

APRESENTAÇÃO E TRADUÇÃO DA LIÇÃO I DO LIVRO III DO COMENTÁRIO À ÉTICA A NICÔMACO DE SANTO TOMÁS: O VOLUNTÁRIO E A TIPOLOGIA DO “INVOLUNTÁRIO”.

Tiago Tondinelli - Faculdade Dom Bosco.

Resumo: Tradução e comentário da primeira Lição do terceiro Livro de Santo Tomás estudando a Ética de Aristóteles tendo, como pontos principais, a noção de vontade e a culpabilidade oriunda das escolhas conscientes do sujeito. A proposta tomista, no entanto, passa a tratar inicialmente do involuntário tendo como referência sua maior simplicidade oriunda da ignorância e da violência. Além disso, o texto aprofunda em casos concretos, evitando, acima de tudo, uma leitura somente abstrata e mostrando a característica real e científica de Santo Tomás que tanto o afasta de muitos filósofos contemporâneos.

Palavras-chave: Comentário à Ética a Nicômaco; Ato voluntário; Ato involuntário.

Abstract: This is the translation and commentary of the first Lesson of the third Book written by Saint Thomas about the Aristotles' Ethics. It has, as principal goals, the notion of will and the idea of culpability that comes from the conscious choice of the man. The thomistic purpose, however, is first about the idea of “involuntary” because it is more simple than the “voluntary” one and that depends on the presence of violence or ignorance. Besides, the text also shows some concrete cases, avoiding, principally, an ideal that is considered only through an abstract point of view and this is a great difference between him and the contemporary thinkers.

Keywords: Commentary on Aristotles' Ethics; Voluntary Act; Involuntary Act.

A Filosofia chamada de Medieval, seguindo o grande caminho tomado pelo pensamento contemporâneo em geral acerca do saber filosófico, em parte de sua construção acadêmica, tornou-se mero adorno místico ou pauta simplesmente obrigatória nos cursos devidamente reconhecidos pelos órgãos estatais.

Visto por este ângulo, o conhecimento medieval apenas se restringe ao reconhecimento de discurso empreendido pelos que fazem parte de um mesmo grupo de especialistas, replicando, por sua vez, as palavras ali proferidas nos grandes encontros, simpósios e seminários periodicamente existentes para tanto.

Se restrita a este simples fato, a Filosofia Medieval acaba por sustentar-se simplesmente como cabide para auto-reconhecimento filosófico-cultural,

afastando-se do seu objetivo primevo, encontrado, aliás, nas *Confissões* de Santo Agostinho, a saber, o estudo da verdade e dos princípios que não apenas servem para reconhecimento próprio da Filosofia, mas que, conhecidos e vivenciados pelo sujeito, tomam parte de sua mais intrínseca fonte. Assim, o saber de confissão é o palco do desenvolvimento da Filosofia Medieval, constituindo o próprio ente presenciado, por sua vez, no ser revelado no Divino.

A responsabilidade, portanto, é o caminhão chefe da Filosofia Medieval e, desta forma, também o é de toda filosofia real e reconhecidamente autêntica.

A autenticidade, isto posto, é um preceito oriundo da forma tal qual a maneira com que resolvo a ética pelo viés de Pitágoras, ou seja, o ternário da autenticidade: *conhecimento, sinceridade e coerência*.

A filosofia real e autêntica depende primeiro do *conhecimento* do estado em que se encontra os princípios debatidos, ou seja, o saber claro do esforço empreendido pelos mártires do pensamento filosófico e suas principais propostas sobre o tema; a *sinceridade* é a referência ao pilar que propõe uma confusão entre o ser-pessoal e o ser no sentido de plano de fundo existencial: reconhecer o que se sabe e o grau de nossa ignorância é ponto alto do pensamento filosófico autêntico; por fim, ser *coerente* é o elo entre o mundo real e as ditas colocações teóricas, a saber, a crença firme e certa no que se propaga como fundamento de nossa própria ação concreta.

A presença não-hierárquica destes três pilares não apenas sustenta o ponto de partida ético do pensamento filosófico, mas, acima de tudo, evita que haja um rebaixamento do filósofo, confundindo-o com o mero propagador de idéias filosóficas. Com efeito, enquanto este responde às perguntas filosóficas dizendo sobre o grupo do qual participara, do mestre ao qual seguira, dos debates e livros que criara e promovera, aquele, o filósofo propriamente dito, dá seu testemunho confissional sobre sua própria relação mortal com os princípios pelos quais lutara conceitualmente durante toda sua vida, em outras palavras, é filósofo quem tem clara percepção da intrínseca relação entre a presença do ser que nele está e a presença do mesmo no todo, na inseparável percepção da realidade do ser na possibilidade de entendimento do todo tal como comenta Zubiri: “*somos nada, mas um nada que é o único capaz de perceber o todo*”.

