

**QUAESTIO VI, ARTIGO X: ACERCA DAS VIRTUDES E VÍCIOS<sup>1</sup>***Quaestio VI, Article X: Concerning virtues and vices**Diego Atahualpa de Andrade Ramires Farias<sup>2</sup>**Pedro Gilberto da Silva Leite Junior<sup>3</sup>*

**Resumo:** Apresenta-se aqui a tradução da quaestio VI, artigo X, na qual Ockham, seguindo uma discussão do livro VII da *Ética* a Nicômaco de Aristóteles, trata acerca das virtudes da continência, temperança e virtude heroica, e similarmente dos três vícios antagônicos a estas, a saber, a incontinência, maldade e a bestialidade.

**Palavras-chave:** Virtudes; Vícios; Prudência.

**Abstract:** We present here the translation of quaestio VI, Article X, in which Ockham, following a discussion of Book VII of the Nicomachean Ethics of Aristotle, treats of the virtues of continence, temperance, and heroic virtue, and similarly the three vices antagonistic to these, namely incontinence, malice and bestiality.

**Keywords:** Virtues, Vices; Prudence.

<1> Acerca das virtudes e vícios deve-se saber que o Filósofo, no início do livro VII da *Ética*<sup>4</sup>, atribui três graus na aquisição da virtude e similarmente três oposições na aquisição do hábito vicioso. As três primeiras são a continência, temperança e a virtude heroica, as quais são assim distinguidas: porque segundo o Filósofo, o continente é aquele que tem más concupiscências, todavia não as segue, mas segue a reta razão. Por isso compreendo que o continente é aquele que apreende alguns objetos deleitáveis e os procura pelo apetite sensitivo. Porém, a reta razão dita o contrário daquilo que é desejado pelo apetite sensitivo. E a vontade, a partir de sua liberdade, não quer aquilo que o apetite

<sup>1</sup> NT: O texto traduzido encontra-se em: GUILLELMI DE OCKHAM. *Quaestiones variae*. In: *Opera Theologica VIII*. Ed. Kelley, F; Etzkorn, G. et Wey, J. (Eds.). Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure: N. Y., 1982, p. 272 – 286. A cada início de parágrafo é especificada, pelos colchetes pontiagudos, a linha correspondente ao texto original; as notas de rodapé numéricas referem-se ao próprio texto de Ockham; no corpo do texto, colchetes são originais e parênteses são postos pelos tradutores. Cf. Ockham, *Quaest. in III Sent., q. 12* (OTh VI, 417 ss); infra q. 7 a. 3, lin. 75s.

<sup>2</sup> Mestrando do PPG-Filosofia da Universidade Federal de Pelotas e bolsista CAPES E-mail:

[daarfarias.ufpel@gmail.com](mailto:daarfarias.ufpel@gmail.com)

<sup>3</sup> Professor Doutor em Filosofia vinculado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: [pedroleite.pro@iq.com.br](mailto:pedroleite.pro@iq.com.br)

<sup>4</sup> Aristot., *Ethica Nicom.*, VII, c. 1 (1145a 15-20).

sensitivo deseja, mas aquilo que é ditado pela reta razão, assim que, a respeito daquela volição, a reta razão é objeto parcial, como é evidente em outro lugar.<sup>5</sup> Além disso, a partir de tal volição frequentemente provocada segue-se um único hábito na vontade, no qual ela é inclinada a querer aquilo que é ditado pela reta razão. E este hábito é chamado de continência, pelo Filósofo. E esse hábito está com a temperança e a virtude heroica, assim como qualquer virtude está com outra, como é evidente em outro lugar.<sup>6</sup> Pois tanto quanto alguém [seja] temperado ou heroico na vontade se possua más concupiscências, do dito modo, e possua um hábito inclinando a vontade a seguir a reta razão, ainda é chamado de continente. E é deste modo que ‘continência’ significa principalmente aquele hábito que inclina na vontade, e também conota um ato de desejar no apetite sensitivo. E por isso quando existem tais atos do desejo, é dito que alguém é continente; e quando não, não é dito continente segundo a intenção do Filósofo, quão grande que seja o predito hábito da vontade, o qual é realmente virtuoso, permanece.

