

PP3 5

11417 v. P₇

2000

RETÓRICA DAS PAIXÕES

Aristóteles

Tradução:
MICHEL MEYER

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Michel Meyer

U.F.M.G. - BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA



NÃO DANIFIQUE ESTA ETIQUETA

Martins Fontes

1007-2009 2000

16/07/2001

EM 07 1991 - 04



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
LABORATÓRIO DE ESTUDOS CLÁSSICOS
LABORATÓRIO DE ESTUDOS CLÁSSICOS
LABORATÓRIO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

Prefácio

apresentação

Tradução

ANASTASIA M. DE SOUZA

Notas da tradutora

Notas da tradutora (1-15)

Notas gerais

Notas gerais (1-15)

Notas de rodapé

Notas de rodapé (1-15)

Índice de nomes

Índice de nomes (1-15)

Índice de assuntos

Índice de assuntos (1-15)

Dados Internacionais de Catalogação em Publicação (CIP)
Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia

000000

Retorno para: Craxiz - Rua do Mar, 100 - Maracanã - Rio de Janeiro - RJ - CEP: 20131-000
ou pelo e-mail: craxiz@brasil.com.br

Classificação em Decimais (CDD)
160.01 (16)

Classificação Brasileira de Decimais (CDB)
160.01 (16)

000000

Índice para catálogo sistemático

1. Gramática (16)

1. Retórica (16)

Endereço de correspondência para pedidos de exemplares

Livraria Martins Fontes Editora Ltda

Rua do Mar, 100 - Maracanã - Rio de Janeiro - RJ - CEP: 20131-000

Telefone: (21) 220-0077 Fax: (21) 220-0078

Site: www.martinsfontes.com.br

www.martinsfontes.com.br

Índice

Nota à presente edição VII

Introdução IX

Profúndia Aristoteles ou a retórica das paixões por *Michel Meyer* XVII

1. As paixões nos diálogos platônicos XVII

2. O caso do platonismo e o nascimento da ontologia proposicional em Aristoteles XXIII

3. Dialética, retórica e poética XXVIII

4. A articulação fundamental do *logos* proposicional e a *praxe* do *pathos* XXXI

5. As grandes paixões segundo Aristoteles XI

6. A estrutura retórica das paixões: a oração e as *virtés* e a *imaginatio* XLII

7. A cólera XLIII

8. A calma, a insensibilidade XLV

9. O amor e o ódio, a segurança e o temor XLV

10. A vergonha e a impudência XLV

11. O timor XLV

12. A compaixão e a indignação XLVI

13. A inveja, a emulação e o desdém XLVI

14. Há de se perceber estruturalmente as paixões e o *pathos* XLVI

15. Conclusão I

RETÓRICA DAS PAIXÕES I

1. Do caráter do orador e das paixões do ouvinte 5

2	Da vobis	17
3	Da calma	23
4	Das ansas e do odlo	31
5	Da terra e da confiança	37
6	Da vergonha e da impudência	45
7	Da lavagem	53
8	Da compactação	59
9	Da indagação	67
10	Da invenção	71
11	Da curiação e do desprezo	77

Nota à presente edição

O texto de *Retórica dos poetas* aqui publicado corresponde ao livro II (capítulos 1 a 11) da *Rétorique*. A tradução foi realizada pela Dra. Isis Borges B. da Fonseca, professora do Departamento de Letras Clássicas da Universidade de São Paulo. O texto grego que espelha a tradução, e que serviu de base para esta, foi estabelecido por Mesléac Duparc e publicado na Collection des Universités de France pela Editora Belles Lettres.

Para facilitar o acompanhamento da leitura da tradução com o original grego, procuramos fazer com que os textos das duas páginas correspondessem – quando isto não fosse possível – indicamos com o sinal ● o parágrafo na tradução correspondente ao final de página do original grego.

Introdução

Aristóteles nasceu em 384 a.C. em Estagira, pequena vila de situação na península Calcédica e faleceu em Calceda, na ilha de Eubéa, em 322 a.C. Seu pai, Nicômaco, era médico de Amintas I, rei das macedônias, pai de Filipe II e, portanto, avô de Alexandre Magno. A origem da família de Aristóteles era legitimamente grega e sua cidade natal tinha população puramente grega.

Como Aristóteles perdeu os pais muito cedo, ficou sob os cuidados do proxeno* de Atarnes, cidade da Fôlida na Ásia Menor. Em 367 a.C. foi enviado pelo seu protetor para Atenas, onde iria frequentar a Academia de Platão. Ali permaneceu vinte anos até a morte do mestre, ocorrida em 307 a.C. Espesípiro, filho de uma irmã de Platão, sucedeu a este na Academia, mas Aristóteles e Xenócrates da Calcédônia partiram de Atenas com destino a Assos, na Mísia na Ásia Menor.

Através se a partida de Aristóteles de Atenas não atenua a questão da sucessão na Academia, mas não agravamento das relações dos atenienses com Filipe da Macedônia, que já tinha ocupado muitos aliados importantes da Calcédica de influência predominantemente macedônica. Basta lembrar a perda de Clarteo em 348 a.C. e suas propriedades das cidades prósperas de uma rica região, na fronteira da Macedônia. Apesar dos três casem

.....
* O proxeno auxiliava em sua cidade os estrangeiros que ali se instalavam só para proteger quando eles tinham comércio e relações para defender os interesses de determinada cidade.

ses que Demócrito denuncia, entre os colônios de 509 e a primavera de 498, impedindo os atenienses de impedir os avanços de Filipe contra Olintho, o caso em envio de socorros durante o cerco às suas muralhas e a destruição da cidade.

A grande atividade helica de Filipe, com a de grandes vitórias em prejuízo de Atenas, e a ligação da família de Aristóteles com o rei macedônio são fatos que evidenciam a situação precária de Aristóteles, sobretudo com a perda do apoio que indubitavelmente sempre teve de seu mestre e grande admirador, que se alorçaria de o *Esprito a Intelecto* na

A opção de Aristóteles por Assos, ao partir de Atenas, explica-se pela grande amizade que surgiu entre o filósofo e Hermias, soberano de Atarneus que já acolhera naquele local alguns dos ex-discípulos de Platão como Eristo e Corisco. Cláudio Lécates e Teofrasto também aí residiram. Assos tornou-se realmente um centro de vida intelectual fértil, na época.

Três anos mais tarde, Aristóteles, a convite de seu amigo Teofrasto, parte para Mitene, na ilha de Lesbos. Ai permanecerá até 362 a.C., quando a ele reassume a educação do jovem Alexandre, filho do já batizado rei macedônio Filipe II. Nessa fase de sua vida, Aristóteles dedica-se a seu papel de educador e também a estudos teóricos. Em 361, sua teraquidade foi perturbada pela morte dramática de Hermias, e medicado em vista após a deserção de sua aliança com Filipe II. Macedônia, numa conspiração contra o então debilitado império persa. Em sua memória, Aristóteles compôs um epigrama para o monumento erigido a este soberano em Delphi, e o famoso hino à cidade (*Ἦνος πόλις ἀθάλατος*).

Aristóteles voltou para Atenas somente em 355 a.C., um ano após a morte de Filipe II, que teve como seu herdeiro o filho Alexandre. Em seu regresso, fundou o Liceu, onde ensinava passeando, fato que deu origem a um outro nome para sua escola, o de Escola Peripatética, sendo chamados peripatéticos os seus membros. Aristóteles dava duas aulas por dia: a primeira, por manhã, para um grupo restrito de discípulos, a segunda, à tarde, para um grande número de ouvintes. Esse trabalho estendeu-se por cerca de traze anos, e mais uma vez a situação política de Atenas se o perturbou a atividade cultural do gran-

de filósofo grego que se entregava com desvelo à docência e à elaboração de obras de valor incontestável. A morte de Alexandre Magno, em 323 a.C., veio perturbar subitamente os atenienses. Realmente, esse evento desencadeou um novo movimento que atingiu também Aristóteles. Assim, ele foi arrestando por um processo de impiedade, com o poro no fim, que compusera em homenagem a Hermias. Afirmava-se que se tratava de um poema das formas de Erismo coral, que consistia numa canto de alegria em honra dos deuses. O hino a Hermias, pois, constituía uma profanação de um canto consagrado somente às divindades.

Para escapar ao processo, Aristóteles partiu para Cós, na ilha de Eúbeia, onde veio a falecer no ano seguinte.

Conta-se que ele próprio disse, no partido de Atenas com receio de que os atenienses comessem, pela segunda vez, um crime contra o filósofo.

No que concerne às obras de Aristóteles, deve-se observar que elas estão diretamente ligadas à sua atividade docente. Para publicação estavam reservados os trabalhos preparados para cursos públicos ou privados, mas desses restam apenas fragmentos de obras redigidas geralmente em forma de diálogo. As obras que pertencem em correspondência aos seus cursos feitos, são os *esquemas*. Não se trata de diálogos, mas de explicações sem nenhuma preocupação literária, portanto, Aristóteles tinha em vista apenas o aproveitamento de seus ensinamentos por seus discípulos.

A Teofrasto, discípulo de Aristóteles e seu sucessor no Liceu, legou nação o material correto das anotações das aulas do curso e sua publicação ocorreu somente no século I a.C., quando o citador romano Sêneca, após a queda de Atenas, em 26 a.C., levou para Roma esse precioso material.

O concluímento enciclopédico de Aristóteles é o viçante pela simples criação de suas obras, em que são apresentados todos os ramos da ciência antiga, com ênfase das matemáticas.

No estado da *logica*, que deve preceder todos os demais, destacam-se *Categorias*, *Primeiras Analíticas*, *Segundas Analíticas*, em que há a demonstração da verdade pelo silogismo

corpore, as *logoi* e, arte de conduzir e estabelecer o consenso, mediante a dialética. E, para não dar por verdadeira o que só se possuiu sob o efeito, compõe-se a retórica pelas *Rhêtikês*. (Cf. A. Reyes, *La retórica en la cultura ateniense*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 207.)

Os escritos sobre a lógica constituem a coleção que os peripatéticos chamaram de *Organon* (isto é, "instrumento"), por ser necessário para os estudos subsequentes.

Deve-se assinalar um segundo grupo de obras, todas cômicas: *Fálaros* (Fepos), *Do céu*, *Das metempsicos*, *Da geração e da destruição*, *Das partes dos animais*, *Da geração dos animais*, *História dos animais* (10 livros).

Os tratados de *psicologia e metafísica* (o estudo do ser e do que ele ser) tornam um terceiro grupo.

Monês politiká formam um quarto grupo, compreendendo *Metáta Naximácol* (3 livros), *Partiká* (8 livros), *Constitútiôn* (10 livros), *Stenós*.

O quinto grupo abrange a *Praktiká* e a *Rhêtiká* (4 livros).

Diz-se que Aristóteles elaborou a *Rhetorica* no intuito de mostrar o caráter delicado e político filosófico do tratamento dado a esse campo de conhecimento por Isócrates que, desde 393 a.C., mantinha uma escola de retórica em Atenas. Na verdade, para esse mesmo estudo da oratória, a retórica e a filosofia pertenciam uma mesma realidade. Considerava o latu braco e o pensava braco como artes equivalentes e, assim, de um lado a retórica e a filosofia. Sua concepção do saber humanístico tinha muita das exigências de Platão, mas vez que preferiu utilizar-se da opinião da *doxa*, e não das ideias irrepugnáveis dos filósofos que tentam levar a certo as hipóteses. Com base nos verossímil, portanto, Isócrates exigava a ideias acervadas e tões.

É a importância de que se reveste a questão da retórica, num momento em que as duas escolas — que preparavam cidadãos para a vida pública em Atenas, a dos filósofos Platão e a do mestre de retórica Isócrates, não se mostravam concordes em seus ensinamentos. Aristóteles, que sempre revelou grande interesse pelo assunto, resolve tomar posição estabelecendo leis para a retórica e definindo-lhes as regras. Para ele, a retórica deve ser submetida a uma rigorosa técnica de argumentar, mas

distinta daquela que caracteriza a *logica*. Ela servisse de instrumento para alcançar a demonstração intelectual, enquanto a retórica utiliza os silogismos, denominados por Aristóteles *enquêmetas* que envolvem enunciados, sua relevância. De fato, a retórica pode conduzir, ao mesmo tempo, teses entre si contrárias.

Em se tratando de fins políticos, por exemplo, ele não é uma aconselhável a utilização exclusiva de verdades universais, por o significativo o papel das opiniões que, de fato, constituem as premissas do raciocínio político. Aristóteles observa, ali que a retórica, ao se baseando em princípios, não era tratada pelos especialistas como uma arte. Para ele, o orador, podendo sustentar uma tese ou anulá-la, devia descobri-la pelo pensamento, pela reflexão em qualquer que seja, o que ele é o cerrado e persuasivo. Foi sua concepção, era um modelo serviu-se a retórica de uma coleção de fórmulas empíricas, como faziam seus predecessores.

Não se pode deixar de assinalar certos pontos importantes de discordância entre Platão e Aristóteles, com relação à retórica. Assim, em oposição a Platão que, na *Cratílo* e no *Épíno*, condenava a retórica em nome da moral, Aristóteles considerava que ela em si mesma não é moral nem imoral. Diz ele em sua *Rhetorica*: "Ademais, sem abusando que fosse vergonhoso não poder exultar-se com seu corpo, e que não fosse vergonhoso não poder delectar-se pe a palavra, pois isso é mais próprio do homem do que servir-se do corpo" (*Rh.*, I, 1355 a, 39 s.). Distante, a seguir, a utilidade da retórica, admitindo que o uso de qualquer finalidade do ser humano pode ser tanto útil quanto o mau uso — pode ser tanto útil quanto

Nessa questão da conformidade dos atos com a moral, e impediendo el fazer a distinção entre a *retórica* (ética relativa) e a *ética* (ética absoluta).

Outro ponto importante a ser destacado na divergência entre os dois filósofos está relacionado com a emoção. Enquanto, na *República* e nas *Leis*, Platão quer restringir a expressão das paixões, Aristóteles, ao contrário, dá-lhes todo o apoio, exigindo, entretanto, que sejam mortais e não admitindo excessos dramáticos.

Quanto à obra por excelência no trato da arte oratória, a *Retórica* de Aristóteles, é de interesse observar como ela se desenvolve. Compõe-se de três livros, que revelam recidências de dois períodos diversos, no pensamento recorrente de seu autor. No livro I trata-se de um tratado (o cap. III, Aristóteles refere-a como parte central) o que não só é *artibon exoterikon* (isto é, dependente da arte do orador, mas também se apresenta sobretudo marcado pela objetividade: de fato, tanto as argumentações demonstrativas, denominadas *proton epistemon*, como o elemento essencial. É tarefa do orador conduzir racionalmente o que pretende demonstrar. No que se refere as alterações provocadas pela ênfase do orador, novas também artísticas mas subjetivas, não têm importância, porque não concernem ao assunto propriamente dito, unicamente ao juiz.

Nesse livro I são estudadas as três gêneros retóricos: o *deliberativo*, que procura persuadir ou dissuadir, o *judicial*, que acusa ou defende, e o *epidático*, que elogia ou censura.

Diferente do livro I é a posição que assume Aristóteles desde o início do livro II da *Retórica*, porquanto reconhece, explicitamente, a existência de uma retórica demonstrativa, para que o orador obtenha a confiança dos ouvintes. Diz ele: "Mas, visto que a retórica tem como fim um julgamento (seu efeito, julgam-se os conselhos, e o veredito é um julgamento), é necessário não só atender para o discurso, a fim de que ele seja demonstrativo e digno de lei, mas também pôr-se a si próprio e ao juiz em certas disposições."

E mais adiante: "As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem diferir seus julgamentos..."

O estudo das *pathon epistemon* abraça na *Retórica* os onze primeiros capítulos do Livro II, e corresponde precisamente à *Introdução* apresentada nesta edição. Segue-se o estudo do *character pathon* com seis capítulos e, por último, Aristóteles trata dos legatos concernentes todos os gêneros (caps. 18 a 26).

O livro III, que compreende o estudo da forma do estilo, constitui com os dois livros precedentes um tratado completo da arte oratória.

Após a apresentação sucinta da *Retórica* e de interesse retornar ao livro I, para insistir sobre noções básicas indispensáveis para a boa compreensão do texto apresentado em tradução nesta edição. Assim, os termos técnicos, *pathon* e *ethon* de que fala Aristóteles são *subjektiva* (morais em oposição aos *objektiva*, que são intelectuais, lógicas).

Quando se refere a *character* deve-se entender a abrangência do orador, a qual depende de sua prudência, de sua virtude e de sua benevolência. As paixões não são entendidas aqui como virtudes ou vícios permanentes, mas estão relacionadas com situações transitórias, provocadas pelo orador. É preciso, porém, considerar os hábitos ou tendências preponderantes, as pessoas com maior ou menor inclinação para cada uma dessas paixões e ainda os motivos que as provocam.

Pelo exposto, fica evidente a relevância de que se revelem os capítulos dedicados às paixões, o que se traduz em estudos voltados exclusivamente a esse tema. O texto dos onze capítulos do livro II, traduzido nesta edição, constitui um testemunho sigtativo da posição de destaque que caracteriza, no desenvolvimento da *Arte retórica* de Aristóteles.

Para a citada tradução, o texto grego de referência aqui utilizado foi o estabelecido por M. Dufour (edições Les Belles Lettres, Paris, 1967).

Isis Borges B. da Fonseca

Aristóteles ou a retórica das paixões *por Michel Meyer*

1. As paixões nos diálogos platônicos

De fato, não começarei com Platão, talvez mesmo com Sócrates e os sofistas. A contingência da deusa pluralidade das opiniões, o universo "sensible" de proposições incertas remetem a problematidade generalizada que se apoderou da *Weltanschauung* dos gregos. Os sofistas utilizam a abstração do pensamento, com suas alternativas tentadas inelutavelmente para a verdade, para estabelecer argumentos sem se constranger quando de seu interesse, ao de deixar exposta a tese comum. Quanto a Sócrates, ele volta a problematidade contra aqueles que pensam poder concluir, a em seu momento, os homens, ao perder os traços de verdade, os sofistas que eles pagam para produzir verdades confirmadas, seus interesses particulares. Se, finalmente, esboçamos a prova do questionamento Sócrates na escorregadio que se chama a partir de então a empreitada filosófica, mas mostra que as respostas apresentadas pelas sofistas e os verdadeiros são respostas aparentes, que deixam sem solução o final do diálogo, o problema colocado de início. Os governantes perdem a razão nos tempos em que vivem sua incapacidade de responder, e assim, ter provado ser impossível sua detenção de cumprir os postos importantes da cidade. O juiz

.....
 1. Sobre esse ponto, ver M. Meyer, *La Vie de Démocrite* (Paris: Les Éditions du Seuil, 1989) e também, de A. Sison, "L'écrit de la *Retórica* de Platão", *Revue de Philosophie*, n. 118, (1985), p. 117-121, e os trabalhos de Deleuze.

não pode responder sobre a justiça, senti-se confundido, embora seja em nome de saber o justo que ele tem o poder de ser juiz, o general não pode responder sobre a coragem, e assim por diante.

Para Platão, o que o procedimento sócrático tem de preciso é a radicalidade adequada. Sócrates, ao interrogar-se "que é X?", virando em coragem, por exemplo, não pressupõe nada quanto a X e portanto não corre o risco de introduzir uma resposta equívoca sobre X de que não se tivesse dado conta. X é alguma coisa, mas o que ele é constitui precisamente o objeto da questão; pode, por conseguinte, ser tudo ou qualquer coisa. Nada *a priori* é excluído como resposta. Estando a questão totalmente aberta, não existe interrogação mais fundamental, mais radical sobre X. Uma pergunta completamente diferente pressupõe a sua resposta: se perguntamos se X é útil, belo, grande ou seja lá o que for, somos imediatamente conduzidos inevitavelmente à pergunta sócrática "que é X?", pelo menos de maneira implícita, uma vez que X deve na verdade ser alguma coisa para ser belo, grande ou útil. E se X é útil, por exemplo, isso prova que é alguma coisa e a resposta terá brevemente pressuposto uma solução à pergunta "que é X?"²

Mas Platão, ao contrário de Sócrates, recusa-se a descartar de início qualquer resposta possível, sob pretexto de que, na pergunta "que é X?", não se sabe exatamente o que se busca. X é isto mais do que aquilo? Não se pode afirmá-lo porque é o que se está perguntando. Como ter certeza? Nunca se terá, e qualquer resposta estará marcada pela problematidade, essa problematidade que cremos ter resolvido e que nos limitamos, na realidade, a deslutar. Sócrates sabe que não sabe nada. Não pretende responder às perguntas que faz — sabe que essas perguntas permanecem, como sabe que quem as faz não as resolve — é um impostor, que ele o desmascara: como tal e que é inútil ocupar uma posição de notável em nome de um pretérito contínuo de soluções, o qual não se possui efetivamente.