A Filosofia Medieval, portanto, não se enquadra em um pseudo-pensamento de botão, ou seja, discursos vazios que só servem para prender a roupa solta de um argumento mal construído ou saber exótico para autopromoção acadêmica. Ela vai muito além destas projeções “*tout court*”, pois tem, como seu discurso de segurança, justamente, aquelas palavras proferidas

pelo Filho de Deus em carne, o Cristo Jesus, cujas parábolas e ensinamentos não têm dó do mentiroso que, por detrás do verniz de sabedoria, troca o discurso filosófico (cujo objeto é a Verdade), por um discurso de andrajos direcionado a um púlpito infecto e objetivado pela retórica do politicamente correto.

Santo Tomás, no início da lição terceira de seu *Comentário à Ética a Nicômaco* trata justamente da noção de virtude não mais vista, como fizera em todo o livro segundo, como bom hábito humano pelo viés claramente teórico e em constante relação com a felicidade.

Ao contrário, nesta lição, o Angélico busca tratar a virtude como melhor hábito possível evitando, isto posto, uma simplificação da mesma ao mero aspecto teórico-geral, focalizando, ademais, situações concretas particulares que poriam em xeque a definição até então tratada.

Neste sentido, o Angélico começa sua lição primeira do livro terceiro definindo virtude como “hábito eletível”, ou melhor, “hábito de escolher bem”, tornando, então, tal definição mui próxima da noção de vontade que será tratada a seguir.

Não é verdadeiro filósofo o sujeito que não trate dos temas fundamentais sobre sua própria existência com vontade autêntica, no sentido da sinceridade, coerência e conhecimento.

O Angélico define o ato voluntário como aquele que é feito com espontaneidade, entendendo, então, este termo como a direção das atividades humanas para um fim previamente escolhido pelo sujeito.

É certo, contudo, que, no entendimento deste fenômeno, a vontade não se confunde simplesmente com escolha sendo a diferença destes termos abordada claramente pelo Doutor nesta questão.

Ora, Santo Tomás não apenas faz uma alusão feliz aos princípios aristotélicos, mas, acima de tudo, trata de um ponto de inflexão próprio para o estudo do que modernamente será chamado de psicologia forense: *Até que ponto alguém teve vontade (ou não) de consentir em um crime? Qual foi a verdadeira escolha de navegadores que jogam seus bens no mar diante do iminente naufrágio que os ameaça?*

Como escolha, o Angélico define o próprio direcionar-se para o fim determinado, ou seja, o conjunto de elementos e específicas circunstâncias que, rodeando o sujeito, acabam, quando concretamente considerados como opção ótima pelo sujeito, a levá-lo para um fim em especial.

A vontade, por sua vez, diferencia-se da escolha já que aquela não está dentre as circunstâncias e elementos que concretizam um fim ótimo, mas,

diferente disso, a vontade descansa na própria finalidade e estaticamente se enquadra na intenção última do sujeito.

As ações voluntárias não são fins em si mesmas já que, incapazes de deterem por si princípios auto-evidentes ou finalidades últimas, dependem da natureza do próprio fim no qual estabilizam-se para que sejam devidamente julgadas pelo sujeito.

Ora, é certo, contudo, que a operação, manifestação concreta-física da vontade, por estar ainda mais distante da finalidade última e da natureza objetiva da virtude do que a própria vontade, acaba sendo menos suficiente do que esta última para o estabelecimento de um juízo claro sobre a mesma.

Assim, a operação deve, bem como a própria vontade, ser julgada diante de um maior ou menor afastamento em vista da virtude que, dentre todos estes conceitos, é a única que possui uma definição objetiva no sentido de que não há “fluidez” circunstancial.

Em outras palavras, enquanto a vontade e a operação dependem, para sua correta qualificação, da natureza da virtude sobre a qual concretizam-se, a virtude, por sua vez, detém uma definição eticamente estável, a saber, o *‘hábito ótimo’* ou *‘o melhor hábito possível’*.

Sendo assim, uma operação conforme a virtude deve ser louvada pelos homens enquanto a sua antípoda, a saber, aquela que busca o vício é situação condenável por todos os que seguem a razão.

É certo que o vício pode ser passional ou não, sendo que é vício passional aquele que se aproxima da covardia, enquanto ativo é o vício criminoso em que a atitude do sujeito é justamente a de ferir, criar engodo ou ludibriar o próximo.

Entretanto, diferente dos filósofos contemporâneos em geral que tratam o pensamento filosófico como mera técnica de discurso, o Angélico, tendo clara noção das condições humanas no mundo hodierno, comenta que uma atitude que concretize ações más, mas feita involuntariamente, não merece tamanha censura como se dá, ao contrário, com aquelas atitudes em cuja interioridade vivifica-se a vontade especificamente considerada.