<29> O temperado e a temperança são compreendidos de dois modos. De um modo, segundo a intenção do Filósofo, em referência àquele que segue e vive segundo a reta razão, todavia carece de más concupiscências. E por esse modo a temperança não é distinguida da continência segundo a espécie, mas somente segundo o mais perfeito e o menos perfeito, porque o mesmo hábito é totalmente frouxo primeiramente [e] depois intenso a tal ponto que aqueles atos maus no apetite sensitivo seriam atenuados ou totalmente destruídos, e outra qualidade, - ainda que inclinando o apetite sensitivo aos atos em conformidade com a reta razão - é gerada. Digo que aquele hábito frouxo juntamente com as concupiscências na parte sensitiva é chamado de continência, e o mesmo mais intenso, sem aquelas concupiscências, é chamado de temperança.

<41> De outro modo, a temperança é dita mais estritamente e propriamente em referência ao hábito inclinando a vontade a evitar não apenas as más concupiscências já inerentes, mas também as oportunidades de tais concupiscências segundo a reta razão, que assim dita não somente querer fugir das más concupiscências, mas também das oportunidades de tais. Por exemplo, procurar objetos deleitáveis – tal como, ver, tocar e ouvir tais coisas – são oportunidades de tais atos de desejar no apetite sensitivo. E por causa disto a reta razão dita que não somente a vontade deve querer fugir de tais

<sup>5</sup> Ockham, *Quaest. in III Sent., q. 11 et 12* (OTh VI, 389s et 423); infra q. 7 aa. 3 et 4, lin. 491s et lin. 419-469.

<sup>6</sup> Ockham, *Quaest. in III Sent., q. 12* (OTh VI, 424-428); infra q. 7 a. 3, lin. 153-328.

concupiscências, mas também de todas preditas oportunidades de tais concupiscências, para que elas não existam. E a temperança assim compreendida é distinguida da continência segundo a espécie, porque universalmente aqueles hábitos, cujos objetos são distinguidos em espécie, também são distinguidos em espécie. Agora, além disso, a reta razão é objeto parcial do ato e do hábito virtuoso, como é evidente em outro lugar.<sup>7</sup> E há uma reta razão, e distinta segundo espécie, a qual é objeto dessa temperança e da continência, ou outra da prudência – estendendo o nome. Pois a reta razão que é objeto da continência dita que a vontade deve fugir das más concupiscências já inerentes, quando e como é preciso, etc. Mas a reta razão que é objeto da predita temperança dita que não somente deve fugir das más concupiscências atualmente inerentes, mas também de todas as ocasiões de tais, por exemplo, o homem não veria coisas deleitáveis, não tocaria em coisas bonitas, nem ouviria torpes conversas, e assim também sobre as outras oportunidades. E essas retas razões são distinguidas em espécie, portanto, também as virtudes possuindo essas por objetos são distinguidas em espécie. E a temperança, tida deste modo, permanece e é assim denominada, quer as paixões sensíveis existam quer não. Por outro lado, a temperança dita pelo primeiro modo, não é chamada de temperança quando existem más concupiscências. A perseverança, de nenhum modo, é distinguida da continência, porque o perseverante é aquele que permanece no ato virtuoso segundo a reta razão e continua tal ato virtuoso.

<72> A virtude heroica é compreendida de dois modos. De um modo é tomada em referência a um hábito inclinando a algum ato além e contra o estado comum do homem e contra a inclinação natural, e isto em virtude do gênero do ato e da natureza do ato, como sustentar a morte e queimar no fogo pelo bem comum e pela fé Católica.

<77> De outro modo, é compreendida em referência a um hábito inclinando a algum ato que não excede o estado comum dos homens, a partir da natureza do ato, mas, todavia tal ato excede o estado comum dos homens, a partir de alguma circunstância. Por exemplo, alguém tem castidade em tal grau que por nenhuma causa (*re*) que é contra a reta razão, ele quer fornicar. "Não querer fornicar" não excede o estado comum dos homens, mas "não querer fornicar" quanto a essa circunstância, a qual é a reta razão universal, excede o estado comum dos homens, porque essa nolição é a respeito da fornicação, se porventura a reta razão dite que mais rapidamente deve ser sustentada a prisão (*poena*

---

<sup>7</sup> Supra nota 3.

*carceris*) ou morte do que tivesse fornicado, então tal vontade deve querer tal punição antes que perdesse a castidade.

<89> Ambos os modos preditos podem ser divididos, porque um hábito que inclina a um ato que excede o estado comum dos homens, - quer a partir da natureza do ato, quer de alguma circunstância -, pode assim inclinar a um ato interior na vontade tal que estaria preparado a provocar um ato exterior em conformidade com o interior. Ou somente inclina a um ato interior sem que tal ato esteja preparado a provocar um ato exterior.