Platão pensa poder determinar as condições de um responder possível ao questionamento e, para isso, criar o *logos* racional. Se é isso responder, considerado como tal? Não, por quanto o que o questionamento revela e que, surgindo se em relação a ele, como questionamento, não se chega a nenhum resultado. Quando perguntamos o que é X, como faz Sócrates, não sabemos o que buscamos, então, é impossível dizer se encontramos ou não a resposta, e se afirmamos saber o que é X, para que perguntá-lo de novo? Trata-se do paradoxo de Ménon (80 d-e), que Platão utiliza a fim de mostrar que, para resolver o questionamento sócrático, é preciso uma teoria do *logos* diferente de uma concepção baseada na problematidade de X, como vimos, coincide com tudo o que Platão rejeita: a incerteza das alternativas, a insolubilidade ligada à multiplicidade das opiniões, o caso do sensível etc. Por mais que o *logos* seja enquadrado como responder, ele não será concebido como tal. Daí a não menos célebre teoria das Idéias ou essências. Como nasce-la, exatamente? Muito simples: a partir da hipótese de que, se perguntamos "que é X?", supomos que X é alguma coisa e que o ser de X é o objeto da resposta, portanto da pergunta. Por conseguinte, a pergunta "que é X?" deve ler-se "que é (isto) X?". Não nos interrogamos tanto sobre X quanto sobre o ser de X, donde o desdobramento que se opera entre os X, os Y, os Z e o ser de X, Y e Z. As essências firmam-se a um mundo inteligível, ao passo que as próprias coisas dependem do mundo sensível. Essas Idéias (ou essências) apresentam a necessidade exclusiva que Platão espera do *logos*, e que o define. Ele a chama de "apoditicidade" (de *apodezein*, demonstração). Para evitar a pluralidade das opiniões e a incerteza do caso sensível, é preciso que o X sobre o qual se responde seja o que é e nada mais, que seu ser o identifique de maneira exclusiva, sem alternativa possível. A necessidade é assim a necessidade do *logos*. A *idéia* de X é que faz que X esteja para X com exclusão de outra coisa: a alternativa e

2. O que escapa a maior parte dos homens é sua ignorância da natureza essencial de cada coisa. Devem assim, julgando conhecê-la, de

pôr-se de acordo no início da pesquisa. Mas depois pagam o preço normal desse deslutar: não se entendem pelo contrário, mesmo nem com os outros" (*Política*, 237 C, trad. franc. L. Robin, Paris, Gallimard, Col. La Pléiade, 1963).

mente nada aqui como o que deve ser excluído, por negação por assim dizer.

Uma tal visão da *logos*, em que tudo o que não é apodictico depende da *doxa*, da opinião e da sensibilidade – sempre suscetível de desmentido, e no mínimo insuficiente, sem dúvida. Aliás, ela peca pelo que condena: enraíza-se no problemático, que resolve negando, de certo, mas que funciona como referência implícita e oculta. Por outro lado, para saber o que é X, Y e preciso poder diferenciá-lo de Y ou de Z, o que implica que a essência ou idéia de Y assenta, apesar de tudo, em um conhecimento sensível, por mais impreciso que seja. Assim, o ponto de partida é problemático, como o sensível em geral, e tudo o que daí decorre só pode ser igualmente problemático, apesar dos decretos e dos protestos. Para Platão, a dialética parte do sensível para ascender às idéias e em segunda mão a desce ao sensível a fim de explicá-lo, não sendo apenas um jogo de idéias puras, como na matemática. Essa dialética é ao mesmo tempo apodictica, portanto científica, e enraizada no problemático, isto é, nas questões que nutrem os diálogos, que exprimem a ignorância subjetiva dos participantes. Como a dialética pode ser simultaneamente a voz da necessidade (objetiva) e a expressão da ignorância dos homens (subjetividade) – eu sei isto, outro o ignora, por conseguinte se interroga? Uma tal antinomia somente será resolvida com Aristóteles, que separará a dialética (lugar da argumentação) da ciência, cuja textura é a lógica. Aristóteles se dedicará a “produzir” uma teoria da argumentação e da refutação, como se dedicará a teorizar a lógica, enquanto Platão amalgamava as duas, preocupando-se com isso a preocupação de produzir conciliações independentes, próprias a cada uma. Se Aristóteles teve de realinhar a lógica e se foi o primeiro também a sistematizar a retórica, isso decorre da explosão inevitável da dialética platônica num *lógos* “destinado” a levar as mentes do humano e de sua contingência, assim como a poder engendrar, somente por proposições, julgamentos apodicticamente verdadeiros.

A verdade é que a alma está dividida entre esses dois *lógos* em Platão, e que aí se trama o jogo das paixões, dos desejos sensíveis, embora estes não façam, verdadeiramente, parte do *lógos*. Daí a alegoria, o mito, as imagens a que Platão recorre

no *Ídolo* para lidar do que escapa à razão, do que se lhe opõe e que deveria também pausar, apesar de tudo, voltar a ela.

A alma é comparada a animais atrelados, conduzidos por um cocheiro que tenta harmonizar os pulsões dos cavalos que se lançam em direções opostas. Eles simbolizam de fato o apetite sensível e a força de resistência a esse apetite, enquanto o cocheiro representa o julgamento da razão, si.

Poder-se-ia pensar que a razão bastaria para dominar o desejo sensível sem apelar para um terceiro elemento, representado aqui por um dos cavalos, o espírito de resistência, o esforço, a coragem, a vontade em suma. Uma faculdade intermediária entre a pura razão e sua ausência. Conhecer o bem e proibirse de fazer o mal e ninguém pode, portanto, ser mais voluntariamente. A maldade só pode provir da ignorância. Entretanto, isso não impede Platão de introduzir o terceiro elemento, como se vê mais claramente ainda na *República*, Livro IV, em que ele utiliza o exemplo da sede para ilustrar o desejo sensível.

Devemos afirmar que há casos em que as pessoas sedentas se recusam a beber? – Ah, disse ele, certamente, muitas pessoas e em muitos casos! – Mas, repleque, o que se afirmaria de tais pessoas? Não seria que, enquanto no fundo de sua alma há o que as incita a beber, dentro dela há o que disso as afasta, princípio distinto daquele que incita e que a domina?³

Há na alma, ao lado da razão, um princípio *afetivo* e um princípio *passivo*, ação e pausa se compensando, de certo modo. Essa vontade de lutar contra a pausa não é verdadeiramente racional, na medida em que ela própria se mostra afetada de costas, bastante passional, e Platão caracteriza-a como um “andar de sentimentos”, uma prova de coragem que consiste em erigindo-se contra a violência que os desejos exercem sobre nós se não cuidarmos cuidadosamente, de lhes resistir. “E que, às vezes, a irritação luta com os desejos, como se fosse uma força diante de outra.”⁴

3 *República* (429), trad. fr. de Béatrice Zaro Gallimard, La Pléiade, t. III, 1993.

O estatuto particular dessa função da alma, que se chama irascível – visto que se trata de lutar e se enfiar contra seus despois – não deita de suscitar problema. Deve-se colocá-la do lado da função racionalmente ou do lado do impulso sensível, que chamaremos o concupiscível, se bem que seja distinta do concupiscível do aspecto sensível, segundo as circunstâncias e os casos?

Para bem compreender o que afirma aqui Platão, é preciso entender o dilema com o qual ele se confronta. A Razão tende para um bem e o reconhecimento deste leva naturalmente à prática-lo. Lembremos: ninguém é mau voluntariamente. Traduzamos: o mal é fruto da ignorância, da ausência da razão, e puro produto da paixão, cega e automática, como a sede que induz a beber. O sábio está no Bem e, no entanto, consegue dominar ou eliminar suas paixões. Em compensação, aquele que está entregue a elas nem mesmo sabe o que faz e sequer tem alguma possibilidade de sabê-lo, visto que então deveria *saber* o que ignora e isso seria contraditório. Não há, pois, realmente, possibilidade de passagem da paixão à razão. Ou eu sei e já não preciso ficar sabendo, ou ignoro e não sei nem mesmo que deveria ficar sabendo, nem o que posso saber. Esse dilema faz lembrar o paradoxo do *Mênor*. Se sei o que busco, já não tenho necessidade de buscar, e, se não sei, sequer me é possível buscar. Lembremos que o *Mênor* é um diálogo consagrado à virtude: nele, o vínculo entre o Bem e o saber é real, fundado. Não nos adiantamos de ver o paradoxo do *Mênor* transposto aqui. Ou temos razão ou estamos privados dela, sem esperança de adquiri-la, pois seria preciso saber pela razão que estamos situados fora da razão. O filósofo, nessas condições, não se justifica, porquanto não se pode fazer nada provente da razão aqueles que, sem o saber, dela estão privados. A passagem da paixão à razão é, ou inútil, ou impossível, o que nos dois casos condena a filosofia. Mas, dizendo que o homem comum vive de suas paixões, o filósofo mostra que se pode profertir um discurso, um discurso racional, sobre o que mais se distancia dele. Isso quer dizer que, ao mesmo tempo, a supremação do passional é assegurada, pois falar dele é situar-se além. Falar das paixões equivale, para a razão, a saber quan-

da não se sabe e o que é possível saber vendo o que há a se pensar. A paixão desempenha assim o papel de revelador, se não de legitimador (paradoxo da filosofia pensada em sua necessidade, com relação ao homem comum). As três partes ou funções da alma acha-se associada um tipo de bem: na Cidade, ao rei filósofo corresponde a supremacia da razão, à massa laboriosa, somente preocupada em satisfazer seus apetites sensíveis, a paixão, e à execução dos desígnios da razão, os guardas, que têm assim o papel de classe intermediária.

Mas a paixão há mais que um simples papel negativo ou mesmo a justificação política de uma classe de guardas na Cidade. As paixões, para Platão, visam a explicar que o homem não se preocupa com a razão nele oculta. O saber e adêmio a virtude por ser conjunta oposta sobre a ignorância do Bem, à qual os apetites sensíveis conduzem imediatamente o homem quando não são retidos. O saber liberta da necessidade sensível, fazendo descobrir a verdadeira natureza do bem.

Em conclusão, a paixão é o que faz que eu ignore, a razão, que eu conheça e a força da verdade, que eu possa aprender.

2. O ocaso do platonismo e o nascimento da ontologia proposicional em Aristóteles

O estatuto da parte irascível da alma acha-se assim, para Platão, ligado ao do saber, bem essa faculdade intermediária, não se poderia nem adquirir nem ensinar a virtude simplesmente porque nada poderia ser aprendido. Não basta conhecer os fins para realizá-los, porquanto é preciso também a força para fazê-lo, uma força que deve afastar o espírito das paixões que o impelem para os prazeres imediatos, sensíveis, e lhe fazem esquecer os fins autênticos. O exercício da razão exige uma a-cese, um deslencamento dos desejos, em proveito unicamente das exigências do *logos*. Pensar um fim racional requer uma vontade real de atualização, um domínio sobre as paixões mais fáceis de satisfazer, pois seu objeto é mais palpável e mais acessível. A alma, violando a lembrar-se do que sempre soube, liberta-se simultaneamente do corpo-obstáculo, que

subordinaria a razão à paixão se a alma não pudesse se libertar desta. Adquirir o saber nada mais é do que reencontrá-lo por meio do sensível, mas para além do sensível, vê-lo necessariamente, mas vê-lo ainda assim com respeito ao inteligível.

Para Aristóteles, o problema da *Mênou* permanece um dilema que é preciso resolver por ser absolutamente fundamental, visto que se trata de explicar a aquisição do saber. No começo dos *Segundos Analíticos*, em que expõe sua concepção de ciência, ele diz mesmo que sua visão resolve esse paradoxo colocado por Platão como exigência que toda epistemologia tem de enfrentar. A ontologia, tendo o ser como necessário, apresentar-se-ia como uma solução incontestável. Mas Aristóteles não acha possível, nem aceitável, partir do sensível, sempre hipotético e contingente, para fundar a ciência, o saber, o qual não pode ser nem uma coisa nem outra, tendo por objeto a verdade necessária, apodítica. Ora, a dialética platônica enraíza-se nesse ponto de partida: no fim das contas, só pode ser tributária dele, se se parte do problemático, como esperar que aquilo que dele provém não o seja? Partir do sensível para alcançar o inteligível é postular um procedimento impossível de realizar. O saber não pode ser apodítico se nasce daquilo que não o é. A dialética será, ou contingente como as perguntas e respostas dos interlocutores, ou necessária (como o saber que já não será, então, dialético, mas (dirá Aristóteles) analítico. Dar-se um ponto de partida é estabelecer um princípio. Será este então o sensível, ao qual o inteligível, diferente por natureza, não pode se reduzir, ou será o inteligível, cujo acesso deve ser explicado, sobretudo se aceitamos o fato de que os homens partem das sensações e do conhecimento sensível antes de tudo? O dilema parece impossível de resolver, uma vez que remete à alternativa do mistério inacessível e da contingência sensível estranha a todo conhecimento verdadeiro. Platão julgará achar a solução na cisão da dialética em duplo movimento, ascendente e descendente, correspondendo ao que se chama em geometria, desde Pappus, análise e síntese. Embora eu tenha exposto longamente a articulação interna dessa dialética em minha *Problematologia*, creio não ser

inútil lembrá-la, em todo caso, suas dificuldades – porque elas vão levar Aristóteles a lhes dar naturalmente uma solução.

O ponto de partida da análise é problemático: *supõe-se* uma questão resolvida para poder, precisamente, resolvê-la. Apresenta-se uma hipótese e unam-se conseqüências a fim de testá-la, verificá-la. Como esperar chegar a isso? Se o ponto de partida é problemático, toda a cadeia de inferências que dele provém também o será. E precisa, então, um segundo movimento chamado síntese, em que se parte das conseqüências, estas, porém, consideradas como fatos conhecidos independentemente, donde se deduz a hipótese da análise, a qual faz as vezes agora de conclusão para a inferência. Tomemos um exemplo simples: vejo gotas de água escorrendo pela minha vidraça e concluo daí que é a chuva a cair – *porque* a chuva, quando cai, sempre se espalha em gotículas pelas paredes lisas onde bate. Tomos, em suma, se A, então B, porque B implica A. A primeira inferência parte de uma observação sensível, dando lugar a uma hipótese que se verifica em seguida, e também instantaneamente, por um movimento inverso. Há gotas de água, portanto chove: pois, se chove, há gotas.

Para que o processo de validação possa ocorrer, a síntese, que verifica as hipóteses sucessivas da análise, deve ser independente dela. Deve constituir um movimento distinto, o que evidentemente não é o caso: as conseqüências da análise são tiradas em vista da síntese inversa. A dialética representa esse duplo movimento que unifica análise e síntese numa ida e volta integradas. Equivale a dizer que a síntese, partizando-se na análise e em seu resultado hipotético inicial, é igualmente problemática, permanecendo circular em suas conclusões. Os geometras, aliás, bem o sabiam, já que procediam *seja por análise, seja por síntese*, sendo ambas redundantes. Descartes utiliza ainda, nas *Segundas Respostas às Meditações*, o método sintético para reencontrar, de outra maneira, o que a ordem das razões, analítica, fizera descobrir, seguindo a trajetória de uma consciência somente propensa às idéias claras e distintas.

É, pois, ilusório querer fundamentar a análise na síntese, já que os dois procedimentos não podem se tornar autônomos reciprocamente. Ou eles se duplicam ou se adaptam um ao

outros, não sendo a síntese mas que a inversão. Às vezes automática da análise. Daí a ideia de Descartes de fazer delas um símil e modo de exposição de resultados, e não de obra própria a análise assegura para si. A dialética permanecerá problemática desde que pretenda eliminar toda problematidade, propriamente dita, e não se ocupar da análise. Em suma, a questão é saber como se chega ao princípio, questão um tanto contrária à medida em que o princípio, sendo primeiro, constitui um ponto de partida, mas não se chega lá. O casilobaricento da dialética em análise, a síntese parece poder resolver esse paradoxo, pois tanto o primeiro não é e o outro nestes tempo, conforme se considere a ordem da análise ou a ordem da síntese. O que é primeiro sinteticamente e último analiticamente. Mas se for possível desobrigar análise e síntese sem que isso seja verdadeiramente possível, não há que não se pode nada fazer nestes e a questão em princípio. Ele é primeiro e último sob um ponto de vista diferente, mas, como a ordem analítica nos faz partir de uma realidade hipoteticamente primeira, o que é primeiro em si sinteticamente, só nos será conhecido problemáticamente, enquanto o fundamento em si será conhecido a partir do caráter apodíctico do *logos*. É o que se viu muito bem Aristotéles. O próprio Platão se achava nesse ponto, e com justiça, quando enfrentado, propondo a existência se o caminho a seguir não os princípios ou partir dos princípios. [...] O certo é que se deve partir do universal ou, o que mais é conveniente, de duas maneiras, relativamente a nós e absolutamente. Separámos as duas ordens, a da discussão dialéctica, que Aristotéles chamava dialética ou *rethorica*, e aquela que parte de nós e conecta em si, a ordem da demonstração lógica, com seus silogismos apodícticos verdadeiros. O *logos* vai assim recuperar a contingência, e hipotético, o possível, o provável, a opinião, que tinham sido relegados por Platão e *doxa*, porque somente o ser e o *auto-falaz* derivar de si só. O relativo pode assim se enunciar num nível prático no âmbito do *logos*, ao mesmo tempo que as opiniões, nas quais entram em conflito as opiniões humanas. Quando ao paradoxo do *lógos*, ele se deixa resolver pela teoria aristotélica da ciência, que parte do conhecido e se dirige para o desconhe-

cido, sem que haja regressão, e, mas apenas lógica. As sínteses a não vão servir de contraponto para uma teoria do conhecimento que se debate pela restrição e domínio delas, mas vão estar aí para nos pelo menos, elas tem seu lugar natural no enfrentamento dos dilemas entre si e na dialéctica do *lógos* consigo mesmo. Certamente, se o caráter apodíctico permanecer a noção natural da ontologia, de todo *lógos*, que existe como ciência e afirmação da verdade, deve ser o certo o conhecido por Aristotéles, introduzindo novamente a problematidade, para revelar o *lógos* da contingência, insólito, encaixado no arcabouço científico. O *lógos*, excluindo as alternativas, relega ao *lógos* a problemática que nele se mostra. Se as opções são, as reversibilidades, as contingências sensíveis são reintegradas no *lógos*, e não são destruídas na sua momentariedade.

Nessa fase, assistimos a uma verdadeira revolução intelectual, que terá consequências incalculáveis na história do pensamento até nossos dias. De que se trata exactamente? Poder-se-ia qualificar a primeira da seguinte maneira: a elaboração da teoria das *lógos*, que apenas conhece a necessidade, em proveito de uma nova visão centralizada em anteguidão da multiplicidade, dialéctica, do *A* que pode ser não *A* sem que, por isso, o não-ser tenha direito de cidadania. Mas de que maneira é que é, sendo necessariamente de próprio poder ser outro. O ser não é múltiplo, pelo menos na qualidade de possibilidade múltipla, *a priori*, sem derivar de ser o que é, e portanto, necessário. Ele não pode ser uno e múltiplo ao mesmo tempo e do mesmo ponto de vista (princípio da não-contradição). Aristotéles dirá que o ser é uno, como sujeito e múltiplo, como predicado. A multiplicidade predicada deriva-se, reconstruindo vários grandes grupos que ele chamava de *categorias* do ser. A teoria da proposição nascida, codificada e na sua forma principal, com o sujeito e predicado e a ligação que une a diferença ao ser de uma de onde não contraditória.