É certo que, algumas vezes, há, nas atitudes compostas por atos concretos maléficos e involuntários, uma necessidade de escusa ou, até mesmo, de misericórdia.

O Angélico diferencia estes dois importantes conceitos teológicos, mas que fazem parte, também, da psicologia forense: a escusa refere-se ao perdão judicial, ou seja, quando munido do juízo racional e usando a intuição intelectual

(baseando-se na noção de semelhante e de diferente), o julgador perdoa um indivíduo que, por sua vez, cometera um ato maléfico involuntariamente.

A misericórdia é o perdão completo e total que não vem de uma análise comparativa e, neste sentido, intelectual, mas simplesmente da paixão, invadindo, isto posto, um princípio estritamente religioso, o amor gratuito de Deus pela criatura, eternamente pecadora e imperfeita.

É certo, então, que, para uma análise coerente feita pelos legisladores e também pelos juízes, a análise do voluntário e do involuntário deve tratar especificamente do que merece louvor e o seu contrário, a saber, das atitudes que devem ser censuradas, passíveis, então, de penalidades.

A noção de voluntário e de involuntário, portanto, tornam-se temas centrais do debate empreendido por Santo Tomás, isto porque todo elemento acima tratado sobre a virtude cai por terra sem que haja um claro entendimento do que significa realmente “vontade”.

Ao contrário de se seguir uma ordem de definição positiva, partindo da noção de vontade devidamente classificada, a saber: *“vontade é isto ou aquilo”*, o Angélico prefere iniciar seus estudos começando pela definição de involuntário. Ora, isso se dá porque a proposta do Doutor Angélico é partir do mais simples que, neste caso, é justamente o ato concretizado sem sua devida vontade.

O ato involuntário detém menos fatores determinantes e, por ser entendido como “ausência de vontade”, os sujeitos parecem agir involuntariamente claramente devido a uma “exterior imposição”. Imposições deste tipo são oriundas simplesmente da violência ou da ignorância.

Por outro lado, o ato voluntário deve ser objeto de um estudo muito mais abrangente e que tomará corpo em todo o restante do livro terceiro desta obra: o estudioso deve se ater a inúmeros fatores para chegar a uma compreensão mais provável do que é determinado ato voluntário.

É sobre o ato involuntário, portanto, que o Angélico irá tratar inicialmente e, então, ele persiste na compreensão do mesmo segundo a divisão que já comentei acima, tratando, aliás, do involuntário como entendido segundo duas espécies ou “termos”.

Se o ato voluntário é o movimento para um determinado fim que é apreendido ou sentido pela mente humana a partir da percepção da unidade do real presente na unidade da consciência, é certo, então, que o bem apreendido move a virtude apreensiva ou a virtude apetitiva sustentando, propriamente, o ato voluntário.

Há movimento da virtude apreensiva construindo um ato voluntário quando se age por se conhecer alguma coisa e há movimento da virtude apetitiva quando o ato voluntário busca algo que apetece o homem.

De forma oposta, nos atos involuntários, há justamente a exclusão desta característica apreensiva ou apetitiva, próprias, aliás, das escolhas humanas em sentido teleológico. Se houver a exclusão do movimento da virtude apetitiva, o ato involuntário é regido pela violência, mas se a exclusão for do conhecimento da virtude, o domínio do involuntário é dado pela ignorância.

No primeiro caso, há um ato de obrigação violento que impede que o sujeito faça aquilo que é próprio de seu gosto apetitivo, ou seja, quando se executa uma ação sem sentir qualquer deleite em relação à sua finalidade.

Isto concretiza, isto posto, tanto atitudes negativas e más, quando, por exemplo, o sujeito é obrigado a assaltar um banco, assim procedendo por imposição de um bandido que ameaça sua vida, quanto atitudes positivas e boas, a saber, se o sujeito, instigado pelos prazeres a manter relações sexuais com mulher casada, deixa de fazê-lo por ser violentamente coagido pelo marido da mesma.

O ato regido pela ignorância reflete uma outra tipologia do ato involuntário, a saber, quando o sujeito desconhece por completo a atitude que está a executar ou a natureza do ato que vem a concretizar.

Assim, por exemplo, se um sujeito coloca, em um filtro de água, substância venenosa crendo que a mesma é simplesmente cloro cuja quantidade exata é necessária para purificar a água e, com isso, mata vários membros de sua família, é certo que o ato concretamente terrível não possui uma fonte necessária e completamente má, já que não houve conhecimento prévio do sujeito acerca das propriedades reais da substância.