<96> No primeiro modo o Filósofo fala<sup>8</sup> acerca da virtude heroica. E visto que, segundo ele, é perfeitamente heroico aquele que tem algum hábito na vontade inclinando a um ato de querer ou de não querer exceder o estado comum dos homens, a partir da natureza do ato ou da circunstância no modo predito, e juntamente com isto está preparado a realizar uma obra exterior em conformidade com um ato interior, - suponho que alguém queira, por uma volição provocada por um hábito, queimar para salvar a fé e depois, antes que a fé se extinga, sustente voluntariamente tal combustão no corpo -, digo que ele, segundo a intenção do Filósofo, é perfeitamente heroico. Ou se porventura alguém tenha um hábito inclinando a querer fornicar por nenhuma coisa que pode lhe ser trazida contra a reta razão, se então a reta razão dite que mais rapidamente deve sofrer feridas e flagelos no corpo do que fornicar, e o mesmo sustente voluntariamente tais coisas, ele é perfeitamente heroico.

<110> No segundo modo de falar de tal hábito inclinando a um ato interior sozinho, sem a consequência de um ato exterior, desta maneira aquela é dita virtude perfeita, mas não propriamente heroica, segundo a intenção do Filósofo, é segundo o que é dito geralmente, porque a virtude heroica significa principalmente aquele hábito na vontade e conota uma concomitância do ato exterior quando necessário, etc. E por isso se porventura alguém tenha tal hábito na vontade pelo qual é inclinado a querer ou não querer algo que excede o estado comum dos homens, a partir de sua natureza ou de alguma circunstância, e por esta razão não seja inclinado nem preparado a realizar uma obra exterior em conformidade com aquela volição, tem mais perfeitamente aquele hábito que é a virtude heroica, embora não é denominada de heroica exceto quando um ato exterior segue-se.

---

<sup>8</sup> Aristot., *Ethica Nicom.*, VII, c. 1 (1145a 20-30).

<123> E se tu pergundes; acaso a nolição segundo a reta razão universal, existindo na vontade a respeito da fornicação; por exemplo, não querer fornicar por algo que é contra a reta razão, e isto existindo, e o intelecto ditando que mais rapidamente deve ser sustentada a prisão do que querer fornicar ou fornicar, acaso tal coisa seria necessitada para querer a prisão? Respondo que é assim, existindo o ato do intelecto e da vontade.

<130> Se é dito então que ele não é louvável (*meretur*) em querer sustentar aquela punição, é verdadeiro, porque aquele ato não está em seu poder, mas é louvável pela volição precedente a respeito do ato de fornicar.

<134> Mas se, existindo ambos os atos preditos, no intelecto e na vontade é necessitado aquele ao ato exterior? Por exemplo, para entrar voluntariamente ao cárcere se lhe ameaçasse com a punição da prisão? Respondo que é assim, porque pela mesma necessidade que é necessitada para querer entrar no cárcere, pela mesma necessidade ele entraria exceto se fosse proibido, já que aquele querer parece ser suficiente para causar aquele ato, com Deus e com outras potências executivas. E todos esses atos são causas naturais. Portanto, com as mesmas existindo e sem impedimentos, necessariamente um ato segue-se. Mas, então, de que maneira aquela ação é meritória? Deve-se dizer aqui, assim como acerca da volição precedente.

<145> Mas então há uma dúvida, como a virtude heroica é distinguida da continência e da temperança? Respondo que são especificamente distinguidas por causa da razão antes tomada, a saber, porque elas têm objetos distintos em espécie. Porque àquelas têm uma reta razão particular por objeto, mas a heroica<sup>9</sup> tem uma reta razão universal, visto que as duas razões são distinguidas em espécie, portanto, também os hábitos, dos quais essas razões são objetos, são distinguidas em espécie. E por isso é evidente que Scotus<sup>10</sup> erra quando afirma que elas são da mesma espécie, mas que diferem somente segundo o grau frouxo (*remissum*), mais perfeito e perfeitíssimo, porque não somente diferem assim, mas também em espécie. De fato, qualquer medida que aquele hábito da vontade, o qual é a continência, seja aumentado ao infinito, nunca se tornará virtude heroica nem mesmo temperança. E isto porque a heroica tem outro objeto, ou melhor, tem muitos outros objetos, aos quais de nenhum modo a temperança e continência inclinam.