O proposicionalismo emerge sob a égide do princípio de não-contradição, uma alternativa *P* não-*P*, isto é a expressão de um problema, como se poderia tomar a emergência de uma contingência que pode presenciar a inversão de seus termos, mas a afirmação de *uma* e sempre *outra* proposição *P* e

o Ju P. poderia ser predicados aplicados sucessivamente ao sujeito S, caso em que de cada vez se tem uma única proposição verdadeira, em que se tem apenas uma proposição verdadeira dos predicados em aplicação. Teria-se, pois, uma proposição verdadeira enunciando a verità, falsã, é este tipo. Necessariamente, o *logos* mantém a apodicticidade, como razão porque a multiplicidade dos atributos do sujeito se enlaça na unidade imprescindível de S último. Sócrates é enlaço em tanto em um ou noutro, mas Sócrates e Sócrates e não pode deixar de ser o. Isso exige duas contradições. A contradição identidade dos atributos possíveis e a possibilidade, resolve-se e antecede-se nos dois estados da proposição, sempre enquanto a vel em face a questão possível. Quem é possível ou não-se é n, tal como tal, tal como semo, aquele que é Sócrates e a proposição do qual a questão se coloca, não estando porém, em oposição, em questão, uma vez que simultaneamente as questões formam *a seu respeito?* A necessidade do ser expone-se, antes de tudo, em outros proposicionais cuja textura, apodictica, identidade sem dúvida, sem alternativa, fazem dele o lugar privilegiado da ontologia como reflexão do *logos* sobre si próprio e, sobretudo, preservam o seu ser, formulado pela primeira vez por Platão?

Além de se conseguir, assim, ao que parece, conservar o caráter apodictico do *logos*, faz-se da contingência a expressão do possível proposicional, que a unidade em si, feita rediz sempre mediante *uma* proposição que diz o que é e é.

Podem-se chamar a contingência a Aristóteles a afirmar, como modalidade do ser, definido no mesmo tempo as gran-

7. Sobre a questão de ser em múltiplos sentidos, o autor em discussão afirma inúmeras vezes, sendo de notar especialmente, em 103b, que se se tem um signi e a unidade ou a pluralidade, o signi quer por causa de sua natureza. Mas em 104a, há o que se diz de Socrates que se refere ao ser, quer sentido plural, quer ao sentido singular, quer a expressão singular da substância. O P, conseguinte, o ser no sentido fundamental, quer na unidade do Socrates e no ser no sentido fundamental, quer na pluralidade da substância. (*De Anima*, 2, 1, 428, trad. trad. Teot. Patr. Vol. 1986, pp. 316-199.)

des regiões discursivas da dialética, da retórica, da poética, da política e da ética, que se fundamentam todas da pluralidade do que é, do que, e pode ser de múltiplas maneiras, e em diferentes a cada vez especificamente.

3. *Dialética, retórica e poética*

Há aqui o tal como de se ser. A ciência nos litara disse: Há o que é tal como pode ser, por conseguinte, tal como pode não ser também. Trata-se do objeto da retórica. Para a que foi mas poder a não ser sido, o género discursivo por excelência é a retórica *probatoria*, julga-se o que aconteceu, mas como isso poderia não ter acontecido a responsabilidade do agente fica comprometida e se há debate é porque precisamente se não dá oportunidade da alternativa, será preferível não agir? A quem seria mais em péssimo, que uma das partes proclama, como o P seria possível não cometer esse ato? Se a resposta for negativa não haverá debate, pois o acontecimento devia se produzir e ninguém poderia, minimizar. O proclama-se julga, não presumir a liberdade, a responsabilidade na acção julgada e a possibilidade de um comportamento alternativo. A oposição das teses e dos advogados no tribunal põe em causa a alternativa e a negatividade iminente ao suplenente de possível.

Se o género judicial se volta para o passado, o género que Aristóteles chama epictico ou demonstrativo, concerne ao presente e corresponde ao discurso em que entram em jogo o favor e o constrito, o prazer imediato (contemporâneo) necessário à aprovação, mais o desprazer com o qual se diz o que se ama, e o qual está associado à desaprovacão. Rejeitando a identificação com o tal, ou com tantos, a aprovação do amor e identificação com ele. Discursos periticos e gignos dos vivos e dos mortos em conjunto, frequência de erros de estilo, são os objetivos privilegiados desse tipo de retórica.

Quando a terceira grande categoria de retórica, na verdade, na que ela se concentra no futuro, aquilo que será, mas que poderia jamais ser, depende de um *ps* de ser que não tem nenhuma necessidade e que visto agora talvez se tornaria

realidade diversa. Se há debate sobre o futuro, requeiramos, e porque se faz uma pergunta sobre um poder ser capaz de inverter-se e a respeito do qual cumpre deliberar, por exemplo tendo em vista uma ação. Esse gênero *deliberativo*, como o chama Aristóteles, é aquele que se emprega principalmente nas assembleias políticas, onde se deve determinar uma opção e uma conduta.

A poética estuda não o que é e tem a probabilidade ou possibilidade não ser, mas o que não é, embora possa ser. Ocupa-se da *ficção na medida em que esta imita o real*, situando-se em relação ao que é, mas segundo o "não-ser". Falar-se-á aqui de *mimesis*, de imitação, de semelhança para qualificar um discurso que é fictício porque enuncia o que não é como *podendo* ser, daí, a semelhança. O receptor, mesmo quando não acredita realmente no que lhe contam, terá contudo para si mesmo: "É possível". Por isso, afirma Aristóteles: "Somente deliberamos sobre o que nos parece acontecer de maneira diversa, sendo esta a única ocasião de deliberar, visto que jamais se pôde em deliberação o passado, quando não se pôde fazer de outra maneira, nem o futuro, quando é impossível que aconteça de outro modo, nem o presente, quando não se pode impedir que seja como é, pelo menos enquanto se persiste nessa opinião e se julga o assunto dessa maneira."⁶

Retórica e poética são complementares como as duas ramificações da possibilidade. Resta a dialética. Mais geral que as outras, a dialética o é simplesmente porque trata do inverso da síntese, puramente lógica, se dirige às leis de base do discurso problemático, e ao que o faz ser tal e se situa como complemento em relação à ciência. Que se estuda então na dialética? O que é anterior à demonstração lógica e científica, como os princípios que ela emprega e que não podem ser demonstrados necessariamente porque estabelecem, precisamente, a necessidade. A dialética ocupa-se igualmente do provável, da opinião e das crenças que tornam plausíveis as inferências aos olhos de um dado auditório.

6. *Rhetorique*, I, 1557 a trad. franç. Cassandre, 1933, p. 19.

7. *Topiques*, I, 2, 101 a.

Mas o que torna possíveis, finalmente, a retórica, a dialética ou a poética é uma certa visão da contingência no interior do *logos* e, mais ainda, de sua mobilização *humana*, de que não falamos até agora mas à qual Aristóteles nos remete o tempo todo, já que subordina a retórica⁸, e mesmo a ética, à política⁹. Não se tenta impingir que tudo é decidido antecipadamente, que não se pode influir sobre as decisões, pois a organização da *Pólis*, da Cidade, se faz por exemplo autoritariamente por alguns ou por um só, excluindo-se toda participação racional na vida em comum.

Dai a questão de saber como se articulam o humano e o *logos*, ou, mais precisamente, como o *logos* pode desenvolver modalidades de categorização tais como a ação e a paixão, aplicáveis em segunda aos seres particulares (os "objetos" do *logos*) que são os humanos.

4. A articulação fundamental do logos proposicional e a gênese do pathos

Aristóteles tende a separar o que é primeiro em si, a substância, e o que é primeiro para nós, a sensação que adquirimos por meio das propriedades sensíveis. É próprio dos homens ir do particular ao geral, o qual serve de suporte para as qualidades sensíveis e é, assim, anterior a elas do ponto de vista lógico e ontológico. Mas as duas ordens, embora imbricadas conforme vimos, devem ser separadas, como o problemático em relação ao não problemático a fim de resolvê-lo¹⁰. Nessas condições, não se percebe bem como será possível unir, exceto pelo desejo, o mais cognoscível para nós ao mais cognoscí-

8. *Rhetorique*, I, 2, 1356 a.

9. *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b.

10. Concepção paradoxal no sentido em que se trata de atribuir uma ordem a outra, como a solução que apenas o é em relação ao problema, separando-se completamente dela para não situá-la em confronto com ela, visto que o problema a ama e como solução. Eis aí todo o paradoxo de resolver uma questão negando-a.

vel, em si, que se apresenta antes de tudo como um desconhecido. Reaparece aí o velho problema do *Mênou*, sendo insustentável a separação que Aristóteles pretende praticar. Encontram-se aí o *pathos* e a paixão no desvio da direção, entretanto necessária, entre o primeiro em si e o primeiro para nós, humanos. A solução de Aristóteles consiste em sustentar que a substância contém implicitamente os atributos que se conhecem primeiro. Isso equivale a afirmar que a substância está em potência em suas qualidades, que é a atualização delas. Mas poder-se-ia dizer também que ela é o que não é, ou que ela não é o que é, afirmação contraditória se Aristóteles não distinguisse o ser em ato do ser em potência. O que é primeiro em ato e último em potência, o mesmo e não o mesmo, mas de um ponto de vista diferente. O Sócrates velho está em potência no Sócrates jovem e a atualização dessa potencialidade conforma-se com o ser de Sócrates, o qual, por assim dizer, sempre foi o que é.

Obviamente, a ruptura entre o que é primeiro em si e o que vale apenas para nós reduz-se a uma única dimensão: porquanto os predicados, princípios para nós, vão finalmente se concentrar no sujeito e enunciar o que o sujeito é. A proposição é o lugar de fusão dessa ruptura entre o em-si e o para-o-homem. Como o ato e a potência são a diferença de uma identidade, a identidade do sujeito, a proposição definirá o ser do sujeito pelo predicado, que apesar de tudo é bem distinto dele. A assimetria do sujeito e do predicado no interior da proposição é a memória da ruptura entre as duas ordens de pensamento, mas, ao mesmo tempo, anula sua separação. As qualidades do sujeito exprimindo o que ele é e como Sócrates é incapaz de não ser Sócrates, a contingência, muito paradoxalmente é verdade, estará "reduzida".

O *pathos* é precisamente a voz da contingência, da qualidade que se vai atribuir ao sujeito, mas que ele não possui por natureza, por essência. No início o *pathos* é, então, uma simples qualidade, o sinal da assimetria que prevalece na proposição e a define. Lugar de uma diferença a superar na identidade e pela identidade do sujeito, o *pathos* é tudo o que não é sujeito e, ao mesmo tempo, tudo o que ele é. Vê-se que, a primeira

vez, o *pathos* é análogo à o sinal de uma diferença que se pretende anular, mas também a marca que faz o sujeito não ser um predicado. Não se pode, por conseguinte, transformar o sujeito em predicado nem, inversamente, fazer do predicado uma substância. A identidade do sujeito lógico apor-se-ia no *pathos*, este, com isso, remete ao nascimento da ordem proposicional, cujo caráter contraditório efetivamente revela, pela identidade que ele consagra, desdramatizando-a e anulando a sua diferença proposicional. O *pathos* introduz-se na proposição, redimindo-a da razão, caso esta a natureza do sujeito ser aceno mesmo que nós percebemos pelo predicado.

A atualização faz parte da própria natureza do sujeito, enquanto o *pathos* tem o sentido positivo de levar o homem a tomar conhecimento dessa substância. O predicado pertence ao sujeito. A tomada de conhecimento deste último parece-lhe imaneente. Não há ordem autônoma do conhecimento do ser que não se abe por fundir-se no próprio ser e manifestar-se a partir dele, fazendo do contingente um momento do que se revelaria como necessário e natural. A natureza, segundo Aristóteles, é um deus autônomo, um princípio de atualização em virtude da essência do sujeito. *Physis* (natureza) e *pathos* opõem-se, pois a natureza é um princípio ativo de deus, um fim eterno do ser que o faz vir a ser em ato o que ele já era em potência. O natural processo por si só, sentido imaneente exigido por sua essência.

O *pathos* finalmente consagra a assimetria do sujeito e do predicado, fazendo deste algo que pertence àquele. Ao mesmo tempo, anula-se como *pathos*. Todavia, sem ele, não haveria esse *resultado*, a saber, que a proposição se anula sem a assimetria de seus dois componentes. O sujeito acolhe a predicção, mas nunca é ele mesmo predicado¹. Eis aí uma definição sem dúvida negativa, mas que nem por isso deixa de ilustrar efetivamente a idéia de assimetria constitutiva da ordem proposicional. O *pathos* é, em suma, o momento contingente e problemático que busca reencontrar a natureza das coisas, sua finalidade própria, determinada pela essência. Presença a iden-

11 *Metaphysique Z*, 1029 b 20-2029 a

bilidade do sujeito graças à diferença daquilo que não é ele, mas que mesmo assim, é. O *pathos* constitui, portanto, esse lugar impossível da diferença proposicional sem a qual não haveria identidade de substância. Diferença ontológica verdadeira, o *pathos* representa a supressão da alternativa e do problematismo concluído como uma etapa momentânea que se supera não ter surgido jamais, mas sem a qual o próprio resultado da resolução não teria sentido. Daí a ambigüidade das paixões: não há sujeito sem essa contingência que o afeta e o define (que seria Sócrates se fosse definido apenas por sua essência, senão a mesma coisa que Platão, por exemplo?) e não há sujeito (portanto identidade necessária) quando a ele se chega somente por seus atributos contingentes.

Mas como se dará essa passagem do *pathos*, como propriedade contingente, para a paixão, tal como costuma ser entendida?

Na realidade, nestas todas as propriedades de um sujeito se fundem não, assegurando a necessidade e a identidade que constituem sua natureza própria. Digamos que, nessas condições, a contingência da marcha do conhecimento se manifesta em sua diferença, inassimilável para a ordem da substância, do em-si. A natureza opõe-se, então, o campo do humano e do suas prioridades específicas, que se desenvolvem em relação ao desenvolvimento natural. Qual é a característica dessa região que vê o *pathos* se tornar o lugar do humano, da contingência, da alternativa?

Para os gregos, o artificial e o convencional, isto é, o que não tem seu fim naturalmente em si, mas exteriormente a si, opunha-se ao natural. A ação e a deliberação se apoiam, nesse caso, na escolha dos meios e dos fins, em seu ajustamento. A paixão, tornada incontornável, exige a ação. Daí a obrigatória relação ética com a paixão, pois a moral se estriba numa justa deliberação capaz de ensejar a ação. A paixão é o obstáculo que a ação enfrenta. Um ser naturalmente levado a realizar sua finalidade essencial não pode deixar de atualizá-la: a planta não tem escolha ética e, ao contrário do que se passa com o homem, seu fim lhe é prescrito. A planta, avançando inexoravelmente para seu destino e realizando-o biologicamente, não po-

deria, pois, ter paixão. O *pathos* torna-se assim paixão, expressão da natureza humana, da liberdade, comprometida com a ética, portanto com a ação, que transforma a paixão de preferência em virtude.

Mas há mais. Na diferença pura que se cria pela emergência de um *pathos* ineditável ao sujeito, este se vê ameaçado em sua identidade em proveito da pura alternativa. Por esse *pathos*, pela paixão, sai-se da identidade do sujeito, e não somente do em-si, em benefício do humano. A paixão escapa ao *logos* centrado no caráter apáthico proveniente da identidade redutora do sujeito; assim se compreende o caráter ameaçado e *irracional* da paixão por um *logos* definido apenas pela apáthicidade. O dualismo, que ressurge do aspecto inassimilável do *pathos* à substância, vê opor a ordem humana e a ordem natural, ou, se se preferir, dois sujeitos diferentes. A paixão sai assim o próprio conceito do desdóramento, da diferença ineditável, do drama passível, do que escapa ao conceito.

A paixão é a alternativa, sede da ordem do que é primeiro para nós, dissociada essa ordem daquilo que é em si e ineditável a este. Ela é, por isso mesmo, o lugar do Outro, da possibilidade diferente do que somos afinal: o individual por oposição ao universal indiferenciado. A paixão é, portanto, relação com o outro e representação interiorizada da diferença entre nós e esse outro. A paixão é a própria alteridade, a alternativa que não se faça passar por tal, a relação humana que põe em dificuldade o homem e, eventualmente, o oporá a si mesmo. Compreende-se, nessas condições, que a paixão remete às soluções opostas, aos conflitos, à diferença entre os homens. A oponibilidade que une e desune os homens é precisamente a passional, a contingência que os libera ao mesmo tempo que pode entregá-los ao que a destrói e ao que os subjuga.

Quanto à virtude, distingue-se do *pathos* por ser o lugar de identidade do sujeito, que dessa maneira atualiza, exercita e pratica suas disposições. As paixões, ao contrário, fazem-no oscilar: são o lugar da alternância, da inversão, sendo grande o risco de que o sujeito aí se perca de alguma maneira. Pela virtude, o homem imita a ordem natural em que se realiza aquilo que, de potência, deve passar a ato. A diferença reside em que, por natureza (portanto, por essência), a saúde é o que faz rea-

ligar-se o solutar, no passo que o homem deve produzir o fim e, para tanto, escolher igualmente os meios apropriados. Essa busca do Bem, que é ajuda a que se dirige toda ação, é seu fim, a finalidade sobre a qual cumpre deliberar. Daí o papel da razão, que consiste exatamente em escolher os fins e proporcionar-se liberalmente os meios. O que a natureza fez naturalmente, deve o homem fazer *através* e, sobretudo, *deleberadamente*. Havendo deliberação, há escolha oposta e, portanto, *paixões*. A virtude é então o exercício da razão no homem, contemplativa quando o espírito encontra seu fim em si mesmo, prática quando adota e perssegue fins racionais mais exteriores, dominando as paixões, que se opõem a não anteriores à deliberação determinante da escolha final, a qual anula toda oposição possível. A razão fornece um resultado se a paixão o bloqueia mantendo a alternativa, em o inverso se percebe os opostos. Aristóteles, que enfaticamente admite as paixões e não as condena *a priori* exceto por seus excessos, não as aprecia verdadeiramente. E o mesmo caso, aliás, da retórica, que ele reabilita mas à qual preferia sempre a força apodictica do saber científico. "A violência da paixão somente estimula as condições de caráter adôntico, de sorte que aumentadas e fortalecidas, chegam a suplantar a razão. É preciso, entretanto, velar para que essas paixões se mantenham num justo meio-termo e limitar seu número, cuidando para que em nada contrariem a razão."¹² A virtude exige a reflexão quando, de outro modo, a paixão possa progredir reflexivamente. A razão é uma paixão refletida, portanto cuidada, subordinada a um fim *pensado*. "A virtude é, pois, uma disposição adquirida voluntária, que em relação a nós consiste na medida definida pela razão, conformemente à conduta de um homem ponderado. Ela se mantém no justo meio-termo entre dois extremos inadequados, um por excesso, o outro por falta."¹³ Não há aqui fins naturais:

eles se acham submetidos à reversibilidade, o que em matéria humana significa *paixão*. Daí os *meios*, que são precisamente o que está em relação lógica com outra coisa, imediatos. O meio-termo é o termo médio que exclui os contrários e, consequentemente, o exclusivo. O exclusivo é o fim, o que contém o resto e exclui a alternativa. Daí hoje curso às paixões é permitir que os meios se apresentem como fins.

Analisemos a situação. Para Aristóteles, a paixão é a expressão da contingência; além disso, se de começo o *pathos* é uma simples marca lógica ou ontológica (uma categoria do ser), logo se servirá disso para caracterizar a relação sensível com sua temporalidade inversa à ordem lógica. O jogo dos contrários está inscrito no campo passional, fazendo deste uma preocupação privilegiada para a retórica, que se ocupa das oposições. Mas se há paixão há ação e, ao mesmo tempo, um agente, uma causa eficiente que para realizá-la, para produzi-la não pode ter sido simplesmente natural – o que leva a uma ordem do humano, a um campo antropológico que, afinal, confere todo o seu sentido a essa temporalidade distinta da criação lógica de que falávamos acima. O circuito está fechado: há paixão porque há ação, e essa *temporalidade insere-se* como interação de diferenças no seio de *uma mesma* identidade, de uma mesma comunidade. Os homens são diferentes, mas compartilham a busca política, isto é, a preocupação de encontrar um Bem comum definido como ordem pública. É aí que exercem sua liberdade, sua contingência própria, exprimindo assim suas diferenças. Mas apesar de humano, o animal político afirma sua identidade, no dizer de Aristóteles. Nesse sentido a barbárie, queramos ou não, não poderia ser "inhumana", o que obriga a compreendê-la para poder condená-la. Negar o homem é, na realidade, reduzi-lo, humilhá-lo, diminuí-lo; é, em suma, impor-lhe a diferença sem identidade possível (e consigo mesmo). Uma superioridade indiscutível e imposta é, efetivamente, apenas uma modalidade da prioridade da diferença, da exclusão, e somos levados ao jogo das paixões em que se disputa a incompatibilidade do homem com sua medida de exclusão do Outro em nós. É uma forma de afetação, pois cada um põe assinalar em si (evidentemente a má fé é obrigatória, sobretu-

12. *Ética a Nicomaque*, III, 1119b (trad. franc., J. Volquin, pp. 98-1).