Este segundo tipo de ato involuntário, contudo, tem seu aspecto doloso quando a ignorância se dá por imposição de forças superiores ao indivíduo, como, atualmente, se vê no marketing desleal e nas maquinações interessadas feitas pelos órgãos de poder para ludibriar as gentes. Esta ignorância “produzida”, então, apesar de ainda ser escusa de culpabilidade do sujeito que comete por desconhecer a verdadeiras causas, é elemento de alta culpabilidade quando direcionada àquele produziu tal logro.

Acerca da violência, o Angélico trata justamente da definição respectiva que envolve tal tema afirmando que é violento aquele que, imbuído por um princípio extrínseco, acaba agindo contrariamente aos seus apetites e vontades.

Propondo uma comparação coletada da Ética de Aristóteles, há a semelhança entre o sujeito que é obrigado a executar más ações devido a uma força autoritária e um objeto que é levado pelo vento para certo espaço que na não lhe seria naturalmente conveniente. A violência adiciona nova circunstância ao sujeito sem qualquer espaço para sua manifestação elegível.

O Angélico não deixa de estabelecer outras circunstâncias peculiares de violência quando, por exemplo, há coerção da autoridade a qual ameaça a tomada dos bens ou a morte de familiares de um súdito, obrigando-o, neste sentido, a agir com maldade.

Tal condição é tão complicada para ser entendida no nível ético e da livre-vontade que Santo Tomás põe em xeque a classificação da mesma dentre as atitudes especificamente voluntárias ou, ao contrário, involuntárias. As atividades cuja dificuldade de classificação é alta pelo fato da violência ocorrer em um espaço nebuloso entre a escolha e a obrigação devem ser entendidas de maneira “mista”.

O esclarecimento deste conceito ocorre já no fim da lição quando o Angélico nos dá o exemplo dos marinheiros que, temendo o iminente naufrágio de sua nau, para salvar suas próprias vidas e a dos outros à bordo, jogam os seus bens ao mar.

É certo que, considerando de maneira geral (ou conceitual simplesmente) jogar os bens no mar não é atitude “voluntária”, mas “involuntária”, feita por alguma força externa que os obriga a tanto.

Todavia, levando em consideração as circunstâncias particulares, neste caso, o iminente naufrágio, jogar coisas ao mar parece ser uma clara manifestação de vontade dos marinheiros.

Santo Tomás, então, cria um duplo binômio: *aspecto geral/involuntário X aspecto circunstancial/voluntário* – observação, esta, aliás que seria retomada de forma científica justamente pelos psicólogos modernos no estudo dos casos de crimes forenses: o “*tempo singular é complemento da ação*” no sentido de que tanto o determinismo unilateral quanto um geneticismo piegas são pontos de inflexão e, por isso, insuficientes para o entendimento das ações e das escolhas humanas.

TRADUÇÃO E TEXTO LATINO

Lição 01 do Livro III	<i>Lectio 01 Libris III</i>
-----------------------	-----------------------------

Em seguida, após ter tratado da virtude considerada em geral, Aristóteles se preocupa, nesta questão, em tratar dos respectivos princípios dos atos virtuosos.

Então, ao definir a virtude, o Estagirita dissera que ela é o hábito eletivo, [ou seja, hábito da escolha humana], e isto ocorre, posto que a virtude é executada justamente pela escolha humana. É certo, pois, que conseqüentemente será estudado nesta questão o que está a determinar a escolha, a saber, a noção de voluntário e a de vontade.

Sobre estes três conceitos, é certo que o voluntário é comum já que chama-se “voluntário” tudo que é feito com espontaneidade. A escolha, contudo, entre estes elementos, é o que os direciona para um determinado fim, enquanto a vontade, por sua vez, resguarda-se no próprio fim.

Então, Aristóteles acaba por dividir este tema em duas partes sendo que a primeira é determinada pelos três princípios previamente ditos acerca dos atos virtuosos.

Sobre o primeiro princípio aqui comentado, mais três considerações são feitas: primeiro aquela que determina acerca da diferença entre o voluntário e o involuntário. Segundo, a que trata da escolha e, terceiro, a que define a noção de vontade. Em relação a esta primeira consideração aqui prostrada, dois estudos são

