refere-se às regras de bem viver dentre os cidadãos em uma sociedade, neste sentido, os atos morais provêm de atos repetidos segundo regras em busca de um fim comum e certo. Tais atos repetidos em vista de um fim reto são os *hábitos*. De forma diversa, os costumes (*consuetudo*) referem-se a práticas também usuais (como os hábitos), mas cuja finalidade reta ainda não está clara (ou pode

nunca vir a ser), neste caso, costumes só se tornam hábitos quando claramente se direcionarem para um reto fim. Entretanto, é possível que a orientação de certo costume se dê não em vista de um fim ótimo, mas visando afastar-se do reto fim. Neste último caso, há um hábito (já que o costume tem uma certa ordenação), mas, ao contrário das virtudes que são hábitos melhores possíveis, pois tendem ao fim mais perfeito, neste caso, ao propor o afastamento do homem em vista deste fim melhor possível, o hábito torna-se o mais deficiente, ou seja, transformam-se em vícios (*veja nota explicativa posterior*).

^v “*Et inde est quod nomen virtutis moralis sumitur a consuetudine, parum inde declinans.*”- Trecho de tradução peculiar, principalmente, no final com o uso de *parum* (advérbio que indica uma gradação menor) e o verbo aproximando de um gerundivo em *declinans*. Minha versão tentou ficar mais fiel possível ao texto sem desconsiderar as propostas das outras traduções consultadas: “*Hence the name “moral” differing somewhat from custom is taken from it*” (“Por isso, o nome “moral” pouco diferindo do costume é tomado dele”) e “*C’est ainsi que le mot “moral” tire son nom du mot “habitude” légèrement modifié*” (“É assim que a palavra “moral” tira seu nome da palavra “hábito” levemente modificada”).

^{vi} Diferença fundamental entre hábito e costume: o hábito está relacionado com as virtudes e os vícios, ou seja, com o aspecto genético da moralidade enquanto o costume tende a ser considerado uma atitude particular sem uma relação direta na discussão do enfoque moral, uma repetição quase inocente de ações que “podem vir a se tornar hábito ou não” (o fazendo apenas se participarem da esfera do juízo moral). Apesar de tomarmos, em língua portuguesa, o hábito e o costume como sinônimos, filosoficamente, há esta grande diferença apontada. No trecho, a diferença sustentada pelo Santo se torna clara: “*Sicut etiam apud nos nomen moris quandoque significat consuetudinem, quandoque autem id quod pertinet ad vitium vel virtutem*” – Algumas vezes o nome “moral” (“*moris*”) significa *simplesmente* costume (“*consuetudinem*”), porém, outras vezes ela acaba referindo-se aos vícios e virtudes (“*ad vitium vel virtutem*”).

^{vii} Diante do aspecto racional como sendo próprio e “natural” ao homem, Santo Tomás nos mostra que o mesmo é natural não por ser a favor ou contra os elementos da natureza, mas justamente o é por poder estabelecer para os mesmos um fim conforme à razão. Sendo assim, nos é normal deter uma capacidade natural que obedeça à razão enquanto é normal (e, em certa medida, natural) aos outros seres-vivos deterem, muitas vezes, uma capacidade natural semelhante à nossa, sem, no entanto, fazê-las sucumbir aos mandamentos racionais os quais não possuem.

^{viii} Inversão analógica de Santo Tomás que busca evitar a confusão entre efeito e causa: não podemos dizer que o sentido da audição foi em nós produzido pelo ato de ouvir, mas é justamente o contrário, ou seja, o ato de ouvir é que tem, como causa, a nossa potência auditiva. Da mesma forma, não é o ato moral repetido no mundo que é causa da moralidade ou da nossa natureza de ser seres morais, mas, é o contrário disso, ou seja, nós temos esta qualidade moral que se desenvolve nos atos concretizados em conformidade com a moral. Veja que, entretanto, quanto mais ouvimos, melhor desenvolvemos a audição, no sentido de que aprendemos a como utilizá-la melhor e isso se dá também com o mundo da moralidade no qual o homem, quanto mais concretize atos morais, melhor desenvolve esta potência que lhe é própria e peculiar.