13. *Op. cit.*, II, 1107a (trad. franc., p. 53). "A virtude moral é um comportamento precedido de escolha, e, visto que essa escolha deliberada e uma tendência acompanhada de reflexão, impõe-se o uso do entre o que a razão afirma e o que a tendência perssegue" (ibid., IV, 1129a-20 (trad. franc., p. 154)).

do no espírito dos outros) uma ou outra modalização, felizmente limitada pela lei, cujo fim é precisamente assegurar a unidade e a identidade de uma *Pólis*, de uma Cidade.

A paixão, por ser contingente, exprime a diferença no sujeito. Isso equivale a assimilá-la ao que no homem, em *todo* homem, exprime sua individualidade. Mas, ao mesmo tempo, ela conduz ao exclusivo, à rejeição, à negação sempre possível da humanidade do homem, substancialidade da substância humana. Daí a teoria do meio-termo à qual, na história da ética, o nome de Aristóteles está estreitamente ligado. Entre A e não-A encontra-se a virtude, alias por uma razão muito simples: os extremos se excluem, e aceitar o outro é aceitar a si mesmo porque o outro está em nós, age sobre nós e vive conosco, queiramos ou não. É a Cidade em cada um. Admitir as diferenças, partir delas, presenciar-se com o que a sensibilidade nos permite vislumbrar nos outros é a etapa necessária para chegar a definir um Bem comum, a fim de alcançar uma identidade comum. E que é argumentar senão tentar convencer, encontrar uma identidade onde, de início, havia apenas antagonismo, diferença e contestação? As paixões servem para classificar os homens e descobrir se o que sentem é necessário para que quem quer convencê-lo aja sobre eles. Há tantas paixões quanto indivíduos, talvez mesmo julgamentos, com seus lugares-comuns, seus *topoi*. Ao homem impaciente se ministrará o *topos* segundo o qual tudo ocorre no momento oportuno para quem sabe esperar, ao homem agitado, o *topos* segundo o qual de nada vale correr etc. As paixões formam um reservatório de ditos espirituais em que se juntam o particular e uma certa forma de universalidade, o bom senso ou o senso comum.

Mas voltemos ainda por um breve instante a esse meio-termo enaltecido por Aristóteles. Atribui-se imediatamente essa solução ao problema ético porque ela é simples ou imprecisa em diversos casos submetidos à deliberação. Na realidade, o meio-termo é para Aristóteles o cenário de inclusão de si e do outro no ser do mesmo conjunto político. Tomemos o exemplo da busca de bens materiais. Será isso um vício, uma virtude, uma paixão ou outra coisa qualquer? Para Aristóteles, é um

vício somente no caso extremo. A avareza traz privações aos outros, mas destrói aquele que se entrega a ela ao negar-lhe as alegrias da vida proporcionadas pelos gastos. A prodigalidade, seu contrário, não é muito mais desejável porque priva da posse quem a pratica além de ser socialmente nociva. Resta então o justo meio-termo: vantajoso para todos, a generalizabilidade. Se para Aristóteles a cupidéz, que acabamos de examinar, não está no número das paixões (o que, entretanto, acontece na a partir da era cristã), isso se deve evidentemente ao fato de ela ser apenas um meio para a "boa vida" de que nos fala Aristóteles. Aquela que fizesse desse meio, como também dos outros prazeres, um fim em si mesma enganaria-se-a consideravelmente. Mas haverá paixão, ou melhor, vício? Excesso ou erro de julgamento? Evidentemente, a riqueza não é o bem supremo que procuramos, pois é apenas útil e tem outro fim que não ela mesma.¹⁴ Sem dúvida existe, para os prazeres dos sentidos, para as honras e para a riqueza um tipo de homem, e até de vida, sempre em correspondência, afirma Aristóteles. As paixões da multidão, as ambições dos homens de ação, o materialismo dos negociantes vão tornar-se, depois de Santo Agostinho, a própria essência das paixões. Essa "revolução cristã" transformará em paixão a ilusão de que um meio é um fim, quando o único fim deve ser o amor de Deus. Mas para Aristóteles, se as paixões estão intimamente associadas ao prazer e ao sofrimento – por conseguinte, ao apetite sensível, o qual é flutuante e por isso desestabiliza o homem –, um exercício moral e socializado de nossas disposições poderá fixá-las com vistas a fins plênicos. A paixão é decerto uma confusão, mas é *antes de tudo* um estado de alma móvel, reversível, sempre suscetível de ser contrariado, invertido: uma representação sensível do outro, uma *oração* à imagem que ele cria de nós, uma espécie de consciência social íntima, que reflete nossa identidade tal como esta se exprime na relação incessante com outros. Res-
quilibrium que assegura a consistência na variação multifonte que o Outro assume em sociedade, a paixão é resposta, julgamento

14. *Ética a Nicomaque*, I, 1100 a, trad. Imre, p. 24

za, reflexão sobre o que somos porque o Outro, por exame, do que o Outro é para nós. Lugar em que se inventam a identidade e a diferença: a paixão se presta a negociar uma parte ou tra, ela é elemento retornado por excelência. Resposta ao Outro, a paixão é, por definição, a própria variação, o que no mais profundo do zêsser se expõe a problemática. O homem jamais está só em Aristóteles, mesmo que, em última análise, pareça estar somente em companhia de outros homens. Inesclusas paixões mediam as distâncias e sobretudo as diferenças: não há absolutamente a necessidade de um inconsciente para explicar o mistério das paixões. Estas estão sempre alteradas porque são a própria alteridade que ameaça nossa identidade: enfraquecem também de lá consistência. Portanto, as paixões são igualmente as respostas às inferioridades e as supervalências que se aventuram a pôr em risco o fim comum, o qual tem de subingar as diferenças e não provoca-las.

Mas, tomadas simplesmente como tais, as paixões constatazam as relações recíprocas e fixam as imagens da própria natureza do eu, no outro.

5. As grandes paixões segundo Aristóteles

Nem meios nem fins, as paixões são as respostas às representações que os outros concebem de nós, são representações em segundo grau. Mais tarde, serão chamadas formas da consciência de si. Aliás, se nos determos sobre a lista das paixões elaborada por Aristóteles, veremos que nela não se encontra o que os modernos classificariam de paixões, pois entre estas determamos com a calma e a vergonha. Sem falar estranhamente que um contemporâneo se declarasse tomado pela paixão da calma!

Quais são essas paixões em Aristóteles? A lista é diferente na *Ética a Nicômaco* e na *Ritóica*: há onze paixões na *Ética*, onze na *Ritóica*. E a razão disso é a ênfase diversa. Na *Ética*, há a alegria, o despeto, o pesar, que são estados de alma da pessoa considerada isoladamente, por assim dizer, ou em

todo o caso tomada em sua temporalidade individual. Na *Ritóica*, ao contrário, as paixões passam por resposta a outra pessoa, e são precisamente a representação que ela faz de nós em seu espírito. As paixões refletem, no fundo, as representações que fazemos dos outros, considerando-se o que eles são para nós, realmente ou no domínio de nossa imaginação. Podemos então dizer que há aí um vago de imagens, talvez mesmo de imagens recíprocas, antes que a falta das relações reais, cujo objetivo seria então o da *Ética*. Assim, somente na *Ritóica* encontramos a indignação ou a vergonha, que são na verdade paixões respostas à imagem que fazemos do outro, sobretudo do que o outro experimenta a nosso respeito. Essas outras paixões são: cólera, calma, temor, segurança, confiança, audácia, inveja, impudência, auto-ódio, vergonha, emulação, compaixão, favor, obsequiosidade, indignação e desprezo!¹⁷

O que Aristóteles se dispõe explicitamente a mostrar em sua *Ritóica* é que as paixões constituem um tecido no qual o homem orador tenta para convencer. Um crime inatível deveria suscitar indignação, ao passo que um delito menor, absolutamente perdóvel, deverá ser julgado com compaixão. Para despertar tais sentimentos, é preciso conhecer os que existem antes de tudo no instigador do delito. Há aí uma verdadeira dialética passional, que se entreda sempre em retorno com um ajuste das diferenças, das contestações, o qual deve chegar, para que haja persuasão, a uma identidade, o ideal político de toda relação com o outro.

¹⁷ Neste ponto de seu trabalho, M. Meyer introduz um comentário referente à tradução da *Ritóica* de Aristóteles por Cassiodoro (*Retorica*, Apuleius, Univers. O. Morier, 1754), tradução que não foi utilizada nesta edição. M. Meyer, cuja obra não dá origem a um capítulo a parte completo, na tradução de Aristóteles que se acha neste volume, ao contrário de outras traduções que, às vezes, o fazem.

Nesta edição, o desprezo também não está isolado, mas constitui com a emulação um só capítulo e de número M. C. S. da I.

6. A estrutura retórica das paixões: o orador, o ouvinte e a imaginação

A retórica é antes de tudo um ajuste de distância entre os indivíduos. A argumentação, que visa a convencer, insiste na identidade entre o orador e o auditório, mas a argumentação é apenas uma modalidade retórica entre outras, já que se pode muito bem querer reforçar a diferença ou simplesmente sancioná-la. Assim, no gênero epulnico, encontrar-se o discurso de louvor e de censurar o discurso para o ouvir ou condenar exige autoridade, sendo portanto o lugar, talvez mesmo o meio, da superioridade. A distância é então ajustada e confirmada em seu ponto mais elevado. Aristóteles sustenta, aliás, que isso acontece com todas as honrarias: pela ambição, o homem busca a aprovação dos outros, a fim de que reconheçam sua superioridade sobre eles¹⁶.

A lógica de toda retórica é, do ponto de vista da lógica, a identidade e a diferença onde estão os conceitos que se incluem e se excluem mais ou menos; todavia, do ponto de vista das relações entre pessoas, a lógica retórica é a da distância e da proximidade: a identidade e a diferença entre os homens exprimem-se e medem-se por suas paixões: são índices e, ao mesmo tempo, parâmetros. O prazer que se quer repetir e o sofrimento que se quer afastar são suas manifestações intrapessoais.

A imaginação tem precisamente por função, diz Aristóteles, manter presentes no espírito essas sensações, depois de se terem produzidas. As paixões têm uma função intelectual, epistêmica, operam como imagens mentais: informam-me sobre mim e sobre o outro tal como ele age em mim (prazer-sofrimento). "Além disso, há-se o nome de *patéris* a tudo o que, acompanhado de dor e de prazer, provoca tal mudança no espírito que, nesse estado, observa-se uma notável diferença nos julgamentos profetizados"¹⁷.

¹⁶ *Rhetoric to Alexander*, I, 1095 b, trad. franc., pp. 264.

¹⁷ *Rhetoric*, II, I, 1378 a, trad. franc. Cassandre, p. 175.

7. A cólera

Qual é a lógica da cólera? Sua análise é importante em Platão, como se sabe, ela é, por si só, uma parte da alma, o irascível.

Para Aristóteles a cólera é o reflexo de uma diferença entre aquele que se entrega a ela e aquele ao qual ela se dirige. Por essa razão, acha-se na dependência dessa lógica da identidade e da diferença, a qual caracteriza a retórica, a relação retórica. A cólera é um tirado contra a diferença imposta, "imposta" ou como tal sentida: revela ao interlocutor que a imagem que ele forma do locutor carece de fundamento. Daí o desejo de vingança: a cólera reequilibra a relação proveniente do ultraje, da afronta, do desprezo. A imaginação se exprime no propósito de vingança. *Apresentar* o problema resolvido e, com isso, satisfazer quem se entrega a ela ao mesmo tempo que é por ela determinado. A cólera parece pressupor a possibilidade dessa vingança, presumindo-se então que o ofensor não é ele próprio tão poderoso quanto acredita ser. A cólera é, pois, uma paixão que assenta num erro de julgamento de outrem sobre si mesmo (portanto, sobre nós), julgamento que lhe queremos provar ser errôneo. Aristóteles diz com razão que as pessoas que se julgam superiores – sobretudo os jovens e os ricos – são as que em geral provocam a cólera. O ultraje é, assim, um meio de se afirmar (como superior). A falta de respeito é devida, afinal, à assimetria trazida por um dos parceiros da relação: uma suposta superioridade que ele tenta abolir, donde a cólera por parte do ofendido. A cólera, dizíamos, inscreve-se numa reação de superioridade: entretanto, não nos encolerizamos se tivéssemos algo a temer do outro. Mas ela é também a reação daquele que nada tem a perder. A cólera é, pois, de maneira muito geral, um sinal de distanciamento: um aumento da diferença (que se amplificará, se necessário, por belas e apropriadas figuras de retórica), porque reflete a contrariedade. Paixão fundamental, visto que o passional é o lugar da inconjuntibilidade. Esperanças não realizadas, acidentes imprevistos e rupturas no curso supostamente normal das coisas

suscitam o arrebatamento. Em suma, ficamos ligados com as rupturas de identidade.

8. A calma, a tranquilidade

A calma é uma verdadeira paixão porque reflete, internaliza uma certa imagem que o outro forma de nós, de sorte que, ao mesmo tempo, agimos sobre ele, mantendo fora em contrando nessa calma a seu respeito. Daí sua função retórica. Ela torna a simetria. É, conseqüentemente, o contrário e talvez mesmo o antídoto da cólera. Conduz à virtude da temperança, da reserva. A calma é a aceitação de uma relação e, com isso, constitui a melhor expressão da indiferença. Eis por que, na antiguidade, a tranquilidade do Sábio faz causar muita tinta, exatamente como a cólera, que é a desordem passional por excelência e à qual Sócrates consagra um tratado inteiro.

A cólera e a calma representaram, por si sós, as paixões como um todo, sua diversidade, sua luta interna, seu excesso e também sua anulação, que provoca a aceitação da ordem das coisas. A calma pode, a rigor, figurar a indiferença, a ausência de toda paixão, o contrário absoluto daquilo que arrebatava os homens. Daí seu caráter paradigmático.

9. O amor e o ódio, a segurança e o temor

O amor, ou a amizade, é certamente um vínculo de identidade mais ou menos parcial. É o próprio lugar da conjunção, da associação – ao contrário do ódio, puramente dissociador. Se a cólera e a calma funcionam, antes de tudo, com base na assimetria, na diferença entre os protagonistas, que elas anulam, respeitam ou enfraquecem com êxito, o amor é recíproco para Aristóteles. Ele cria a paridade – mas o ódio, também, sem dúvida é recíproco. A distância entre os indivíduos se revela insignificante, o que afinal torna o amor e o ódio tão violentos.

O temor e a confiança, ao contrário, pressupõem uma diferença maior, materializada por uma assimetria na relação.

Tememos os fortes, não os fracos. Quanto à segurança, provém de uma certa superioridade tanto sobre as coisas quanto sobre as pessoas, de um afastamento, suposto ou real, relativamente ao que pode ser prejudicial. É o distanciamento do abastancimento, se se preferir. A confiança é talvez uma forma de amizade mais remota, como o temor, a manifestação de uma dissociação que não é total.

10. A vergonha e a impudência

Eis aí duas formas de relacionamento com outrem, de reação à imagem que o outro faz de nós, formas que, pode-se dizer, são bastante mais. Na vergonha torno-me inferior, na impudência afirmo minha superioridade sem atentar para o outro. No primeiro caso, a interiorização do olhar do outro devolve-me uma imagem inferior de mim mesmo. A impudência, ao contrário, consagra praticamente a não-essencialidade do outro, o fato de que a imagem que ele tem de mim carece de importância. A princesa se lanha nua diante de seus servidores. Pela impudência, assimilo a imagem que o outro forma de mim como nula, indiferente. É, claramente, uma reação à sua inferioridade. A vergonha, pelo contrário, reforça a importância do olhar do outro, consagra-o e valoriza seu julgamento, que me condena porque sua posição de juiz lho permite. A vergonha e a impudência consagram as distâncias, as assimetrias, respectivamente minha inferioridade e minha superioridade.

11. O favor

A obsequiosidade é uma resposta a outrem, atende à sua pretensão, ao seu caráter passional: é prestar serviço, descobrir a necessidade alheia, entendendo-se que quem responde dessa maneira não o faz por interesse. O amor e a amizade preocupam-se com o bem do outro, mas com base na simetria. O favor, porém, exprime uma relação assimétrica que deseja suprimir.

12. A compaixão e a indignação

A piedade volta-se para aqueles que estão relativamente próximos, mas não em demasia, sendo de terer que sua sorte seja negativa nos atos. Entretanto, a piedade concerne antes de tudo aqueles que se julgam de tal maneira acima dos outros que se mostram meliores, antes das desventuras, das reversões, e, sobretudo, aqueles que podem sofrer. Tudo o que diz respeito à desventura das crianças, fortunamente não voluntariamente, excita a piedade.

A piedade reflete também uma certa castidade, embora se suponha uma participação, uma identificação. A indignação é sem dúvida o movimento completamente oposto e, aliás, quando a piedade e a indignação aumentam, isso não deveria ter a certeza, procede de uma certa distância em relação do interessado à outra, da aproximação. Todavia, o que Aristóteles salienta, expressamente é que a indignação reflete a não-aceitação moral do espetáculo das paixões, de sua desordem.

13. A inveja, a emulação e o desprezo

A inveja dirige-se para os iguais, assim como a emulação; a inveja quer tirar do outro o que ele tem, a emulação quer imitá-lo. São reações que tendem a privilegiar a simetria ou, em vista que uma coisa gera a diferença, a outra, a identidade. O desprezo deve-se dirigê-lo, tanto para a ruptura

14. Há um princípio estrutural para as paixões citadas?

Será talvez possível atribuir uma verdadeira estrutura às citadas paixões que acabamos de examinar. A isto parece impossível.

Entretanto, se as observarmos melhor, poderemos, talvez, assim discernir alguns traços distintos:

1) As paixões são representações e, inversa, representações de representações.

2) Visam a definir a identidade do sujeito relativamente a outros.

3) A referência do outro varia-se de: a) Visto como superior, igual ou inferior em seus atos. Basta se entrar na *Poética* em que a inferioridade determina a diferença de gêneros, a comédia faz na tragédia suscita piedade e temor para com o herói enredado em seu destino.¹⁸

b) Mas há também a imagem que outra pessoa forma de si mesma em relação a nós, portanto, aquela que tem de nós e não somente a que concerne ao que ela é. Essa pessoa pode sentir-se superior e mais forte, sem de fato sê-lo, e manifestar tal sentimento pela *desprezo* (*dis missis*, cólera).

As paixões são ao mesmo tempo modos de ser (que regem tanto os *ethos*) e determinam um caráter e respostas a modos de ser (o ajustamento ao outro). Há a impressão de que as paixões nada têm de interativo, sendo somente estados *afektivos* próprios da pessoa como tal. A confusão, porém, permanece.

Assim, o contrário do desprezo é a cólera, embora Aristóteles lhe oponha a emulação nas derradeiras linhas que consagra as paixões na *Rétorica*. De fato, a emulação valoriza o que o outro tem, o desprezo o desvaloriza. O contrário da emulação, contudo, deveria ser a calma indifferente, que se opõe de preferência à cólera. E assim sucessivamente, a outra das paixões parece transformar-se num redimensionamento, em que os pontos de referência acabam por desaparecer.

Mas a lista talvez seja menos arbitrária, do que parece à primeira vista.