Postquam philosophus determinavit de virtute in communi, hic determinat de quibusdam principiis actuum virtutis. Dixerat enim, definiens virtutem, quod virtus est habitus electivus, eo scilicet quod virtus per electionem operatur: et ideo nunc consequenter de electione determinat, et de voluntario et voluntate. Horum trium voluntarium commune est. Nam voluntarium dicitur, omne quod sponte fit. Electio autem est eorum quae sunt ad finem. Sed voluntas respicit ipsum finem. Dividitur ergo pars ista in partes duas. In prima determinat de tribus praedictis principiis virtuosorum actuum. In secunda parte comparat huiusmodi principia ad actus virtutum, ibi, existente utique voluntabili et cetera. Circa primum tria facit. Primo determinat de voluntario et involuntario. Secundo determinat de electione, ibi, determinatis autem et cetera. Tertio determinat de voluntate, ibi: voluntas autem quoniam quidem finis et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad praesentem doctrinam pertinet considerare de voluntario et involuntario; secundo determinat de eis, ibi: videntur autem involuntaria et cetera. Circa primum ponit duas rationes.

construídos: o primeiro que mostra o que cabe à presente doutrina considerar sobre o voluntário e o involuntário e, segundo, a determinação destes conceitos. Disto, inicia, pois, seu estudo com duas razões.	
A primeira destas razões parte disto que é próprio da presente consideração, ou seja, aquilo que é próprio das virtudes. Ora, o Estagirita conclui da premissa que a virtude moral, sobre a qual, aliás, estamos a tratar neste ponto, se dá em relação às paixões e às operações. Então, de fato, as situações que são voluntárias, próprias das operações e paixões, são louvadas quando a operação se dá em conformidade com a virtude. Por outro lado, tais situações são condenadas quando se dão de forma contrária à virtude. Todavia, quando alguém involuntariamente está a executar uma ação, se, pois, esta se dê segundo a virtude, é certo que ele não merecerá louvor. Então, logicamente, se uma ação involuntária for contra a virtude, o sujeito merecerá uma escusa já que tal ação involuntária é bem menos condenável [do que quando feita voluntariamente]. Algumas vezes, contudo, há o merecimento da misericórdia, quando o sujeito for considerado totalmente imune à censura.	Quarum prima sumitur ex eo quod est proprium praesenti considerationi, quae est de virtutibus. Et concludit ex praemissis, quod virtus moralis, de qua nunc agitur, est circa passiones et operationes; ita scilicet quod in his quae sunt voluntaria circa operationes et passiones, fiunt laudes, cum aliquis operatur secundum virtutem, et vituperia quando aliquis operatur contra virtutem; quando autem aliquis involuntarie operatur, si quidem id quod est secundum virtutem, non meretur laudem: si autem contra virtutem, meretur veniam ex eo, quod involuntarie agit, ut scilicet minus vituperetur. Quandoque autem meretur misericordiam, ut scilicet totaliter a vituperio reddatur immunis.

Outrossim, pode-se distinguir a noção de escusa (perdão) da de misericórdia. A escusa se dá quando há a diminuição parcial ou total da censura pelo juízo racional enquanto, na misericórdia, tal diminuição se dá pela paixão. Ademais, o louvor e a censura são respectivamente referentes à virtude e ao vício e, por isso, o ato voluntário e o involuntário, pelo fato de serem diferenciados em razão do louvor e da censura, devem ser determinados a partir do que pretendem considerar em relação à virtude.	Vel possunt distingui venia et misericordia ut dicatur venia, quando diminuitur seu totaliter dimittitur vituperium seu poena ex iudicio rationis, misericordia autem quando hoc fit ex passione. Laus autem et vituperium proprie debentur virtuti et vitio. Et ideo voluntarium et involuntarium, secundum quae diversificatur ratio laudis et vituperii debent determinari ab his qui intendunt de virtute considerare.
A segunda destas razões trata, pois do que é útil aos legisladores, razão, aliás, certamente tomada das considerações políticas pelas quais este presente estudo que trata da virtude é ordenado. Isto posto, o Estagirita nos diz que, para os legisladores, é útil aquilo que consideram como voluntário e involuntário, mas que são elementos que concedem honras aos que agem bem e penas aos que pecam. Ora a diversidade na qualificação dos que agem bem e dos que agem mal depende das diferentes noções de voluntário e de involuntário.	Secundam rationem ponit ibi utile autem et legislatoribus et cetera. Quae sumitur ex consideratione politica, ad quam praesens consideratio ordinatur. Et dicit, quod utile est legislatoribus, quod considerent voluntarium et involuntarium ad hoc quod statuunt honores bene agentibus, vel poenas peccantibus, in quibus diversitatem facit voluntarii et involuntarii differentia.
Depois, quando o Estagirita diz: “parece-nos, porém, que são involuntárias etc”, ele define a noção de voluntário e a de involuntário.	Deinde cum dicit: videntur autem involuntaria etc., determinat de voluntario et involuntario. Et primo de involuntario. Secundo de voluntario,

¹ Resguardemos a diferenciação aristotélica de *Fator e Causa* que nos é ensinada por Mário Ferreira dos Santos: causa é o elemento prévio com vínculo existencial (fundamento) de um segundo elemento, a saber, o seu “efeito”. Não há causa sem efeito e efeito sem causa e, toda