^{ix} “*Ea quae oportet eos facere postquam didicerint*” – o final deste trecho detém o verbo *didicerint* (*teriam aprendido ou terão aprendido*) que é antecedido pelo advérbio *postquam* (*depois de*). Está claro que Santo Tomás quer propor a característica principal das virtudes operativas que é

fazer com que a mesma seja aprendida e, ao mesmo tempo, desenvolvida e melhorada, não de forma simplesmente teórica, mas com a sua própria realização e repetição consciente do ato: a noção exata de *praxis*. O Justo Homem, tal qual o Bom Construtor, provê cada vez mais sua virtude com a constância de atos respectivos às suas devidas qualidades, a saber, as justas ações para um e as boas construções para outro. As versões de línguas estrangeiras me levaram a uma interpretação mais clara do trecho e que, às vezes, vai além do texto latino: “*as happens in the operative arts in which men learn by making the things that are to be made after they have mastered the skill.*” (“*como ocorre nas artes operativas nas quais o homem aprende pelo fazer das coisas que são para ser feitas após eles terem aprendido a ser hábeis*”) e “*apprend ce qu'il faut faire après l'avoir appris*” (“*aprende isto que é necessário fazer após ter aprendido*”).

^x Santo Tomás se refere ao sujeito que toca cítara (“*et cytharizando cytharistae*”), resolvi, nesta parte, mudar o instrumento musical para aproximar mais do leitor atual.

^{xi} O termo sinal ou signo (a diferença entre estes dois brocardos é mostrada devidamente em outra nota) indica uma “*pista*” ou uma intuição na qual é possível perceber que o homem está, em geral, ali agindo de forma injusta e incorreta. Vejamos, portanto, que, colocando a atuação política como sinal da virtude, Santo Tomás está a justificar a premissa aristotélica que coloca a política e a ética como virtudes “irmãs” dispostas na tipologia da ciência prática. Diferente de uma separação pseudo-pragmatista e utilitarista oriunda dos devaneios insólitos de Maquiavel, política e moral não podem se separar simplesmente em vista de um “certo fim”, fato que gera a corrupção do indivíduo e, em sentido geral, a falência da sociedade a qual pertence.

^{xii} “*Et si hoc non esset verum, non indigerent homines ad addiscendum huiusmodi artes aliquo docente qui dirigeret eorum actiones, sed omnes, qualitercumque operarentur, fierent vel boni vel mali artifices*” - A comparação de Santo Tomás entre os artesãos que necessitam de professores e mestres e o homem que tenta agir com virtude na sociedade é de extrema importância, pois nos faz retomar a perspectiva pitagórica dos arquétipos ou exemplos intrínsecos na estrutura humana para o bem agir. Os professores que indicam como agir tornando o sujeito bom ou mau artífice é uma analogia de caráter moral pelo fato de que apenas uma reprodução consciente dos atos bons ensinados por outro é a responsável pela correta mudança do espírito do homem. O exemplo dado pelos “bons” na verdade vai além da própria existência dos mesmos, já que os arquétipos morais encontram-se na sustentação humana do homem como ser social e pronto para se elevar para além do determinismo natural pelas leis éticas. Dos arquétipos de importância aqui tomados, lembremo-nos, como faz Mário Ferreira dos Santos, do arquétipo do bom, do herói e do santo no sentido de que a presença de um deles em determinado sujeito já nos é um fundamento, mesmo que parcialmente suficiente, para a reprodução justa dos nossos atos e para a construção ética do homem. Cristo representaria o momento máximo dos arquétipos pitagóricos, já que, ao mesmo tempo, reuniria este ternário, concretizando-o e atualizando-o em seu próprio ser.

^{xiii} Santo Tomás está a usar o duplo contrário: “*fortes X timidi*” neste trecho. O primeiro é claramente traduzível como “corajosos” diante da presença da noção da virtude da coragem que é entendida como “*fortitudo*”. Contudo, a segunda palavra, a saber, *timidi*, nos leva à possibilidade de traduzirmos como “*tímidos, covardes ou fracos*”. Neste caso, o intuito moral do Aquinatense nos leva à escolha de “*covardes*”. Além disso, dizer que apenas serão corajosos se enfrentarem os perigos e confiarem em si mesmos “de forma correta” (“*qui operantur in periculis et assuescunt timere vel confidere, si hoc bene faciunt fiunt fortes*”), o Angélico está fundando-se na noção aristotélica de coragem que não é o enfrentar todas as coisas de

forma temerária, mas justamente o saber enfrentar aquilo que lhe convém em determinada circunstância.

^{xiv} “*Nam ea quae nobis a pueritia imprimuntur, firmiter retinemus.*” – Santo Tomás, com o verbo “*imprimuntur*” está a tentar estabelecer a noção de repetição habitual de atos em busca de um provimento espiritual e moral. A tradução do verbo deve estar de acordo com o aspecto educacional e psicológico, daí a tendência de algumas versões consultadas preferirem, no lugar do óbvio “imprimir”, o verbo “inculcar” como na versão francesa: “*En effet, nous retenons avec plus de fermeté ce qu'on nous a inculqué dès le début*” (“*Com efeito, nós retemos com mais firmeza isto que nos foi inculcado desde a infância*”).