A calma, por exemplo, não é a indifferença às paixões, mas antes uma *resposta* à qualidade como dos outros. A indifferença seria a ausência pura e simples de resposta, a neutralidade passional absoluta, o individual coincidindo com o universal, o eu melhor, com a ideia de natureza humana segundo Kant, o que

¹⁸ “A comédia procura representar os homens inferiores, a tragédia, a representação superior dos homens reais.” *Aesthétique*, I, 2^o à 10^o (trad. Franck Hardy, Paris: Les Belles Lettres, 1940).

uma indiferença nada realista, considerando-se o homem concretamente.

Examinemos então as posições relativas de dois indivíduos A e B, e vejamos as determinações pessoais que vão uní-los ao mesmo psíquico oposto:

De início, uma observação subjacente à toda a análise de Aristóteles: com respeito a B, A está em posição superior (igual ou inferior).

Se A pretender ser superior, agirá com *desprezo*. Nessa supremacia ostensiva, existe a possibilidade de aumentar a distância. Mas o desprezo não passa disso, afirma Aristóteles. Pressupõe que o outro não merece as boas coisas que tem porque, realmente, é inferior a seu próprio destino: por assim dizer, seria possível a B subir de posição. A essa pergunta B poderia replicar com *colera*, julgando que, pelo contrário, é A que se considera superior ao que é. No fundo, porém, reagirá assim somente se nada *temer* de A, se A não faz o que pensa ser, e se nada *amizar*. Isso provará que A não é tão superior a B a ponto de amargá-lo. Havendo temor, não haverá *colera*. Nos dois casos, B quer manter-se à distância, mas no caso do temor, essa distância é bem real. Também é possível que A não se importe com B, donde a *impudência* que consagra a sua indiferença.

Uma grande é a possibilidade de A se considerar superior ao que é, embora seja igual a B, sem que necessariamente A despreze B. O que acontece a B merecerá *pietade*, mas se for um bem merecido, a única reação possível será a *indignação*. Esta, no entanto, parece estar reservada não-somente aos deuses, diz Aristóteles. Para poder julgar, cumpre estar por cima. A inveja é mais própria de um igual. Na indignação há inversão da relação AB, porquanto julgando-se superior, A tem de si apenas uma imagem falsa, que B corrige com sua resposta provando, ao mesmo tempo, que A não é tão superior quanto pensa. Há nessa reação de B um distanciamento de A. Em termos mais profundos, a indignação é, segundo Aristóteles, um equívoco na relação entre indivíduos que faz o inferior crer-se igual em preferências ao superior. A superioriza-se naquilo que

pensa ter o direito de esperar. A indignação diz respeito ao mérito que cabe à superioridade e a confirma.

Mas a piedade aproxima os seres, portanto, no jogo das passões, não existe somente a lógica da aproximação, graças à qual os seres podem identificar-se uns com os outros, ainda que pareça morte.

Há sem dúvida uma lógica da intencionalidade baseada no *temor* ou na *vergonha* assim como há a *confiança* e a *impudência*, que consagram a posição de superioridade. Há também uma lógica passional que exprime a vontade de afastar-se, de repelir os que se julgam superiores e os que sabem que não o são, embora suas manifestações sejam a *colera* e a *colera*. Mas a vontade de aproximar-se, como o *amor* e a *amizade*, o *favor* e a *comparação*, permeia as relações de superioridade e inferioridade. A *inveja* e a *emulação* exprimem-se a um jogo entre iguais, porém a *pietade* não o faz necessariamente. Se o *amor* cria a proximidade, também a *pietade* a cria. Temos, pois, uma lógica acrescentada às posições passíveis entre os indivíduos. O *amor* e o *favor* visam a instaurar uma identidade, a preterir os valores que separam os seres. A inveja, embora uma das iguais, tem pouca probabilidade de suscitar a comunhão. Os iguais já estão próximos e a inveja assinala de preferência a diferença. Na *vergonha*, assumimos a diferença, na *impudência* anulamos o olhar do outro, que pouco importa, enquanto na *vergonha* importa muito.

Em suma, reage-se a outra pessoa e intenciona-se a relação com ela tanto quanto a reação a essa reação: daí a *temor* (ou, ao contrário, a *confiança*), representando então a calma o estado de equilíbrio.

Portanto, paralelamente à vontade de conscienciar de si na relação com o outro, dá-se a verificação de uma diferença ou de uma identidade, à qual se acrescentam a vontade de aumentar, diminuir ou diminuir as diferenças, de fazer saber ao outro, colim, o que é necessário para definir uma base comum de convivência.

Identidade e diferença, supostas na mais ou menos que na verdade parece governar a estrutura aristotélica das passões. Estas, afinal, revelam simetrias impossíveis, resultam do fato de os

homens serem diferentes até quando buscam uma identidade, que somente poderá ser política. A paixão é, assim, a primeira forma de auto-representação projetada sobre outra pessoa e que reage a ela. É ao mesmo tempo a coisa e o espetáculo da coisa – pois com muita frequência nos esquecemos de que a vida da paixão consiste em sua representação e expressão. As ações humanas, portanto correlativamente as paixões, são por natureza aquilo que suscita visão, compaixão e temor, como o repetirá Aristóteles na *Práxis*, onde estuda o discurso que produz (movendo) a paixão.

15. Conclusão

Est-nos, pois, no fim de nossa genealogia do passional. Não há teoria da alma, da contingência humana, da liberdade e da ação que não estabeleça um vínculo, estreito ou frágil, com certa visão das paixões. E a razão disso é simples: a paixão escapa à norma proposicional de caráter apodítico. Ela aponta nosso dever, o jogo dos contrastos que pode transformar todo sucesso em malogro, e vice-versa. Lugar da simetria, da reversibilidade, a paixão é o outro em nós, o humano em sua diferença, portador sua individualidade. Luta-se contra a paixão como se luta contra o outro, luta-se com ela como se luta com o próximo.

Mas o *logos*, tal como tratado por Platão e Aristóteles, acomoda-se realmente à contingência? Não a assimila sempre, anulando-a, como em Platão, ou tornando-a proposicional na unidade necessária e intangível do sujeito, como em Aristóteles? A paixão, expressão de nossa temporalidade e da diferença como distância entre o que se realiza para nós e o que é fundamental em si, vai se internalizar na ordem proposicional. Necessária como essa ordem ou contingente como nós, a paixão parece, ao mesmo tempo, incontestável e perfeitamente redutível, assim, sua natureza é forçosamente contraditória, uma ambigüidade que se enraíza naquela que, mais fundamental, está na origem da própria ordem proposicional. Nesse caso, que é a contingência senão uma unidade em expectativa, uma aparência de insolúvel que poderá finalmente ter solu-

ção? As paixões participam, pois, da ilusão própria a toda contingência. Restituídas a seu substrato ontológico, as paixões poderão dar nascimento a virtude, que desenvolve no homem sua verdadeira natureza. Vê-lo em conflito da razão e da paixão em que a paixão é realmente incontestável, mas que o filósofo sempre pensou poder contornar. Talvez, se há paixão e porque o homem não pode deixar de agir, a paixão é, consequentemente, a realização da *praxis* que alcançará um sentido ou no outro: sinal do bem e do mal, portanto sempre perigosa para o homem sensato. No entanto, a paixão é também essencial – e sabe-se que o livre arbítrio, muito antes do primado da teologia, foi considerado a fonte do pecado mais grave possível.

Seja. Deixemos isso aos pensadores da fédo Méta e aos moralistas. Aqui, importa-nos sublinhar até que ponto a originalidade na teoria das paixões depende da imagem que se forma do *logos*, desde Platão e Aristóteles. Premida por seu ideal de necessidade, a razão contemplativa, voltada para as certezas absolutas que o saber oferece, tem a primazia. Aliás, o problema não está nela e sim na origem, nos fundamentos. Se as paixões suscitam embaraços insolúveis ao pensamento proposicional, e porque este opera na base da necessidade, enquanto as paixões aí figuram, ao mesmo tempo, como o oposto dessa norma exclusiva, de outra forma, torna-se totalmente absurdo. A paixão é talvez mais que a loucura, o arauto de uma racionalidade impossível. Quando o *logos* deixa de ser concebido nos termos do proposicionalismo que nos é ensinado desde Platão, a paixão como resposta problematológica adquire uma positividade igual à de outras respostas; ela passa a ser, então, o que nos interpela: sua do outro e da resposta que ela solicita, concomitantemente problema e solução. A paixão é o discurso do eu que se reflete em relações indiferidas. Compreende-se que ela participe da consciência e do inconsciente, da ação e do pensamento, do sentimento e também da razão, de uma outra visão da razão. Talvez a consciência se prenda ao *pathos*, ao passional, porque ela não é apenas essa reflexividade da certeza apodítica: é também a temporalidade de nossos sentimentos, de quais, verdadeiramente, poderiam arremessar nos para além da separação da consciência e do inconsciente, para um domínio mais próximo de sua origem.

RETÓRICA DAS
PAIXÕES

I
[Do caráter do orador e das
paixões do ouvinte]

1

Ἐκ τίνων μὲν οὖν δεῖ καὶ προτρέπειν καὶ ἀποτρέπειν καὶ 1277b
ἀπειναῖν καὶ ψέγειν καὶ κατηγορεῖν καὶ ἀπολογεῖσθαι, καὶ
ποιῶν δόξαι καὶ προτάσεις χρησιμοὶ πρὸς τὰς ταύτων πίστις,
καθὼς ἔστιν· περὶ γὰρ ταύτων καὶ ἐκ ταύτων τὰ ἐπιθυμήματα,
ὡς περὶ ἕκαστον εἰπεῖν ἴδιον τὸ γένος τῶν λόγων.

Ἐπιπέθετα 20

κρίσεως ἔστιν ἡ θητορικὴ (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι
καὶ ἡ δικὴ κρίσις ἔστιν), ἀνάγκη μὴ μέταν πρὸς τὸν λόγον
ἔρθῃ, ὥπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν
ποιῶν τινα καὶ τὸν ἐρετὴν κατασκευάζειν πολὺ γὰρ διαφέρει
πρὸς πίστιν, μάλιστα μὲν ἐν ταῖς συμβουλαῖς, εἴτα καὶ ἐν 25
ταῖς δίκαις τὸ ποιῶν τινα φαίνεται τὸν λέγοντα καὶ τὸ
πρὸς αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν πως διακρίσθαι αὐτόν, πρὸς δὲ
ταύτοις εἴαν καὶ αὐτοὶ διακείμενοι πως τυγχάνουσιν. Τὸ μὲν
οὖν ποιῶν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα χρησιμώτερον εἰς τὰς
συμβουλὰς ἔστιν, τὸ δὲ διακρίσθαι πως τὸν ἀκροατὴν εἰς τὰς 30
δίκαις· οὗ γὰρ καθότι φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ'
ἀρχιζομένοις καὶ πρῶτος ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ τὸ παρῆκτον ἔτερον ἢ
κατὰ μέγεθος ἔτερον· τῷ μὲν γὰρ φιλοῦντι, περὶ οὗ ποιῶντι 1278a
τὴν κρίσιν, ἢ οὐκ ἀδικεῖν ἢ μικρὰ δοκεῖ ἀδικεῖν, τῷ δὲ μισοῦντι
τοῦναντίον· καὶ τῷ μὲν ἐπιθυμοῦντι καὶ εὐέλπιδι ὄντι, εἴαν ἢ
τὸ ἐσόμενον ἡδέον, καὶ θεοσθεῖ καὶ ἀγαθὸν θεοσθεῖ φαίνεται, τῷ
δ' ἀποθεῖ καὶ δυσχεραίνοντι τοῦναντίον.

5

Com que argumentos se deve, pois, persuadir e dissuadir,
louvar e censurar, acusar e defender-se, e que opiniões e pre-
missas são úteis para as respectivas coisas, é o que foi exposto,
porque em todas dessas argumentações e a partir delas se for-
mam os conteúdos, que se referem particularmente, por assim
dizer, a cada gênero dos discursos.

Mas, visto que a retórica trata como fim um julgamento
feito eleito, julga-se os conselhos, e o veredicto é um julga-
mento, é necessário não só atender para os discursos, a fim de
que ele seja demonstrativo e digno de fé, mas também pôr-se
a si próprio e ao juiz em certas disposições de fôro, importa
muito para a persuasão, sobretudo nas deliberações, e depois
nos processos, que o orador se mostre sob certa aparência e faça
sua parte que se acha em determinadas disposições a respeito dos
ouvintes e além disso, que estes se encontrem em semelhantes
disposições a seu respeito. A aparência sob a qual se mostra o
orador é, pois, mais útil para as deliberações, enquanto a ma-
teira com a se dispõe o ouvinte importa mais nos processos,
com efeito, para as pessoas que amam as coisas não podem em
ser as mesmas que para aquelas que odeiam, nem, para os dis-
turbados pela cólera, as mesmas que para os tranquilos, mas
elas são ou totalmente diferentes ou de importância diferente,
aquele que ama tem por certo que a pessoa sob julgamento ou
não pratica ato injusto ou comete delitos de pouca importância,
e aquele que odeia tem por certo o contrário, e para o que tem
aspirações e esperanças, se o que vai acontecer é agradável,
parece-lhe que isso acontecerá e será bem, mas para o indiffe-
rente e para o descontente para e o contrário. ♦

Τὸ θ μὲν οὖν αὐτοὺς εἶναι πιστοὺς τοὺς λέγοντας εἶναι ὅτι
 τὰ αἵτια τῶσδε πάντα γάρ ἔστι δι' ἃ πιστεύομεν ἔξω τῶν ἀπα-
 θεϊζάντων. Ἔστι δὲ ταῦτα φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὐνοία·
 διαφερόμενοι γάρ περὶ τῶν λέγονται ἢ συμβουλευόμενοι ἢ δι'
 ἅπαντα ταῦτα ἢ διὰ τούτων τε ἢ γὰρ δι' ἀφροσύνην οὐκ ὀρθῶς
 δοξάζουσιν, ἢ δοξάζοντες ὀρθῶς διὰ μοχθηρίαν οὐ τὰ δοκούντα
 λέγουσιν, ἢ φρόνιμοι μὲν καὶ ἐπισκευαῖς εἰσι καὶ ἄλλ' οὐκ εὖθις,
 διότι ἀνδέχεται μὴ τὸ βέλτιστον συμβουλεύειν γυμνασάμενος.
 Καὶ παρὰ ταῦτα οὐδὲν ἄνδρα ἔρα τῶν ἅπαντα δοκούντων
 ταῦτ' εἶχει εἶναι τοῖς ἀρεστέμοις πιστόν. Ὅθεν μὲν οὖν
 φρόνιμοι καὶ σπουδαῖοι φαίνεται ὅτι, ἐκ τῶν περὶ τὰς ἀρετῶν
 διασημάτων ληπτέον· ἐκ γάρ τῶν αὐτῶν καὶ ἑταροῦ τις καὶ
 ἀμυτὸν κατασκευάσει τοιοῦτον· περὶ δ' εὐνοίας καὶ φιλίας ἔν
 τοῖς περὶ τὰ πάθη λεκτέον.

Ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ἃ μεταβά-
 λονται διαφέρονται πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἔπισται λόγη καὶ
 ἡδονή, οἷον ὄργη ἔλεος φόβος καὶ ὄρα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ
 ταῦτοις ἐναντία, διὰ δὲ διαφέρειν περὶ ἑκαστον εἰς τρία, λόγη
 δ' οἷον περὶ ὄργης, πῶς τα διακείμενοι ὄργιστοι εἰσι, καὶ τίαν
 εὐδαιμονίαν ἀργίλασθαι, καὶ ἐπὶ ποιοῖς· εἰ γάρ τὸ μὲν ἔν ἢ τὰ
 ὄρα ἔχομεν ταύτων, ἅπαντα δὲ μὴ, ὁδόναν ἔν εἶναι τὴν
 ὄργην ἐμπροσθεῖν ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, Ἔστι οὖν
 καὶ ἐπὶ τῶν προσηρημένων διαγράψωμεν τὰς προτάσεις, οὕτω
 καὶ περὶ τούτων ποιήσωμεν καὶ διέλωμεν τὴν ἀρηρημένων
 τρόπον.

Três são, portanto, as causas de que os oradores sejam por
 si dignos de crédito, pois são de igual número as que dão ori-
 gem a nossa confiança, com exceção das demonstrações. São:
 as seguintes: a prudência, a virtude e a benevolência, porquan-
 to os oradores induzem em erro nos assuntos sobre os quais
 falam ou aconselham, seja por todas essas razões, seja por
 alguma delas, ou por falta de prudência, não têm opinião cor-
 reta ou, embora a tenham, por perversidade não a exprimem,
 ou são prudentes e equitativos, mas não benevolentes. motivo
 pelo qual é possível que não aconselhem o melhor, embora o
 conheçam, e nenhuma outra causa há além dessas três. Ne-
 cessariamente, então, o orador que parece possuir todas essas
 qualidades tem a confiança dos ouvintes. A razão pela qual,
 portanto, pois, parecer prudentes e honestos deve ser tirada
 das distinções relativas as virtudes, já que pelos mesmos meios
 alguém poderia apresentar a outros, e também a si mesmo,
 como pessoa dessa qualidade, a falta da benevolência e da
 amizade. Faremos ao tratar das questões relativas às paixões.

As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando
 mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são se-
 guidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor
 e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrá-
 rios. Devem-se distinguir, relativamente a cada uma, três pontos
 de vista, quero dizer, a respeito da cólera, por exemplo, em que
 disposições estão as pessoas em cólera, contra quem habitua-
 mente se encolerizam, e por quais motivos. De fato, se conhi-
 cêssemos apenas um ou dois desses pontos de vista, mas não
 todos, seria impossível inspirar a cólera; o mesmo acontece
 com as outras paixões. Assim, pois, como demos a relação das
 premissas relativas às máximas, façamos o mesmo no caso das
 paixões, distinguindo-as segundo a maneira referida. ♦

Ἔστω δὴ ὄργη ἕρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινόμενῃν ἀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτόν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ἀλιγωρέον μὴ προσήκοντος. Εἰ δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὄργη, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργιζέσθαι διὰ τῶν καθ' ἑκαστὸν τινι, οἷον Κλέωνα ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ, καὶ ἀπὸ αὐτῶν ἢ τῶν αὐτοῦ τι πεποιήκεν ἢ ἡμελλεν, καὶ πίσση ὄργη ἵππεσθαί τινα ἡβονῆν τῆν ἀπὸ τῆς ἀπίδος τοῦ τιμωρησασθαι· ἡδὲ μὲν γὰρ τὸ ὀλεσθαι τρέφεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδαμῶς δὲ τῶν φαινομένων ἄδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ, δὲ δὲ ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ. Διὰ καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ.

Ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειδομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέξεται.

ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡβονή τις διὰ τε τοῦτο καὶ διὰ τε διατριβουσι ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διακοίῃ· ἢ οὖν τότε γενομένη φαντασία ἡβονῆν ἐπιποιεῖ, ὥσπερ ἡ τῶν ἐνυσπίων.

Ἐπει δὲ ἡ ἀλιγωρία ἐστὶν ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἕξιον φαινόμενον· καὶ γὰρ τὰ κακὰ καὶ τὰγαθὰ ἕξιμα οὐδένα σπουδῆς εἶναι, καὶ τὰ συντείνονται πρὸς αὐτά· ὅσα δὲ μηδέν τι ἢ μικρόν, οὐδενὸς ἕξιμα ὀπολεμθόμενον· τρία δ' ἐστὶν εἴδη ἀλιγωρίας, καταφρόνησις τε καὶ ἀπηρησαγωγία καὶ ὕβρις· β' τα γὰρ καταφρόνησιν ἀλιγωρεῖ (ὅσα γὰρ οἴονται μηδενὸς ἕξιμα, τοῦτων

Seja, então, a cólera o despejo, acompanhando de tristeza, de vangar-se ostensivamente de um manifesto desprezo por algo que diz respeito a determinada pessoa ou a a grupo dos seus, quando esse desprezo não o merecido. Se isso é a cólera, obviamente a cólera se irrita sempre contra um indivíduo em particular por exemplo Cléon, mas não contra o homem em geral e isso porque ele fez ou ia fazer algo contra si ou contra um dos seus, e porque a toza cólera se segue certo prazer por motivo da esperança de vangar-se: é agradável, está eleito, pensar que se obterá o que se deseja ou a ninguém desejar para si o que lhe parece impossível assim então o encanando da desejo o que lhe é possível. Por isso, como Kazka se disse acerca da ira (R. XVIII, 109):

Aqui, muito mais do que o mel que eu gosto a gosto, cresce nos peitos dos homens.

por certo prazer a companhia, por isso e também porque as pessoas passando o tempo vangarado se em pensamentos a imagem que então surge causa prazer como a dos sonhos.