Primeiro, pois, trata da noção de involuntário e, segundo, da de voluntário. A razão dele proceder segundo esta ordem é que o ato involuntário sempre procede de causas simples, por exemplo, quando uma atitude provém somente da ignorância ou da violência. Por outro lado, ao tratar das ações voluntárias, é fundamental que o estudioso dedique-se à observação de inúmeros fatores concorrentes¹. Então, Aristóteles divide o tema em três partes sendo que, na primeira, ele subdivide a noção de involuntário; na segunda, estuda o primeiro termo desta divisão e, na terceira, o outro termo. Partamos para a primeira parte: As ações involuntárias parecem ser divididas em dois membros, a saber, as que são feitas por violência e as que se dão por ignorância. A razão desta divisão é a de que o involuntário é a privação do voluntário, mas este, por sua vez, implica no movimento da virtude apetitiva a qual pressupõe o conhecimento da virtude apreensiva. Ora, neste caso, o bem apreendido é	ibi, existente autem involuntario etc. et ratio ordinis est, quia involuntarium ex simplici causa procedit, puta ex sola ignorantia vel ex sola violentia; sed ad voluntarium oportet plura concurrere. Circa primum tria facit. Primo dividit involuntarium. Secundo determinat de uno membro divisionis, ibi, violentum autem est et cetera. Tertio determinat de alio, ibi, quod autem propter ignorantiam et cetera. Dicit ergo primo quod involuntaria videntur aliqua esse dupliciter: scilicet vel illa quae fiunt per violentiam, vel illa quae fiunt propter ignorantiam. Et ratio huius divisionis est, quia involuntarium est privatio voluntarii. Voluntarium autem importat motum appetitivae virtutis, qui praesupponit cognitionem apprehensivae virtutis, eo quod bonum apprehensum movet appetitivam virtutem; dupliciter igitur aliquid est involuntarium. Uno modo per hoc quod excluditur ipse motus appetitivae virtutis. Et hoc est involuntarium per violentiam. Alio modo quia excluditur cognitio virtutis apprehensivae. Et hoc est involuntarium per ignorantiam.
--	---

vez que um se der, o outro tem que ocorrer ao menos na hipótese pretérita. Por outro lado, *fator* é um auxiliar do efeito, um elemento de complementação das causas, não sendo, pois, determinante. Mário nos dá um exemplo edificante: - um sujeito põe fogo em uma pilha de lixo usando fósforos – podemos dizer que a causa da fogueira foram os fósforos, a vontade do sujeito de utilizá-los ou a qualidade combustível do lixo? Ora, apesar de “fatores” determinantes para a ocorrência do fogo posterior, nenhum destes elementos são verdadeiramente a causa, o fundamento universal e substancial do fogo é, justamente, a lei da combustão presente em ambientes repletos de oxigênio. A lei física de combustão é a causa enquanto o resto é um conglomerado de fatores.

que move a virtude apetitiva. Então, duplamente pode-se dizer que algo é involuntário: (1) Um ato pode ser considerado involuntário quando no mesmo há a exclusão do movimento da virtude apetitiva e, neste caso, há o involuntário oriundo da violência. Por outro lado (2), um ato é involuntário quando se percebe que há, nele, a exclusão do conhecimento da virtude apreensiva e, então, se dá o involuntário por ignorância.	
Depois, quando o Estagirita diz: <i>“porém, é violento etc”</i>, determina suas considerações sobre o involuntário oriundo da violência. Em relação a esta situação, são feitos dois estudos, sendo que o primeiro mostra o que é [um homem] violento e o segundo exclui um erro oriundo desta definição. Em relação à definição de [homem] violento, três pontos são tratados. O primeiro, mostra o que significa ser simplesmente violento; o segundo o que é o violento considerado por si, ou seja, por causa do temor etc e, terceiro, faz o epílogo desta tema. Logo, ele diz, primeiro, que é violento aquele cujo princípio de sua ação lhe é exterior já que é certo que a violência exclui o movimento do apetite. Isto se dá porque, como o apetite é um princípio intrínseco, a consequência é a de que o homem violento se dê devido a um princípio efetivamente	Deinde cum dicit: violentum autem est etc., determinat de involuntario per violentiam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid sit violentum. Secundo excludit circa hoc errorem, ibi, si quis autem delectabilia et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid sit simpliciter violentum. Secundo quid sit violentum secundum quid ibi, quaecumque autem propter timorem etc.; tertio epilogat, ibi: qualia utique dicendum et cetera. Dicit ergo primo, quod violentum est cuius principium est extra. Dictum est enim quod violentia excludit motum appetitivum. Unde, cum appetitus sit principium intrinsecum, consequens est quod violentum sit a principio extrinseco; sed quia ipse etiam appetitus moveri potest ab aliquo extrinseco, non omne cuius principium est extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrat in idem. Et hoc