---

<sup>9</sup> Supra, lin. 50-64.

<sup>10</sup> Scotus, Opus Oxon., III, d. 34, q. un., n. 22 (ed. Wadding, VII, 769s.).

<160> Mas há uma dúvida<sup>11</sup> se, para a geração desses hábitos na vontade são geradas algumas qualidades no apetite sensitivo inclinando a atos em conformidade com os atos interiores; e se é assim, como aquelas qualidades são distinguidas no apetite sensitivo:

<164> Para a primeira respondo que, para geração da continência na vontade não é gerada alguma qualidade no apetite sensitivo inclinando a atos em conformidade com a continência. Porque o continente, propriamente falando, tem más concupiscências no apetite sensitivo, a partir das quais mais depressa é gerada uma qualidade inclinando a um ato contrario à continência do que a um ato em conformidade a ela. Mas para a geração da temperança na vontade – quer seja tomada de um modo ou de outro – segue-se um afrouxamento daqueles atos no apetite sensitivo ou são totalmente destruídos. O temperado, no segundo modo de falar do exemplo anterior<sup>12</sup>, não somente foge através de um ato de não querer as concupiscências inerentes, mas também as oportunidades de tais, e por isso através de um ato da temperança aqueles atos podem ser totalmente destruídos. Do mesmo modo deve ser dito acerca da virtude heroica.

<177> Mas podem algumas qualidades positivas ser geradas no apetite sensitivo para a geração de tais hábitos?

<179> Respondo<sup>13</sup>: há algumas virtudes na vontade, para as quais correspondem atos na parte sensitiva que podem em certa medida ser ditos em denominação extrínseca, virtuosos ou viciosos, como é a respeito da temperança acerca dos alimentos, bebidas, castidade conjugal, etc.<sup>14</sup> Há outras virtudes, para as quais tais atos não correspondem no apetite sensitivo, como a virgindade e pobreza. E para aquelas virtudes que são do primeiro gênero correspondem algumas qualidades no apetite sensitivo, assim como a partir do regular consumo moderado de alimentos é gerada alguma qualidade na parte sensitiva inclinando aos atos semelhantes. E se porventura alguém fosse heroico, acerca de coisas comestíveis e bebíveis, como foi Eleazar<sup>15</sup>, o qual por nada que foi contra a reta razão quis comer carne de porco, e por isso segundo o ditame da reta razão sustentou a morte, à tal forte virtude pode corresponder alguma qualidade gerada na parte sensitiva a partir de atos frequentemente provocados. Assim como acerca de algumas questões sagradas, nós lemos

<sup>11</sup> Ockham, *Quaest. in III Sent., q. 11* (OTh VI, 354-366).

<sup>12</sup> Supra, lin. 41-71.

<sup>13</sup> Ockham, *Quaest. in III Sent., q. 12* (OTh VI, 373s.).

<sup>14</sup> Ockham, *Quaest. in III Sent., q. 11* (OTh VI, 354-366)

<sup>15</sup> Resp. II Maccab. 6, 18.

que há coisas insensíveis nos corpos por causa dos atos frequentemente provocados em conformidade com as virtudes da vontade, a partir das quais tal qualidade é gerada.

<196> Quanto ao segundo<sup>16</sup>, digo que se essas qualidades na parte sensitiva são geradas em torno da mesma matéria ou mesmo objeto que é o objeto da temperança e da virtude heroica, então são somente distinguidos, como mais perfeito e menos perfeito, e são uma qualidade em número. Se são gerados em torno de objetos diversos, desta maneira diferem em espécie. É evidente por isso, que nunca inclinam a atos da mesma razão, como é evidente da qualidade gerada a partir da comida, bebida e de outra gerada a partir do amor.

<204> Do mesmo modo, deve-se dizer acerca dos preditos hábitos opostos as três virtudes, os quais o Filósofo<sup>17</sup> expõe, que são a incontinência, maldade e bestialidade. Porque a incontinência, como é encontrada na vontade, é um hábito no qual alguém que tem más concupiscências abandona a reta razão e quer seguir livremente aquelas concupiscências. A maldade, ou intemperança, é o hábito vicioso no qual alguém não apenas segue as concupiscências já inerentes, mas de fato quer buscar as oportunidades que possuem tais atos. O bestial é aquele que contra a reta razão quer tais concupiscências para ter ao redor algo contra a natureza. E esses hábitos na vontade são distinguidos em espécie, porque seus objetos são distinguidos em espécie. Já que, embora não possuam por objeto a reta razão, todavia possuem outros objetos distintos em espécie. Acerca das qualidades geradas na parte sensitiva pode aqui ser dito como anteriormente<sup>18</sup> foi dito acerca das virtudes.