Como o desprezo é a afirmação de uma opinião acerca do que não parece digno de consideração como objeto, os males e os bens, certos, merecem atenção, e também as coisas que tendem para eles, enquanto todas as que são de valor nulo ou insignificante, consideram-se indignas de atenção, três são as espécies de desprezo: o desdém, a ditamação e o ultraje. De fato, aquele que desdenha despreza, pois desdenhamos tudo o que julgamos ser desprovido de valor. ♦

καταφρονουσιν, τῶν δὲ μηδενὸς εἰς(ον ἀλιγοροῦσι) καὶ ὁ
 ἐπισημίων φαίνεται καταφρονεῖν· ἔστιν γάρ ὁ ἐπισημικός
 ἀρποδημὸς τοῖς βουλήσεσιν μὴ ἵνα τι αὐτῷ ἀλλ' ἵνα μὴ
 ἀκτιῶν· Ἐπι αὖν οὐχ ἵνα αὐτῷ τι, ἀλιγοροῖ· ἄλλο γάρ ἐστι αὐτῷ 20
 βλέπειν ὑπολαμβάνει, ἐφοβεῖτο γάρ ἐν καὶ οὐκ ἀλιγοροῖ, οὐτ'
 ἀρπύξαι ἐν οὐδὲν εἶλον λόγου, ἐφρόντιζε γάρ ἐν αὐτῷ
 φίλος εἶναι. Καὶ ὁ ὄβριζον δὲ ἀλιγοροῖ· ἔστι γάρ ὄβρις τὸ
 παράταιρον καὶ λέγειν ἐφ' αἷς αἰσχρῶν ἐστὶν τῷ πάσχοντι, μὴ
 ἵνα τι γίνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅτι ἄγαντα, ἀλλ' ὅπως ἡσθη· αἱ 25
 γὰρ ἀντιποιούσασαι οὐκ ὄβριζουσιν ἀλλὰ κίμαροῦσασαι. Ἄτιον
 δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὄβριζουσιν, ὅτι οἴονται καθὼς βρῶντας
 πύτους ὑπερέχειν μᾶλλον, διὰ οἱ νοοὶ καὶ αἱ πλοῦσιαι ὄβρισταί·
 ὑπερέχειν γὰρ οἴονται ὄβριζόντας. Ὑβριῶς δὲ ἀτιμία, ὁ δ'
 ἀτιμίων ἀλιγοροῖ· τὸ γὰρ μηδενὸς εἶλον οὐδαμῶς ἔχει τιμῆν, 30
 ὅτε ἀγαθὸν οὐτε κακόν. διὰ λέγει ἑργιζόμενος ὁ Ἀχιλλεύς

ἠτιμήσεν· ἔλεθ' γὰρ ἔχει γέρας αὐτόν

καὶ

ὡς αἱ τιν' ἀτιμίου μετανάσθη.

ὡς δὲ ταῦτα ἐργιζόμενος. Προσέκειν δὲ οἴονται πολυπρα- 35
 οῦσαι ὑπὸ τῶν ἠτιμίων κατὰ γένος, κατὰ δυνάμιν, κατ' ἀρετήν,
 καὶ ἕως ἐν φ' ἐν ταῦτα ὑπερέχει μολύ, οἶον ἐν χρήμασιν 1279 η
 πλοῦσιαι πάντητος καὶ ἐν τῷ λέγειν βητορικός ἀδυνατῶν εἰπάιν
 καὶ ἄρχων ἀρχομένου καὶ ἄρχειν ἕως οἴοντος τοῦ ἄρχε-
 οῦσαι ἄξιου. διὰ εἴρηται.

θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διατραφῶν βασιλῆων

καὶ

ἀλλὰ τε καὶ μετόπισθεν ἔχει κότον·

oua, desprezamos o que não tem valor algum. Aquela que difa-
 ma parece desdenhar; a difamação, com efeito, é um obstáculo
 aos atos de vontade de outrem, não com o fim de que uma
 coisa se manifeste para si mesmo, mas de que não o seja para
 um outro. Como, então, não agimos para que algo seja provei-
 toso para nós mesmos, desprezamos, pois evidentemente o
 difamador não stripõe que o outro vá prejudicá-lo (neste caso
 ele o temna e não o desprezaria), nem que lhe possa ser útil
 em algo apreciável, pois cuidar, então, de ser seu amigo. É
 também aquele que ultraja despreza; com efeito, o ultraje con-
 siste em fazer ou dizer coisas que causam vergonha à vítima,
 não para obter uma outra vantagem para si mesmo, afina a reali-
 zação do ato, mas a fim de sentir prazer, pois quem paga na
 mesma moeda não comete ultraje e sim vergonha. A causa do
 prazer para os que ultrajam é pensarem que, ao fazer o mal, au-
 xentam sua superioridade sobre os ultrajados. Por essa razão os
 jovens e os ricos são insolentes, acham que, cometendo ultrajes,
 mostram superioridade. É próprio do ultraje o desrespeito, e o
 desrespeitador despreza, aquele que não tem nenhum valor co-
 mo bem, nem como mal, não é respeitado por ninguém. É por
 isso que Aquiles, encolerizado, diz (*Il. I*, 356):

Desrespeitou-me pois não tiro e terem meu prêmio

e (*Il. IX*, 648)

Como se eu fosse um desterrado indigno de respeito,

como se isso é que o encolerizasse. Cê-se que é conveniente
 ser respeitado pelas inferiores em nascimento, em poder, em
 virtude e, em geral, naquilo domado em que se sobressai mu-
 ito; por exemplo, em bens, o rico é superior ao pobre; na gra-
 túria, o eloquente ao incapaz de falar, o comandante, ao coman-
 dado, e o que se acha digno de comandar, ao que merece ser
 comandado. Por isso se disse (*Il. II*, 196):

Grande é a exaltação dos reis, filhos de Zeus
 Mas também depois c'e guarda seu timor; ♦

ἀγανακτοῦσι γὰρ διὰ τὴν ὑπερβολήν. Ἔτι ἄφ' οὗ τις οἰεται
 πρὸ πάσχειν δεῖν· οὗτοι δ' εἰσι· οὓς πρὸ παροήκεν ἢ ποιεῖ,
 ἀδὲς ἢ δι' αὐτὸν τις ἢ τῶν αὐτοῦ τις, ἢ βούλεται ἢ ἐβουλήθη. 10

Φανερόν οὖν ἐκ τούτων ἤδη πῶς τε ἔχοντες ἀργίζονται
 αὐτοὶ καὶ τίσιν καὶ διὰ ποῖα. Αὐτοὶ μὲν γὰρ, ὅταν λυπῶνται,
 ἀφίεται γὰρ τις ὁ λυπούμενος· ἐάν τε οὖν κατ' εὐθυμῶν
 ὄτιον ἀντιεραῶση τις, οἷον τῷ διψῶντι πρὸς τὸ ποῖν, ἐάν τε
 μὴ, ὁμοίως ταυτὸ φαίνεται ποιεῖν· καὶ ἐάν τε ἀντιπράττη 15
 τις ἐάν τε μὴ συμπράττη ἐάν τε ἄλλο τι ἀναχθῆ οὕτως
 ἔχοντα, πῶσον ἀργίζεται· διὰ κάμωνας, πανόμους, (πολε-
 μούτους), ἐρώντας, διψῶντας, ὅπως ἐπιθυμοθυεῖς τι καὶ μὴ
 κατορθοῦντες ἀργῶσι εἶσι καὶ εὐπαρόμῆτοι, μάλιστα μὲν πρὸς
 τοὺς τοῦ παρόντος ἀλιγορούσας, οἷον κάμων μὲν τοῖς πρὸς 20
 τὴν νόσον, πανόμους δὲ τοῖς πρὸς τὴν πέναν, πολεμῶν δὲ
 τοῖς πρὸς τὸν πόλεμον, ἐρών δὲ τοῖς πρὸς τὸν ἔρωτα, ὁμοίως
 δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις, (εἰ δὲ μὴ, ἐάν ὅτιον ἑλλο ἀλιγορή τις)·
 προωδοποιεῖται γὰρ ἕκαστος πρὸς τὴν ἑκάστην ἀργίαν ὅπῃ τοῦ
 ὑπερβαίνοντος πάθους· εἰ δ' ἐάν τάναντία τύχη προσδεχόμενος· 25
 λυπεῖ γὰρ μέλλον τὸ πολὺ παρὰ δόξαν, ὅσοι καὶ τέρας τὸ
 πολὺ παρὰ δόξαν, ἐάν γένηται θ βούλεται. Διὸ καὶ ὄρει καὶ
 χροῦσι καὶ διαθέσει καὶ ἡλικίαι ἐκ τούτων φανεραὶ, ποῖα
 εὐκίνητοι πρὸς ἀργίαν καὶ ποῖα καὶ πόση, καὶ ὅσα μέλλον ἐν
 τούτοις εἶσι. μέλλον καὶ εὐκίνητοι. 30

Αὐτοὶ μὲν οὖν οὕτως ἔχοντες εὐκίνητοι πρὸς ἀργίαν, ἀργι-
 ζοῦνται δὲ τοῖς τε καταγαλῶσι καὶ χλευάζουσιν καὶ σπώ-
 πτουσιν· ὑβρίζουσι γὰρ. Καὶ τοῖς ἐὰν τοιαῦτα βλέπτουσιν ὅσα
 ὀδύνας σημαῖα. Ἀνάγκη δὲ τοιαῦτα εἶναι· ἢ μήτις ἐντι τις
 μήτ' ὀφείλημα τοῖς ποιοῦσι. Ἐἴδη γὰρ δοκεῖ δι' ὄφριν. Καὶ 35

visto que também os reis se irritam por causa de se sentirem
 de suas penitências. Não se irrita, que convém ter o respeito
 daqueles de quem se pensa morrer: bem naturalmente, aos impera-
 les, a quem fizeram ou fazem medo, os reis ou a quem por um
 ou outro dos nossos, etc. a qual a quem se irriam queridos ou qui-
 sentos beneficiários.

É evidente, portanto, pelo exposto, com que disposições as
 pessoas se emolerizam contra quem o fazem e por quais ra-
 zões. Emolerizam-se quando experimentam desgosto, por-
 que o desgosto se sente de ser de algo, se, então, alguém se
 opõe a qualquer desejo, diretamente, e não por excepção quan-
 do consta a que beba aquele que tem sede ou imediatamente,
 tanto que o eleito é o mesmo em ambos os casos, e se alguém
 praticar atos adversos, ou não expor, ou, de alguma outra ma-
 neira, perturba quem está numa tal disposição, este se enche
 de ira em contra todos aqueles. Eis por que os soldados, os in-
 dignos, os combatentes, os que choram, os sedentos, geral-
 mente desejando algo e não conseguindo, emolerizam-se e li-
 cidamente se exaltam sobretudo com aqueles que pouco consi-
 deram, eis mostram para com seu estado presente, por exemplo,
 o indigente irrita-se contra aqueles que desprezam sua doença; o
 indigente, com os que desprezam sua pobreza; os combatentes,
 com os que desprezam a guerra; o apaixonado, com os que
 desprezam seu amor; e assim por diante. Agora essas coisas
 com quem se revela indiferente a qualquer de nossos desejos
 com eleito, cada um é levado pela paixão presente a um gene-
 ro particular de cólera, e sentimos ainda cólera, quando acom-
 tece o contrário do que esperávamos, porquanto causamos maior
 pesar o que e de todo inesperado, assim como por sua defeição
 o que é de todo imprevisível, quando se realiza o que desejamos.
 Por tudo isso fica claro quais os momentos, as circunstâncias,
 as disposições e as razões que facilmente nos levam a cólera, e
 em que lugares e em quais momentos, e quando mais nos en-
 colerizamos sob o domínio dessas condições, mais ocupados
 estamos a lerem.

Os que estão pontando nossos desejos facilmente são levados
 à cólera e se emolerizam com os que estão fazendo zom-
 barias e troçando, porque ultrajam. E também com aqueles que

τοῖς κακῶς λέγουσι καὶ καταφρονέουσι περὶ ὧν οἱ τοὶ μέγιστα σπουδάζουσιν, ὅταν οἱ ἐπὶ φιλοσοφίᾳ φιλοτιμοῦμενοι εἴην τις εἰς τὴν φιλοσοφίαν, οἱ δ' ἐπὶ τῇ ἰδέᾳ εἴην τις εἰς τὴν ἰδέαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἑλλων. Ταῦτα δὲ πολλῶ μᾶλλον, εἴην ὁπισθεύουσαι μὴ ὑπάρχειν αὐτοῖς, ἢ εἰως ἢ μὴ ἰσχυρῶς. ἢ ἐν μὴ δοκεῖν· ἐπειδὴν γὰρ σφόδρα αἰσῶνται ὑπερτερεῖν ἐν τοῦ- 1270b ταις, ἐν οἷς ἀκούονται, οὐ φροντίζουσιν. Καὶ τοῖς φίλους μᾶλλον ἢ τοῖς μὴ φίλοις· αἰσῶνται γὰρ προσήκειν μᾶλλον πάσχειν εἰ ὅτι· αὐτῶν ἢ μὴ. Καὶ τοῖς εἰθισμένοις τιμῶν ἢ φροντίζουσιν, εἴην πάλιν μὴ οὕτως ἐπιλέγουσι· καὶ γὰρ ὑπὸ 5 τούτων αἰσῶνται καταφρονεῖσθαι· ταῦτά γὰρ εἴην ποιεῖν. Καὶ τοῖς μὴ ἐπιτιμοῦσιν εἰ μὴδὲ τὴν ἰσὴν ἀνταποδιδούσιν. Καὶ τοῖς πάνανθια ποιεῖσιν αὐτοῖς, εἴην ἡττους αἰσῶν· καταφρονεῖν γὰρ πάντες οἱ τοιοῦτοι φαίνονται, καὶ οἱ μὲν ὡς ἡττώων οἱ δ' ὡς παρὰ ἡττώων. Καὶ τοῖς ἐν μὴδευὶ λόγῳ οἰοῖν, ἐν τι 10 ἐλιγυρωθῶσι, μᾶλλον· ὀπίσκειται γὰρ ἡ ὀργὴ τῆς ἐλιγυρίας πρὸς τοὺς μὴ προσήκοντας, προσήκει δὲ τοῖς ἡττοῖσι μὴ ἐλιγυρεῖν· τοῖς δὲ φίλοις, εἴην τε μὴ εἰς λέγουσιν ἢ ποιεῖσιν, καὶ εἴτι μᾶλλον εἴην πάνανθια, καὶ εἴην μὴ αἰσθάνονται δεομένον, ὅπως ὁ Ἀντιφῶντος Πλήξιππος τῷ Μελέαργῳ· ἐλιγυρίας 15 γὰρ τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι σημεῖον· ἐν γὰρ φροντίζομεν, οὐ λανθάνει. Καὶ τοῖς ἐπιχειροῦσι ταῖς ἀτυχίαις καὶ εἰως ἀθύρουμένους ἐν ταῖς αὐτῶν ἀτυχίαις· ἢ γὰρ ἐχθροῦ ἢ ἐλιγυροῦτος σημεῖον. Καὶ τοῖς μὴ φροντίζουσιν εἴην λυπηθῶσιν· βιά καὶ τοῖς κακῶς ἀγγέλλουσιν ὀργίζονται. Καὶ τοῖς ἢ ἀκούουσιν 20 περὶ αὐτῶν ἢ θεωμένοις τὰ αὐτῶν φάσι· ὅμοιοι γὰρ αἰσῶν ἢ ἐλιγυροῦσιν ἢ ἐχθροῖς· οἱ γὰρ φίλοι συναλγοῦσιν, θεωμένοι δὲ τὰ οἰκία φάσι πάντες ἐλγοῦσιν. Ἔτι τοῖς ἐλιγυρωθεῖσι πρὸς

crusam praziaros de tal natureza que constituam indícios de ultraje. Eles são necessariamente as vezes que não implicam reciprocidade, nem presente para seus amigos, visto que então parece ter-se por mero a intenção de ultrajar. ♦ Envidiam-se ainda com aqueles que criticam e desprezam as questões às quais eles próprios atribuem a maior importância, como por exemplo os que têm associações infundadas no domínio da beleza se alguém a atacar, no campo da beleza se agriem a menosprezar, e assim por diante. Nesses casos, sua raiva é ainda mais viva quando suspeitam que não desprezam desses atributos de maneira completa ou pelo menos expressiva, ou quando os outros não têm em que eles as possuem, com efeito, quando acham que têm acentuada superioridade naquilo em que são objeto de zambarda, não se importam. E mais, é sua colera contra os amigos do que contra aqueles que não lhes são casis porque pensam ser mais pertencente receber dos primeiros um bem do que disso serem privados. Envidiam-se também com aqueles que habitualmente os honram ou os consideram, quando já não se comportam da mesma maneira, pois então poderia ser desprezados por eles. De fato, poderiam não agir diferentemente. Com os que não retribuem o bem e não pagam na mesma moeda. Com os que lhes fazem oposição, se são inferiores, pois todas as pessoas dessa espécie dão a impressão de que os desprezam, umas como a inferiores, outras como a beneficiários por inferiores. E com aqueles que não gozam de nenhuma consideração, se manifestam algum desdém, maior colera provocam, pois se admira que a colera por desdém se volta contra os que não têm direito de desdenhar, ora, aos inferiores não lhes assiste tal direito. Envidiam-se com os amigos se não lhes dizem ou não lhes fazem nada de bom, e ainda mais se fazem o contrário, se não notam que se tem necessidade deles, assim como o Plexípo da tragédia de Antífanes se untava com Meléagro, porquanto o desperdiçar e sinal de desdém. Não nos escapa, com efeito, o que é de nosso interesse. Com os que se regozijam com os infelizes e, em geral, com os que se alegram com os setas infelizes, pois isso é indício de disposição hostil ou desdenhosa. Com os que não se preocupam quando causam aflição, por isso envidiam-se

πάντα, πρὸς οὓς φιλοτιμοῦνται, [πρὸς] οὓς θαυμάζουσιν, ὅφ'
 ἐν θεύλονται θαυμάζεσθαι, ἢ οὓς πτοχούονται, ἢ ἐν τοῖς 10
 πτοχουομένοις ἀποτοῦς· ἐν τις ἐν ταύτοις ἐλιγερῆ, ὀργίζονται
 μᾶλλον. Καὶ τοῖς εἰς τὸ τοιαῦτα ἐλιγοροῦσιν ὀπέρ ὄν ἀποτοῖς
 πτοχρῶν μὴ βοηθεῖν, ὅταν γενεῖς, τέκνα, γυναῖκας, ἀρχομένους.
 Καὶ τοῖς χάριν μὴ ἀποδιδῶσιν· παρὰ τὸ προσήκου γάρ ἢ
 ἐλιγορία. Καὶ τοῖς εἰρωνευομένοις πρὸς σπουδάζοντας 30
 καταφρονητικῶν γάρ ἢ εἰρωνυαία. Καὶ τοῖς τῶν ἄλλων ἀποποι-
 τικαῖς, ἐάν μὴ καὶ αὐτῶν· καὶ γάρ τοῦτο καταφρονητικόν,
 τὸ μὴ ἀξιῶσθαι ἐν πάντας καὶ αὐτῶν. Παιητικῶν δ' ὀργῆς καὶ
 ἢ λήθης, ὅταν καὶ ἢ τῶν θυμῶτων ὅπως ὅσση παρὶ μικρῶν·
 ἐλιγορίας γάρ δοκεῖ καὶ ἢ λήθη σημεῖον εἶναι· ὅτ' ἀμέλειαν 35
 μὲν γάρ ἢ λήθη γίνεται, ἢ δ' ἀμέλεια ἐλιγορία τις ἐστίν.
 Ὅτις μὲν οὖν ὀργίζονται καὶ ὡς ἔχοντας καὶ διὰ τοῦτο, 1380 a
 ἡμᾶ εἴρηται· ἄλλοι δ' ἐτι δεῖσι ἐν κατασκευάζειν τῶν λόγων
 ταυούτους οἷσι ὄντας ὀργίως ἔχουσιν, καὶ τοῖς ἐναντίους
 τοῦτοις ἐνόχους ὄντας ὅφ' οἷς ὀργίζονται, καὶ τοιούτους αἷως
 ὀργίζονται. 5

familiar com os que anunciam más notícias. Conto aqueles que
 dão ouvidos a sens maldizentes ou observam suas fraquezas,
 visto que se assemelham ou aos que desdenham ou a amu-
 gus. Os amigos, com efeito, partilharam nossas dores, e todos os
 homens sofrem percebendo suas próprias fraquezas. Além dis-
 so, com aqueles que lhes mostram desdém ♦ diante de cinco
 classes de pessoas: aquelas com quem rivalizam, as que admi-
 ram, aquelas pelas quais querem ser admirados, ou as que res-
 peitam, ou aquelas que os respeitam, se alguém os desdenha
 diante dessas pessoas, maior é sua cólera. Sentimos cólera con-
 tra os que desdenham aqueles seres que nos seria vergentoso
 não sóxerem, por exemplo, pais, filhos, esposas, subalternos.
 Contra aqueles que não manifestam seu reconhecimento,
 pensando esse desdém se contrapõe ao dever. Contra os que
 opõem a fronte a quem fala seriamente, pois a ironia é desden-
 nhosa. Contra os que fazem benefício aos outros, se não o
 fazem também a nós, visto que é desdenhoso não nos julga-
 rem dignos dos benefícios que fazem a todos. A causa da có-
 lera também é o esquecimento, como, por exemplo, o do nosso
 crime, embora seja de pouca importância. É que o esquecimen-
 to parece ser indício de desdém: por indiferença, com efeito,
 ocorre o esquecimento, e a indifferença é uma forma de desdém.