extrínseco. Contudo, já que propriamente o apetite também pode ser movido por alguma coisa extrínseca, nem tudo que é um princípio exterior pressupõe a violência, mas somente é violento o princípio extrínseco que não está de acordo com o apetite interior, ou seja, aquele, com este, está em oposição e em concorrência. O violento, neste sentido, não detém concordância qualquer com seu apetite próprio e, assim, um homem é chamado de operador da violência enquanto executa algo pela violência sendo, pois, chamado de paciente se está justamente a sofrer a violência. Neste sentido, o Estagirita estabelece exemplos de violência: há violência quando o “sopro”, isto é, o “vento”, por sua força, empurra um certo objeto para um outro lugar e também quando os homens são removidos de suas casas ou de suas propriedades por alguma [força autoritária] sem que os mesmos o tenham feito voluntariamente.	est quod dicit quod oportet tale esse violentum in quo nihil conferat, scilicet per proprium appetitum, homo qui et dicitur operans, in quantum facit aliquid per violentiam, et dicitur patiens inquantum violentiam patitur. Et ponit exemplum: puta si spiritus, idest ventus, per suam violentiam impulerit rem aliquam ad aliquem locum, vel si homines dominium et potestatem habentes asportaverunt aliquem contra eius voluntatem.
Depois quando Aristóteles diz: <i>“porém, qualquer que seja etc”</i>, mostra o que entende por “violento” quando este se dá em vista de outro, ou seja, o violento relativamente considerado. Sobre isto, há três considerações sendo que a primeira corresponde à presença de uma dúvida; a segunda é a própria solução desta dúvida e a terceira é a manifestação da solução [consideradas,	Deinde cum dicit quaecumque autem etc., ostendit quid sit violentum secundum quid. Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit, ibi, mixtae quidem igitur sunt et cetera. Tertio solutionem manifestat, ibi, in operationibus autem et cetera. Dicit ergo primo, quod quaedam sunt, quae aliquis operatur propter timorem maiorum malorum, quae scilicet timet

aliás, nas próprias operações]. Logo, ele diz, primeiro que existem algumas pessoas que estão a executar certas ações [más] por causa de um temor que sentem diante de possíveis males maiores e, neste sentido, de fato, temem em neles incorrerem. Ademais, há ainda outros homens classificados como agindo devido à violência por estarem, por sua vez, a executar ações más em vista do temor em perder algum bem que lhes pertença. Com efeito, por exemplo, ocorre quando um tirano, possuindo em seu domínio, a família de um súdito, a saber, tendo os pais e os filhos deste último em seu poder, o manda executar ações torpes obrigando-o sob ameaça de morte dos seus entes queridos.	incurrere; vel propter bonum aliquod, quod scilicet timet amittere. Puta si aliquis tyrannus habens in suo dominio et potestate parentes et filios alicuius, praecipiat ei quod aliquid turpe operetur tali condicione ut, si ipse operetur illud turpe, conserventur filii et parentes eius in vita, si autem non operetur, occidantur.
Logo, há a dúvida se estes atos que se fazem devido a um temor podem ser chamados de voluntários ou preferivelmente de involuntários. Para o estudo deste problema, o Estagirita nos concede um exemplo de marinheiros que, em alto mar, diante de uma terrível tormenta, jogam seus pertences na água e, é certo que, propriamente falando, não estão a fazer atos voluntários [pois não querem jogar fora suas coisas]. Todavia, como estão a jogar as coisas, evitando, pois o naufrágio, justamente, para salvar a suas próprias vidas e as de outros, é certo que todos [os	Est ergo dubitatio utrum illa quae ex tali timore fiunt, sint dicenda voluntaria, vel potius involuntaria. Et ponit aliud exemplum de his qui in tempestatibus maritimis existentes eiciunt res suas in mari, quod quidem simpliciter loquendo nullus facit voluntarius. Sed ad hoc quod ipse et illi qui cum eo sunt salventur, faciunt hoc omnes qui habent intellectum bene dispositum.