#### **[Como o conhecimento moral é distinguido da prudência]**

<219> Além disso, deve ser conhecido como o conhecimento moral é distinguida da prudência.<sup>19</sup> Deve ser entendido que o conhecimento moral é tomado de dois modos. De um modo é compreendido em referência a todo conhecimento científico que evidentemente pode ser tido através de doutrina. E este procede a partir de princípios conhecidos por si mesmo, como este: "toda benfeitor deve fazer coisas boas; mas qualquer um que liberta alguém da morte é benfeitor; portanto, todo tal deve fazer coisas boas". De outro modo é tomado em referência ao conhecimento científico evidente, o qual somente é tido e pode ser tido através da experiência e evidentemente por nenhum modo através de doutrina. Por

<sup>16</sup> Cf. supra, lin. 162-163.

<sup>17</sup> Aristot., *Ethica Nicom.*, VII, c. 1 (1145a 15-34).

<sup>18</sup> Supra, lin. 145-159.

<sup>19</sup> Cf. infra, q. 7, a. 2, lin. 2-74; também em *Scriptum in I Sent.*, Prol., q. 11 (OTh I, 317-321).

exemplo, este "qualquer iracundo a partir de tal ocasião, deve ser abrandado e acalmado através de belas palavras" não pode evidentemente ser conhecido, exceto através da experiência, a partir disto, a saber, que o homem tem através da experiência o conhecimento evidente sobre muitas proposições singulares, por exemplo, que esse homem deve ser acalmado e também aquele e deste modo sobre os singulares.

<233> Similarmente a prudência é tomada de dois modos. De um modo, propriamente, em referência ao conhecimento evidente de qualquer proposição singular que somente é tida mediante experiência. Por exemplo, este conhecimento evidente "esse deve ser acalmado através de belas palavras" que é evidente em virtude desta contingência "aquele é acalmado mediante tal via" e isto é conhecido através da experiência. De outro modo é tomado, geralmente, em referência ao conhecimento evidente de algum universal prático que somente é evidentemente conhecido através da experiência, por exemplo, que todo iracundo deve ser assim abrandado.

<242> Então digo que tomando conhecimento moral pelo primeiro modo, em referência ao conhecimento científico evidente que pode claramente ser adquirido através de doutrina, é distinguido da prudência por ambos os modos ditos. Porque de qualquer modo que é tomada a prudência, ela pode somente ser adquirida através da experiência. Tomando conhecimento moral pelo segundo modo, o conhecimento moral e a prudência, de modo geral, são ditos o mesmo, como é evidente a partir das coisas preditas. Mas assim ainda é distinguido da prudência propriamente dita, porque esta prudência é acerca dos singulares, e a outra acerca dos universais. E assim é evidente como o conhecimento moral e a prudência são distinguidos.

<252> A partir disto é evidente que Scotus<sup>20</sup> não bem atribui a diferença no primeiro [modo] entre conhecimento moral e prudência nisto que o conhecimento moral é acerca dos universais e dirige remotamente e mediatamente unicamente; a prudência é acerca dos particulares e dirige imediatamente e de perto. Além disso, porque ele supõe que o conhecimento moral não dirige, exceto mediante a prudência, o que é falso. Já que alguém pode ter um conhecimento evidente de alguma proposição universal através de doutrina, como uma deste tipo "todo benfeitor deve fazer coisas boas", e também um conhecimento evidente de alguma proposição contingente tomada sob uma proposição universal e isto através da experiência, por exemplo, que tal é benfeitor porque o vi assim fazer, cujo

---

<sup>20</sup> Scotus, *Ordinatio*, I, Prol., p. 5, qq. 1-2, n. 351 (ed. Vaticana I, 228).