Contra quem, pois, se sente cólera, em que estado de ânimo,
 e por quais razões, tudo foi dito ao mesmo tempo. É evi-
 dente que o orador deverá, por mais do seu discurso, predis-
 por os ouvintes de tal maneira que se era olentassem, deveria
 também apresentar seus adversários como culpados por atos
 ou palavras que provocam cólera e como pessoas de qualida-
 des tais que a promovem. ♦

3 [Da calma]

3

Ἐπει δὲ τῷ ὀργίζεσθαι ἐναντίον τῷ παρόντι καὶ ἄγῃ πρόσῃτι, ληπτέον πῶς ἔχοντες πρῶτοι εἶμι καὶ πρὸς τίνας πρῶτος ἔχουσι καὶ διὰ τίων παρόνται.

Ἔστω δὲ πρῶτους κατὰστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς.

Εἰ οὖν ὀργίζονται τοῖς ἄλιγοῦσιν, ἄλιγοῖα δ' ἐκούσιον, φανερὸν ὅτι καὶ τοῖς 10 μὴδὲν τούτων ποιῶσιν ἢ ἀκουσίως ποιῶσιν ἢ φαινόμενοις τοιαύτοις πρῶτοι εἶμι. Καὶ τοῖς τάναντία οὖν ἡποίησαν βουλομένοις. Καὶ ὅσοι καὶ αὐτοὶ εἰς αὐτοὺς τοιαύτων οὐδαίς γὰρ αὐτὸς αὐτῷ δοκεῖ ἄλιγοῦσιν καὶ τοῖς ὁμολογεῖσθαι καὶ μεταμελομένοις· ὥς γὰρ ἔχοντας βίαν τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς 15 ταπεινωμένοις παύονται τῆς ὀργῆς. Σημεῖον δὲ ἐπὶ τῆς τῶν οὐκ ἐπιβουλεύουσιν τούτοις μὴ γὰρ ἀντιλέγοντας καὶ ἀρνούμενους μᾶλλον κολάζομεν, πρὸς δὲ τοῖς ὁμολογοῦντας δικαίως κολάζεσθαι παύομεθα θυμώμενοι. Αἴτιον δ' ὅτι ἀναισχυντία τὸ τὰ φανερὰ ἀρνεῖσθαι, ἢ δ' ἀναισχυντία ἄλιγοῖα καὶ 20 καταφρόνησις· οὐ γὰρ πολὺ καταφρονούμεν, οὐκ ἀισχυνόμεθα. Καὶ τοῖς ταπεινωμένοις πρὸς αὐτοὺς καὶ μὴ ἀντιλέγουσιν φαίνονται γὰρ ὁμολογεῖν ἥττους εἶναι, οἱ δ' ἥττους φοβούνται, φοβούμενος δὲ οὐδαίς ἄλιγοῖται. Ὅτι δὲ πρὸς τοῖς ταπεινωμένους παύεται ἡ ὀργή, καὶ οἱ κύνας δηλοῦσιν οὐ δάκνοντες 25 τοὺς καθίζοντες. Καὶ τοῖς σπουδάζουσι πρὸς τοὺς σπουδάζον-

Como estar calmo e o contrário de estar encolerizado, e a cólera se contraria a calma, deve-se examinar em que estado de ânimo as pessoas são calmas, para quem se comportam tranquilamente e por que meios se acalmam.

Seja a calma, portanto, a ausência e o apaziguamento da cólera.

Se sentirmos cólera contra os que desdenham, e o desdém é voluntário, é evidente que com aqueles que nada disso fazem, ou agem involuntariamente, ou porventura agem assim, somos calmos. Igualmente, com os que queiram o contrário do que fizeram. E com os que também se comportam dessa maneira consigo mesmos, pois ninguém parece desdenhar a si próprio. E com os que reconhecerem seus erros e se arrependem, parecem, considerando como uma punição o pesar pelos atos praticados, eles fazem cessar a nossa cólera. Uma prova disso está no caso do castigo dos empregados domésticos, pois aos que contestam e negam infligimos maior castigo, mas, com os que reconhecerem que são injustamente castigados, deixamos de nos irritar. A causa disso é que constitui impudência o negar as evidências; ora, a impudência é desdém e desprezo em todo caso, não sentimos vergonha daqueles a quem votamos grande desprezo. Também somos calmos com os que se humilham diante de nós e não contestam, pois parecem reconhecer que são inferiores; ora, os inferiores temem, e ninguém desdenha quando sente temor. Que contra os que se humilham cessa a cólera, até os cães o demonstram, quando não mordem os que estão sentados. Também somos calmos com aqueles que se comportam de maneira serena com quem age serenoamente. ♦

τας· δεκεῖ γὰρ σπουδάζεσθαι ἀλλ' οὐ καταφρονεῖσθαι. Καὶ τοὺς
 μάλιστ' ἐπαχαιρμένους. Καὶ τοὺς δεομένους καὶ παραιταυμένους·
 ταπεινότεροι γάρ· καὶ τοὺς μὴ ὀβρισηταὶς μηδὲ χλευσθηταῖς
 μηδ' ἀλιγοῦσι εἰς μηδένα ἢ μὴ εἰς χρηστοῦς μηδ' εἰς τοιοῦ- 30
 τούς οἷοι περ αὐτοί. Ὅλας δ' ἐκ τῶν ἐναντίων δεῖ σκοπεῖν
 τὰ πρᾶσσόντα. Καὶ οὐδ' φοβῶνται ἢ εὐλογουμένοι, εὖος ἐν
 οὐτως ἔχουσιν, οὐδ' ὀργίζονται· ὀδύνηται γὰρ εὖ φοβησάμενοι
 καὶ ὀργίζεσθαι. Καὶ τοὺς δὲ ὀργὴν ποιήσασιν ἢ οὐδ' ὀργίζονται
 ἢ ἦσαν ὀργίζονται· οὐ γὰρ δὲ ἀλιγοῦσι φαίνοιντο πρᾶξι· 35
 οὐδαὶ γὰρ ὀργίζεσθαι ἀλιγοῦσι· ἢ μὲν γὰρ ἀλιγοῦσι ἀλιπτον,
 ἢ δ' ὀργὴν μετὰ λύπης. Καὶ τοὺς εὐλογουμένους ἀποδοῦς.

Καὶ ἔχοντες δὲ ἐναντίως τῷ ὀργίζεσθαι ὅθλον ἔτι πρᾶσι
 εἶναι, οἷον ἐν παιδίῳ, ἐν γέλωτι, ἐν ἔργῳ, ἐν σθημασίῳ, ἐν
 καταφρόσινι, ἐν κτηνώσει, εὖος ἐν ἀλιπσίῳ καὶ ἡδονῇ μὴ
 ὀβρισηταῖς καὶ ἐν ἀλιπσίῳ ἀλιπτεῖ. Ἔτι μακροκρότους καὶ μὴ 5
 ὀβρισηταῖς τῇ ὀργῇ εὖτος· παύει γὰρ ὀργὴν ὁ χρόνος. Γραβεὶ δὲ
 καὶ ἄτερον ὀργὴν μάλιστ' ἢ παρ' ἄλλου ληφθεὶς τιμωρίας
 πρᾶσσον· εἰς τὸ φιλοκράτης, εὐπρόστος τινὸς ὀργίζεσθαι τοῦ
 ὅθλου τὶ οὐδ' ἀπολογεῖται· εὖος γὰρ εὖτος, εὖος τ' ἄλλὰ πότε· εὖ
 εὖ ὅταν ἴδῃ ἄλλον καταφρονεῖσθαι· πρᾶσι γὰρ γίνονται εὖτος 10
 εἰς ἄλλον τὴν ὀργὴν ἀνακρίσασιν, εὖ συνέθη ἐπὶ Ἐργαφίλου·
 μάλιστ' γὰρ χαλεπαίνοντες ἢ Καλλιθένης ἀφίεσιν εἰς τὸ
 Καλλιθένης τῇ πρᾶσι καταφρονεῖσθαι θανάτου. Καὶ ἐάν
 ἴδῃσιν. Καὶ ἐάν μάλιστ' ἐπὶ πρᾶσι θῶν ἢ οἱ ὀργίζε- 15
 μενοι ἐν ἄλλοις· ὁμοῦ ἀλιπτεῖ γὰρ οὐδαὶ πρᾶσι.
 Καὶ ἐάν ἀδικεῖν οὐδαὶ αὐτοὶ καὶ δικαίως πάσχειν· [οὐ
 γίνεσθαι ἢ ὀργὴν πρὸς τὸ δικαίον] οὐ γὰρ ἔτι παρὰ τὸ πρᾶ-
 σθαι ἐπιφρονεῖσθαι, ἢ δ' ὀργὴν τοῦτο ἦν. εἰς δεῖ τῷ

porquanto praxe que este é tratado com seriedade e não com desprezo. Igualmente, com respeito aos que nos fizeram grandes favores. E com os que solicitam e suplicam, pois mostram mais humildade. Igualmente, com os que não são insolentes nem trocistas, nem desdenhosos com pessoa alguma, ou seja, nem com os bons, nem com aqueles que são como nós mesmos.

Em geral, pelas circunstâncias contrárias às da cólera devem-se considerar as que dão origem à calma. Seríamos tranquilidade junto àqueles a quem tememos ou respeitamos, em quanto nos achamos nessas disposições, não nos encolerizamos; com efeito, é impossível sentir simultaneamente temor e cólera. E contra os que agem por cólera, ou não temos esse sentimento, ou ele é menor, pois eles não parecem ter agido por desdém, de fato, ninguém desdenha quando encolerizado, uma vez que o desdém não é doloroso, mas a cólera é acompanhada de dor. E tampouco nos encolerizamos com os que nos respeitam.

Quando se acham em estado de ânimo contrário ao da cólera, é evidente que as pessoas são calmas, como, por exemplo, no jogo, no uso, na festa, num dia feliz, num momento de sucesso, na realização dos desejos e, em geral, na ausência da dor, no prazer inofensivo e na esperanças justas. Depois, quando deixaram passar o tempo e já não estão sujeitas à cólera porque o tempo a extinguiu. Põe termo, igualmente, à cólera mais forte contra determinada pessoa a vingança que antes foi tomada contra outrem. Por isso Filócrates respondeu a um rapaz, quando alguém lhe perguntava por que não se defendia contra o povo irritado: "Ainda não." Mas quando? "Quando vir que um outro foi caluniado." Com efeito, tornamo-nos calmos quando descarregamos a cólera em outro, o que ocorreu no caso de Ergófilo: embora os atenienses estivessem mais irritados com ele que com Calistetes, absolveram-no porque na véspera tinham condenado Calistetes à morte.

Também ficamos calmos se fazemos condenar o ofensor. Igualmente, se os adversários sofreram maior mal do que lhes tentamos infligido, em estado de irritação, porquanto, cremos, é como se nos tivéssemos vingado. E se cremos que nos têm

λόγῳ προκαλέζων· ἀγανακτοῦσιν γάρ ἦτιον κολαζόμενοι καὶ οἱ δοῦλοι. Καὶ εἰ μὴ αἰσθήσεσθαι οἴωνται δι' αὐτοῦ καὶ αὐτὸν εὖν ἔπαυθαι· ἢ γὰρ ὄργῃ πρὸς τὸν καθ' ἑκαστόν ἐστιν. Ἀλλὸν δ' ἐκ τοῦ ὀρισμοῦ. Διὸ ὀρθῶς πεποιήται

φάσθαι Ὅδυσσῃ κ Πτολιπόρῳ.

Ὡς αὖ τετιμωρημένος εἰ μὴ ἤσθαι καὶ ὄφ' ἔστω καὶ ἀνθ' ἑστού. Ὡστε οὔτε τοῖς ἑλλοῖς βασι μὴ αἰσθάνονται ὀργίζονται, 25 οὔτε τοῖς τεθνεῶσιν ἔτι. Ὡς πεπονθῶσι τε τὰ ἴσχυον ἐπὶ οὐκ ἀλήσοσιν οὐδ' αἰσθησόμενοι, οἳ οἱ ὀργίζόμενοι ἐφίενται. Διὸ καὶ περὶ τοῦ Ἐκτοῦρος ὁ ποιητὴς παύσαι βουλόμενος τὸν Ἀχιλλεῖα τῆς ὀργῆς τεθνεῶτος,

κωρὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀκίεζεν μενεαίνων.

Ἀλλὸν οὖν ὅτι τοῖς καταπραῖον βουλομένοις ἐκ τούτων 30 τῶν τόπων λεκτέον, αὐτοῦ μὲν παρασκευάζουσι τοιοῦτους, οἷς δ' ὀργίζονται, ἢ φοβεροῦς ἢ πισχύνης ἀξιῶν ἢ κεχωρισμένους ἢ ἔκοντας ἢ ὑπερβλῶντας τοῖς πεποιημένους

ness cometemos injustiça e intencionalmente sofremos tanto a colera contra o que é justo, de láto, já não sabemos que sofremos injustamente, ou isso era a causa da colera. Eis por que o primeiro ♦ punir punireis por meio de gualtyas visto que assim de os matreos se tiraram mentes com o castigo. Além disso, quando nos encolerizamos se pensamos que os punidos são os sujeitos que sofreram por nossa causa e por que nos matres, pois a colera tem a ver com o indivíduo ora isso é evidente pela de Hécates. Por essa razão, com justiça assim se expressou Homero no *Od. IX 511*.

Dica he que se Ulisses, e de estado de cadentes

como se Ulisses não se sentisse vingado se o Ulysses não se sentisse por quem não por que motivo ficava cego. Assim não se sente colera contra matres que não se sentem nem contra os matres, porque estes sofreram a culpa dos matres e já não teriam por nem sentimento, não é o que os colericos desejam. Eis por que, com razão disse sobre Hécate o Poeta, que estado por um tempo à colera de Aquiles *Od. XXIV 511*.

Uma terra eisens e U que ele a terra em sua terra

Os cadentes que desejam tornar em o seu ambiente devem em o evidentemente tirar seus argumentos desses tipos: não dispõem no dessa maneira apresentando he aqueles contra quem se encoleriza como pessoas terrais ou dignas de respeito ou benéficas, na como quem agiu contra sua vontade ou muito impendidos de suas ações. ♦

Τίνας δὲ φιλοσοὶ καὶ μισοῦσι, καὶ διὰ τί. ... τὴν φίλων καὶ
τὸ φίλων ὀρισθῆναι λέγωμεν. Ἔστιν δὲ τὸ φίλον τὸ βούλο- 35
σθαι τινι ἢ οὐκ εἶναι ἀγαθῶ. ἑκατέρωθεν εὐεκε ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ
κατὰ βούλησιν πρακτικῶν εἶναι τούτων. Φίλος δὲ ἔστιν ὁ φίλου 4321 a
καὶ ἀντιφιλοῦμενος. Οἴονται δὲ φίλοι εἶναι οἱ αὐτῶς ἔχειν
εὐόμενοι πρὸς ἀλλήλους

Τούτων δὲ ὑποκειμένων ἀνάγκη φίλον
εἶναι τὸν ἀνηθόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλωθῆναι τοῖς
λυπηροῖς μὴ διὰ τί ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκείνου. Γινόμενον γάρ 5
ὅν βούλονται χαίρουσιν πάντα, τῶν ἀντικείνων δὲ λυποῦνται.
Ὅσα τῆς βουλήσεως σημεῖον αἱ λύπαι καὶ αἱ ἡδοναί. Καὶ οἷς
δὴ κατὰ ἀγαθὰ καὶ κακά, καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς φίλοι καὶ οἱ τοῖς
αὐτοῖς ἔχθροί· ταῦτά γάρ ταῦτοις βούλεσθαι ἀνάγκη, ὅσα δὲ
περ ἀεὶ καὶ ἄλλω βουλόμενος, τούτῳ φαίνεται φίλος εἶναι. 10
Καὶ τοῦς ταπεινοτάτους εὖ φιλοῦσιν ἢ πτωχοῖς ἢ δυνεῖσιν
ἢ εἰ μεγάλοι, ἢ εἰ πρῶτοι, ἢ εἰ ἐν τοιαύτοις κινῶσι, καὶ
αὐτῶν εὐεκε, ἢ οὐκ εὖ οἴονται βούλεσθαι ποιεῖν εὖ. Καὶ τοῦς
εὖ φίλων φίλους καὶ φιλοῦντας οὐκ αὐτοὶ φιλοῦσιν. Καὶ τοῦς
φιλοῦμένους ὑπὸ τῶν φιλοῦμένων αὐτοῖς. Καὶ τοῦς τοῖς 15
αὐτοῖς ἔχθροῖς καὶ μισοῦντας οὐκ αὐτοὶ μισοῦσιν, καὶ τοῦς
μισοῦμένους ὑπὸ τῶν αὐτοῖς μισοῦμένων· πῶσι γάρ ταῦτοις
τὰ αὐτὰ ἀγαθὰ φαίνεται εἶναι καὶ αὐτοῖς, ὅσα βούλεσθαι τὰ
αὐτοῖς ἀγαθὰ, ὁ περ ἢ τοῦ φίλου. Ἔτι τοῦς ἀποικτικῶς εἰς

Digamos a quem se ama ou se odia, e por quê. após ter
definido a amizade e o amor. Sem amar o querer para alguém
o que se palga bem para ele e não para nós, e também o ser
capaz de realizá-lo na medida da possível. Amigo é o que ama
e, por sua vez, amado. Consideram-se amigos os que assim
se acham dispostos reciprocamente.