marinheiros] que assim procederem [nesta tormenta marítima] só fazem tal ação por estarem com o intelecto em boa disposição.	
Em seguida, em outro trecho, o Estagirita resolve a dúvida apresentada concluindo, a partir do que fora dito, que as operações acima ditas e que são feitas do temor, são “mistas”, isto é, possuidoras de qualidades próprias dos dois conceitos tratados. Assim, elas podem ser consideradas involuntárias, enquanto é certo que nenhum dos marinheiros desejara jogar no mar a suas coisas, mas, também, voluntárias, pois eles estão a assim proceder em vista total do respeito pela saúde de si mesmos e pela dos outros. Neste caso, ademais, é certo que os marinheiros estão mais a executar ações voluntárias do que involuntárias. Ora, a razão disto é que jogar as coisas no mar ou qualquer outra ação deste tipo pode ser circunstância tomada segundo dois estudos: Por um primeiro estudo, há a consideração absoluta e universal e, por este viés, pode-se classificar tal ato como involuntário. Por um segundo estudo, tendo em vista, isto posto, as circunstâncias particulares manifestadas no tempo em que se dera o naufrágio, é certo que há o entendimento das ações dos marinheiros como voluntárias. É certo, pois, que os atos que existem em relação aos elementos singulares,	Deinde cum dicit: mixtae quidem igitur etc., solvit praemissam dubitationem, concludens ex eo quod dictum est, quod praedictae operationes, quae ex timore fiunt, sunt mixtae, idest habentes aliquid de utroque; de involuntario quidem inquantum nullus vult simpliciter res suas in mare proiicere; de voluntario autem, inquantum quilibet sapiens hoc vult pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias. Cuius ratio est quia hoc quod est proiicere res in mare, vel quicquid est aliud huiusmodi potest dupliciter considerari: uno modo absolute et in universali, et sic est involuntarium. Alio modo secundum particulares circumstantias quae occurrunt in tempore in quo hoc est agendum, et secundum hoc est voluntarium. Quia vero actus sunt circa singularia, magis est iudicanda conditio actus secundum considerationes singularium quam secundum considerationem universalem. Et hoc est quod dicit quod praedictae operationes ex timore factae sunt voluntariae tunc quando sunt operatae, idest consideratis omnibus singularibus circumstantiis quae pro tempore illo occurrunt, et secundum hoc singulare

são mais julgados segundo as condições singulares nas quais ocorrem do que segundo considerações universais. Por este raciocínio, então, é que se afirma que as operações acima citadas feitas, aliás, por temor são voluntárias quando propriamente executadas, isto é, quando se consideram todas as suas circunstâncias particulares, ou seja, as situações dadas em virtude do momento específico. Neste sentido, então, pode-se afirmar que o tempo singular é finito e, também, complemento da operação.	tempus est finis et complementum operationis.
Por isso, algo propriamente é chamado de voluntário e de involuntário segundo a consideração temporal quando se está a executar algo. Foi mostrado, porém, o que significa agir voluntariamente o que se torna evidente pelo fato de que, em tais operações, o princípio que move as partes orgânicas, isto é, que mobiliza as funções dos membros corporais para a execução das operações, existe no próprio homem. Contudo, tal situação seria de outro modo se o homem por si mesmo não fosse capaz de mover seus membros, mas estaria, pois, a movê-los devido a uma força que lhe é mais potente. Ademais, as operações oriundas de um princípio intrínseco são próprias da potência humana, como se dá, pois, com as ações que podem ser	Et ideo dicendum est proprie aliquid voluntarium et involuntarium secundum considerationem temporis, quando aliquis operatur. Manifestum est autem quod tunc operatur volens. Quod patet ex hoc quod in talibus operationibus principium movendi organicas partes, idest applicandi membra corporis ad operandum, est in ipso homine. Aliter autem esset si ipsemet non moveret membra, sed ab aliquo potentiori moverentur. Ea autem quae fiunt ex principio intrinseco sunt in potestate hominis, ut ea operetur vel non operetur, quod pertinet ad rationem voluntarii. Unde manifestum est quod tales operationes proprie et vere sunt voluntariae. Sed tamen simpliciter, idest in universali considerando eas, sunt involuntariae, quia nullus quantum est in se eligeret

executadas ou não e que pertencem à razão voluntária. Por isso, foi manifestado que tais operações são própria e verdadeiramente voluntárias. Em sentido universal, isto é, considerando de maneira absoluta, estas mesmas ações podem vir a ser entendidas como involuntárias, já que ninguém, [em sã consciência], escolheria operá-las por si senão em vista de um certo temor como fora acima dito no caso dos marinheiros.	operari aliquid talium nisi propter timorem, ut dictum est.
--	--

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ARISTOTE. *Éthique a Nicomaque* (J. Tricot). *Vrin*, 1983.
- ARISTOTLES, *Ehtics* (Ross). Missouri U. P., 1990.
- SANTOS, M. F. *Noologia Geral*. Logos, 1969.
- _____. *Convite à Filosofia*. Logos, 1970.
- _____. *Filosofia Concreta*. É-realizações, 2009.
- TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. EDIPUCRS, 1998.
- VOEGELIN, E. *Anamnesis*. Missouri U. P., 2007.