conhecimento não é prudência porque não é diretivo. E a partir dessas coisas, evidentemente é concluído que tal consequentemente deve fazer coisas boas. E o conhecimento desta proposição particular dirige imediatamente à prática sequente interior ou exterior. E, todavia o conhecimento desta conclusão não é prudência porque essa é adquirida através de doutrina e não da experiência. Além disso, porque ele supõe que o conhecimento moral não dirige imediatamente visto que é dos universais, e a prudência dirige imediatamente visto que é dos particulares, a partir disto dando a entender que qualquer particular mais imediatamente dirige do que o universal, em respeito a prática, o que é falso, visto que dirigir a prática não é senão causar prática. No entanto, o conhecimento de proposição universal pode imediatamente causar a prática, assim como o conhecimento de uma proposição particular. Como é evidente que os conhecimentos do maior universal e do menor particular, igualmente dirigem à prática sequente, visto que ambos esses conhecimentos são duas causas parciais a respeito do conhecimento da conclusão particular, a qual imediatamente dirige ou causa a prática, assim que, nenhum conhecimento antes causa do que o outro, mas ambos igualmente imediatamente causam aquele conhecimento que imediatamente dirige à prática, deste modo que são causa da causa.

#### [Dúvida acerca da conexão das virtudes]

<282> Mas há uma dúvida de que modo as virtudes são conexas. Acerca disto foi dito em outro lugar na *Reportatione super tertium Sententiarum*.<sup>21</sup> Mas além daquelas coisas, deve-se saber que algumas virtudes compadecem consigo hábitos viciosos de outras virtudes, algumas não. Pois tanto a continência quanto a temperança, acerca das quais acima foi dito<sup>22</sup>, compadecem consigo vícios opostos a outras virtudes, qualquer que seja a grandeza esses hábitos são aumentados, ao infinito ou até o grau mais alto que lhe é possível, cuja razão é porque essas virtudes têm a reta razão particular por objeto, por exemplo, que tal prática deve assim ser provocada quando é necessário e como é necessário. Agora, além disso, a razão particular pode ser a reta acerca dessa matéria, ainda que não seja a razão particular a reta acerca de outra, por exemplo, acerca dos atos do amor e não acerca do dinheiro, visto que são razões distintas na origem. E por consequência razão pode ser reta acerca de uma matéria e errônea acerca de outra. E por consequência a vontade provocando a prática em conformidade com aquelas razões provoca uma prática

<sup>21</sup> Ockham, *Quaest. in III Sent., q. 12* (OTh VI, 420-428).

<sup>22</sup> Supra, lin. 145s.; ver também *Quaest. in III Sent., q. 12* (OTh VI, 420-428); infra, q. 7 a. 3, lin. 73-328.

virtuosa segundo a reta razão e outra viciosa ou ao menos não virtuosa junto a razão errônea. E dado que cada razão seria reta, ainda pode a vontade, a partir de sua liberdade, concordantemente provocar a prática por uma razão e virtuosamente, e também discordar de outra razão e deste modo viciosamente porque é contra a reta razão.

<304> Mas simplesmente a virtude perfeita<sup>23</sup>, a qual pode ser dita segundo a verdade heroica, quer a partir da natureza do ato quer de alguma circunstância, - embora não é chamada propriamente de heroica segundo a intenção do Filósofo<sup>24</sup>, exceto quando um ato exterior corresponde -, digo que aquela não compadece consigo um vício oposto de alguma virtude, embora tal virtude não possa existir exceto em qualquer outra virtude, cuja razão é porque tal virtude tem por objeto a razão universal e não apenas a particular, por exemplo, aquele que possui a castidade simplesmente e perfeitamente como a virtude heroica, tem essa razão universal por objeto que por nada que é contra a reta razão quer agir contra a castidade. E por isso se lhe ameace uma punição de morte ou lhe prometa o máximo dinheiro e deste modo acerca de outras para isto que fornique, e se a reta razão particular dite que então não se deve fornicar por morte nem por dinheiro nem por alguma tal coisa, então, estando naquela virtude perfeita e na razão universal e particular, o receoso ou avaro não pode fazer tal coisa por causa da contradição inclusa. Porque dado que quisesse fornicar por dinheiro, então queria cair da castidade por algo que é contra a reta razão. E segundo a razão universal, por nada que é contra a reta razão deve querer cair da castidade. E por consequência junto a razão universal estaria a virtude perfeita, e por causa daquela ação particular contra a reta razão seria não perfeita, e assim juntamente seria perfeita e não perfeita.

---

<sup>23</sup> Cf. infra, q. 7, a. 2, lin. 152s.

<sup>24</sup> Aristot., *Ethica Nicom.*, VII, c. 1 (1145a 20-30).