Admitidas essas conjecturas, é necessariamente nosso amig-
go aquele que se regozija com nossos bens e sofre com nossas
tristezas sem outra razão que o nosso interesse. Acontece
dê-lhes o que querem, todas as pessoas se regozijam, mas se
o fíg m quando ocorre o contrário, de sorte que suas aflições
e seus prazeres são um índice de sua virtude. São, pois, ami-
gos aqueles que consideram como bens e males as mesmas
coisas que nós, assim como os que têm em comum conosco
amigos e inimigos. De fato, têm forçosamente os mesmos de-
sejos que temos, de sorte que, se alguém quer para outro o que
deseja para si, parece ser seu amigo. Análoga além disso os
que têm em favor sem a nós, seja aqueles por quem temos
interesse, ou se os benéficos são improprietários, ou feitos de boa
virtude, ou em determinadas ocasiões e por nossa causa, ou
aqueles que cremos, queriam prestarem serviço. E os amigos
de nossos amigos, ou melhor, os que amam as pessoas que ama-
mos. Igualmente, os que são amados pelos que nos são caros.
E os que têm os mesmos inimigos que nós, ou se faz aque-
les que odeiam os que odiamos, assim como os que são odia-
dos pelos mesmos que nos odiamos, porque para todos essas
pessoas os bens parecem ser os mesmos que para nós, assim,
desejam nosso bem o que dizíamos ser característica do ami-
go. Amamos ainda os dispostos a fazer benéfico. ♦

χρήματα καὶ εἰς σωτηρίαν διὰ τοὺςλευθερίους καὶ ἀνδρείους 10
 τιμῶν καὶ τοὺς δικαίους. Τοιοῦτους δ' ὑπολαμβάνουσι τοὺς
 μὴ ἀφ' ἑτέρου ζῶντας· τοιοῦτοι δ' οἱ ἀπὸ τοῦ ἐργάζεσθαι, καὶ
 τούτων οἱ ἀπὸ γεωργίας καὶ τῶν ἄλλων οἱ ἀτύρργοι μάλιστα.
 Καὶ τοὺς εὐφρόνας, ὅτι οὐκ ἄδικοι. Καὶ τοὺς ἀπράγματος
 διὰ τὸ ἀνόη. Καὶ εἰς βουλόμεθα φίλοι εἶναι, ὅν φαίνονται 15
 βουλόμενοι· οἳ δὲ τοιοῦτοι οἱ τ' ἀγαθοὶ κατ' ἀρετὴν καὶ οἱ
 πλοῦτοι ἢ ἐν ἀρετῇ ἢ ἐν τοῖς βαλτιστοῖς ἢ ἐν τοῖς θαυ-
 μαζομένοις ὅφ' αὐτῶν ἢ ἐν τοῖς θαυμάζουσιν αὐτούς. Ἐπι-
 τοὺς ἡδαις συνδιαγαγεῖν καὶ συνδημεῖσθαι· τοιοῦτοι δ'
 οἱ εὐπολοὶ καὶ μὴ ἐλαγτικοὶ τῶν ἀμαρτανομένων καὶ μὴ 20
 φιλόνοι καὶ μὴδὲ δυσέριδες· πάντες γὰρ οἱ τοιοῦτοι μαχη-
 τικοὶ, οἱ δὲ μαχόμενοι τάναντί φαίνονται βούλοσθαι. Καὶ
 οἱ ἐπιθέξιοι καὶ τῷ παιῶν καὶ τῷ ὑπερβῆναι· ἐπι τοῦτο γὰρ
 ἀμφότεροι σπαίδουσι τῷ πλησίον, δυνάμενοι τε σκόπεσθαι
 καὶ ἀμελεῖς σκοπεύοντας. Καὶ τοὺς ἐπαινοῦντας τὰ ἐπιέρ- 35
 χοντα ἀγαθὰ, καὶ τούτων δὲ μάλιστα φοβοῦνται μὴ ἐπιέρ-
 χων αὐτοῖς. Καὶ τοὺς καθάρους παρὶ θῆν, παρὶ ἀπειχόνην, 1211 h
 παρὶ ὄλον τῶν ὄλων. Καὶ τοὺς μὴ ἀναιδιστάς μήτε τῶν ἀρε-
 τημάτων μήτε τῶν ἀκαρτημάτων· ἀμφότεροι γὰρ ἐλαγ-
 τικοὶ. Καὶ τοὺς μὴ κτηνοκοκοῦτας, μὴδὲ φιλοκτηνοῦς τῶν
 ἐργλημάτων, ἀλλ' εὐκαταλλάκτους· εἰς τοὺς γὰρ ἐν ὑπελαμ- 3
 βάνουσι εἶναι πρὸς τοὺς ἄλλους, καὶ πρὸς αὐτούς αἰσῆται.
 Καὶ τοὺς μὴ κακολόγους μὴδὲ κλέτας μήτε τὰ τῶν πλησίον
 κακὰ μήτε τὰ κατάν, ἀλλὰ τὰγαθὰ· ὁ γὰρ ἀγαθὸς ταῦτα
 ὀφεί. Καὶ τοὺς μὴ ἐντυτίνοντας τοῖς ἀτιζομένοις ἢ σπουδα-
 ζουσιν· μαχητικοὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι. Καὶ τοὺς πρὸς αὐτούς 10
 σπουδαίως πῶς ἔχοντας, ὅν θαυμάζοντας αὐτούς καὶ σπου-

seja em questão de dinheiro ou de segurança, eis por que se
 honram os liberais, os corajosos e os justos. Consideram-se des-
 sa qualidade os que não vivem à custa dos outros: tais são os
 que vivem de seu trabalho e, entre esses, aqueles que vivem
 da agricultura, e, entre os demais, principalmente os artesãos.
 Também amamos os que são sósipatos, porque não são injustos.
 E, pela mesma razão, os que não se envolvem em questões
 alheias. E aqueles de quem queremos ser amigos, se eles mani-
 festam o mesmo desejo a nosso respeito: são tais os bons por
 sua virtude e os de boa reputação, seja entre tolos, seja entre
 os melhores, seja entre as pessoas que admiramos ou que nos
 admiram. Além disso, aqueles com quem é agradável passar
 nossa vida ou o dia: tais são os relaxantes, que não são
 capazes de censurar nossos erros, que não prezam as discus-
 sões, nem as contendas, pois esses têmamos sido combativos, e
 os que combatem para não ter desejos contrários aos nossos.
 Amamos os hábeis em dizer pilhérias e em tolerá-las, uma vez
 que uns e outros visam ao mesmo objetivo que seu semelhante,
 pedindo tanto tornar-se objeto de zombaria dos outros quan-
 to zombar adequadamente de outrem. E os que louvam as
 qualidades que possuímos e, entre essas, aquelas que solictu-
 du nossemos não ter. E os limpos em sua aparência, em sua
 vestimenta, em sua vida. E os que não censuram nossos erros,
 nem os benefícios que nos fazem, pois uns e outros propen-
 dem para a crítica. E os que não guardam rancor, nem ressen-
 timento com os agravos, mas, ao contrário, são facilmente re-
 conciliáveis, pois pensando que se comportando conosco as-
 sim como se comportam com os demais. E aqueles que não
 são malizantes e não procuram conhecer os males dos vizin-
 hos, nem os nossos, mas sim o que há de bom, quase assim
 agem o homem de bem. Também amamos aqueles que não ofe-
 recem oposição aos irascíveis ou aos muito atarefados, visto
 que esses últimos são inclinados às alterações. E aqueles que,
 de certa maneira, nos tratam com solictude, como, por exem-
 plo, admirando-nos, ♦ considerando-nos pessoas sérias, alegran-
 do-se em nossa companhia e, solictudo, experimentando esses
 sentimentos relativamente às coisas pelas quais mais desejamos,
 ou ser admirados por eles, ou parecer-lhes sérios ou agradáveis.

δαίσιος ὀπαλοκρβάνοντας καὶ χαίροντας αὐτοῖς, καὶ ταῦτα
 μάλιστα παπουθότας, περὶ δὲ μάλιστα βαύλονται αὐτοὶ ἢ
 θαυμάζεσθαι ἢ σπουδαῖοι δοκεῖν εἶναι ἢ ἡδέεις. Καὶ τοὺς
 θμοῖους καὶ ταῦτά ἐπιτηδεύοντας, εἴην μὴ παρενοχλῶσι μὴδ' 15
 ἀπὸ ταύτου ἢ ὁ βίος· γίγνεται γάρ οὕτω τὸ κεραμεύς κεραμεῖ.
 Καὶ τοὺς τῶν αὐτῶν ἐπιθυμοῦντας, δὴ ἐνδέχεται ἄρα μὴ
 ἔχειν αὐτοὺς εἰ ἢ μὴ, ταῦτά καὶ οὕτω συμβαίνει. Καὶ
 πρὸς οὖς οὕτως ἔχουσιν ὥστε μὴ αἰσχύνοσθαι τὰ πρὸς
 δόξαν, μὴ καταφρονοῦντας. Καὶ πρὸς οὖς αἰσχύνονται τὰ 20
 πρὸς ἀλήθειαν. Καὶ πρὸς οὖς φιλοτιμοῦνται, ἢ ὕψ' ὧν
 ζηλοῦσθαι βούλονται καὶ μὴ φθονεῖσθαι, τούτους ἢ φιλοθεῖν
 ἢ θοῦλονται φίλοι εἶναι. Καὶ οὖς δὴ τάγαθὰ συμπράττωσιν,
 εἴην μὴ μέλλῃ αὐτοῖς ἐσοσθαι μάλιστ' ἀκακά. Καὶ τοῖς ἄμοιως
 καὶ τοῖς ἀπόντας καὶ τοῖς παρόντας φιλοθεῖν· διὸ καὶ τοὺς 25
 περὶ τοὺς τεθνεῶτας τοιοῦτους πάντας φιλοθεῖν.

Καὶ ἕως

τοὺς σφόδρα φιλοφίλους καὶ μὴ ἐγκαταλείποντας· μάλιστα
 γάρ φιλοθεῖν τῶν ἀγαθῶν τοὺς φίλων ἀγαθούς. Καὶ τοὺς μὴ
 πλάττωμένους πρὸς αὐτοὺς τοιοῦτοι δὲ οἱ καὶ τὰ φροῦδα τὰ
 ἐκοντοῦ λέγοντας. Εἰρηται γάρ ὅτι πρὸς τοὺς φίλους τὰ πρὸς 30
 δόξαν οὐκ αἰσχυόμεθα· εἰ εἴην δὲ αἰσχυόμενος μὴ φιλεῖ,
 ὁ μὴ αἰσχυόμενος φιλοθεῖν φαίεν. Καὶ τοὺς μὴ φοβερούς,
 καὶ οὖς θαρροῦμαι· οὐδεὶς γάρ ὧν φοβεῖται φιλεῖ.

Εἰδη δὲ

φιλίας ἐταιρεία οἰκειότης συγγένεια καὶ ὅσα τοιαῦτα.
 Ποιητικὸ δὲ φιλίας χάρις, καὶ τὸ μὴ δεηθέντος ποιῆσαι, 35
 καὶ τὸ ποιῆσασθαι μὴ δηλοῦσαι· αὐτοῦ γάρ οὕτως εὐκατα φαίενται
 καὶ οὐ διὰ τὸ ἕτερον.

Amigos es que nos assemos hami e tñm as mesmas ou iguais
 que nós, a meros que nos amamos e tñm as mesmas e loy
 de ser mais de existência, pois os os contradicções se vendica
 o certo.

Em esse caso a reciprocidade

É aqui es que tem os mesmos deseres que nos, se nos e
 possível, participar do mesmo grupo de ser vantajoso, pois em
 caso contrário se vendica como similitude de uma lei citada: Aquele
 les diante dos quais outros tal disponibilidade que não nos envier
 genituras de atos contrários a opinião do homem, sem que os
 des-prezemos. Aqueles diante do quem nos envier genituras de
 atos contrários à verdade. Aqueles de quem sermos mais ou
 querentes provém o sentimento de competência, mas não e
 da mesma a esses, ou os amamos, ou que aqueles que se amamos,
 se amamos. Aqueles com quem os operamos em bons atos, se
 não envieros atos contrários. Aqueles que de mesma mais lei
 amamos a presentes e os presentes, por isso mesmo todos amam
 os que têm as sentenças para com os mortos.

Em geral, amamos os que amam intencionalmente seus
 amigos e não os desamparando, a que amamos sobretudo, em
 tre os bons, os aptos a amar. Aqueles que não usam de dissi-
 mulação em seus atos, mas os que revelam a lei sem próprios
 delatados. De fato, dissemos que não nos envier genituras de
 tre dos amigos por atos contrários a opinião do homem, se citam,
 aquele que se envier genituras não ama, a pessoa que não se en-
 vengulha assim melha-se a uma alma. Aqueles que não causam
 temor e aqueles em quem confiamos, pois ninguém teme a
 quem teme.

As formas de amizade são: camaraderia, similitude,
 parente ser e irmãos e se relacionamentos, amigos.

As causas da amizade são: o favor, o fazer, o ser, que se p
 soberdade e a mais digna lei, mas se lo prestado, pois assim pa-
 res, e que se agiu por causa de seu amigo e não por uma outra
 razão. ♦

Não que concerne ao odio e precisamente ao sentimento de
 amor, é evidente que se pode fazer uma análise análoga a partir
 dos contrários do exposto acima.

Περὶ δ' ἔχθρας καὶ τοῦ μισοῦ φανερόν ὡς ἐκ τῶν ἴστων 1312 κ
 τῶν ἰστί θεμελιῶν. Παιητικὰ δὲ ἔχθρας ὄργη, ἀπρησασμός, δια-
 βολή. Ὁργὴ μὲν οὖν ἔστιν ἐκ τῶν πρὸς αὐτόν, ἔχθρα δὲ καὶ
 θυμὸς τοῦ πρὸς αὐτόν· ἔν γὰρ ὑπολαμβάνομεν εἶναι τοῦτον, 5
 μισοῦμεν. Καὶ ἡ μὲν ὄργη εἶσι περὶ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον Καλ-
 λικῆν ἢ Σικεράτην, τὸ δὲ μῖσος καὶ πρὸς τὰ γένη· τὸν γὰρ κλέ-
 πτην μισεῖ καὶ τὸν σκυφάντην ἀπας. Καὶ τὸ μὲν λατὸν
 χρόνον, τὸ δ' ἀνάγκη. Καὶ τὸ μὲν λύτης ἔφρασις, τὸ δὲ κακοῦ·
 εἰσθεσθῆναι γὰρ βούλεται ὁ ὀργιζόμενος, τῷ δ' οὐδὲν διαφέρει.
 Ἔστι δὲ τὰ μὲν λύτηρ ἀλοήγητά πάντα, τὰ δὲ μάλιστα κατὰ 10
 ἡλικία αἰσθητά, ἀδικία καὶ ἀφροσύνη· οὐδὲν γὰρ λυπεῖ ἢ
 παρουσία τῆς κακίας. Καὶ τὸ μὲν μετὰ λύτης, τὸ δ' οὐ
 μετὰ λύτης· ὁ μὲν γὰρ ὀργιζόμενος λυπεῖται, ὁ δὲ μισοῦ οὐ.
 Καὶ ὁ μὲν πολλῶν ἢ γενομένων ἐλεήσειεν, ὁ δ' οὐδένα· ὁ μὲν
 γὰρ ἀντιπαθεῖν βούλεται ὁ ὀργίζεται, ὁ δὲ μὴ εἶναι. 15

... Φανερόν οὖν ἐκ τούτων ὅτι ἐπιδέχεται ἔχθρας καὶ φίλους
 καὶ ἄντας ἀποδεικνύονται καὶ μὴ ἄντας τοιαῦτα καὶ φέροντες
 διαλόειν, καὶ δι' ὄργην ἢ δι' ἔχθραν ἐμφισθητούντας ἀφ' ἑαυ-
 τῶν ἢ προσεσητάι τις ἔργων.

São causas de todos a cólera e do ódio, a raiva. A cólera
 pois, provém carnis que nos leva pessoalmente, enquanto o
 ódio surge nos que sem nenhuma ligação pessoal de fato, se
 supomos que uma pessoa tem tal ou tal caráter, nos a odia-
 mos. Além disso, a cólera volta-se sempre para o indivíduo,
 por exemplo para Cláudio ou Senecas, mas o ódio volta-se tam-
 bem para as classes de pessoas, pois trata homem odia o la-
 dro e o sicolato. A primeira pode ser curada com o tempo,
 mas o outra é incurável. A cólera é o desejo de causar desgus-
 to, mas o odio, o de fazer mal, visto que, o primeiro quer mole-
 o desgosto causado, enquanto ao que odia nada importa. As
 coisas que causam desgosto são todas perceptíveis, as que
 acantam os maiores males são as menos perceptíveis, a injus-
 tica e a insensatez, pois a presença do vício não nos causa te-
 mendo desgosto. A cólera traz consigo desgosto, mas o odio
 não e a compatibilidade de desgosto, e isto que o colerico sente
 desgosto, enquanto aquele que odia não. O primeiro pode-
 ria sentir compaixão em muitas circunstâncias, mas o outro,
 em nenhuma, um caso em que o causador de sua cólera sofra
 por seu turno, enquanto o outro, que ele desapatava.

É evidente, portanto, pelas reflexões precedentes, que é
 possível demonstrar que tais pessoas não inimigas ou amigas
 e se não são apresentá-las como tais, se afirmam que são inen-
 tá-las, e, se estão em desacordo por cólera ou por odio, e pos-
 sível dirigi-las para uma das duas soluções que se preferir. ♦

5

Πατα δὲ φοβοῦνται καὶ τιμῆς καὶ πῶς ἔχοντας. Ἐστὶ 10
φανερὸν. Ἐστὶ δὲ φόβος λόγιος ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας
μέλλοντος κακοῦ φθερτικοῦ ἢ λυπηροῦ· οὐ γὰρ πάντα τὰ
κακὰ φοβοῦνται. εἴην εἰ ἔστι ἀδικος ἢ βραδύς. ἀλλ' ἔστι
λόγιος μεγάλως ἢ φθορᾶς δύναται, καὶ ταῦτα εἴην μὴ πόρρω
ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνεται ἔστω μέλλειν. Τὰ γὰρ πόρρω ἀφόδρα 20
οὐ φοβοῦνται· ἴσασι γὰρ πάντες ὅτι ἀποθνήσκουσι, ἀλλ' ὅτι
οὐκ ἔγγυς, οὐδὲν φροντίζουσι.

Εἰ δὲ ὁ φόβος τοῦτο ἔστιν,
ἀνάγκη τὰ τοιαῦτα φοβερὰ εἶναι· ἔστι φαίνεται δύναμιν ἔχειν
μεγάλην τοῦ φθεῖραν ἢ βλάπτειν βλάβος εἰς λόγιον μεγάλην
συντακτικῶς. Διὸ καὶ τὰ σημεῖα τῆν τοιούτων φοβερὰ· ἔγγυς 30
γὰρ φαίνεται τὸ φοβερὸν· τοῦτο γὰρ ἔστι κίνδυνος, φοβερὸν
πληροισμός.

Τοιαῦτα δὲ ἔχουσι καὶ ἀργὴ δύναμιν ποιῶν
τι· δηλοῦν γὰρ ὅτι βούλονται, ὡς τὸ ἔγγυς εἶναι τοῦ ποιῆναι. Καὶ
ἀδικία δύναμιν ἔχουσα. Τῷ προαιρεῖσθαι γὰρ ὁ ἀδικος ἀδικεῖ.
Καὶ ἀρετὴ ἀδριζομένη δύναμιν ἔχουσα· δηλοῦν γὰρ ὅτι προαιρεῖται 1362 B
μὲν ἔστιν ἀδριζήσθαι, ἀεὶ, δύναται δὲ γίνεσθαι. Καὶ φόβος τῆν
δυναμικῶν τι ποιῆσαι· ἐν ταρακῆν γὰρ ἀνάγκη εἶναι καὶ

Que espécies de coisas se temem a quem se teme e em
que estado de espírito em o que ficara evidente pelo que vem
a seguir. Seja, então, o temor certo desgosto ou preocupação
resultantes da suposição de um mal iminente, ou dano ou per-
noso, pois não se temem todos os males, por exemplo, o de que
alguém se teme injusto ou de espírito obtuso; mas sim aque-
les males que podem provocar grandes desgostos ou danos, e
isso quando não se mostram distantes, mas próximos e iminen-
tes. Com efeito, não se temem os que estão muito distantes;
assim, todos os homens sabem que vão morrer, mas, como esse
fator não é imediato, não faz traz nenhuma preocupação.

Se, então, o temor é isso, necessariamente são temíveis
aquelas coisas que parecem possuir grande capacidade de ar-
cunar ou de causar danos que levam a grande desgosto. Por
isso, até os indícios de tais coisas são temíveis, porque o temi-
vel parece estar próximo, é nisso, com efeito, que reside o
perigo, a aproximação do temível.

Orá, indícios dessa espécie são o ódio e a cólera das pes-
soas que têm poder de fazer algum mal, pois é evidente que elas
o desejam, assim, elas estão a ponto de fazê-lo. E é temível a
injustiça, se tem esse poder, porquanto é pela intenção que o
injusto é injusto. E também a virtude ultrajada, se tem poder,
porque é evidente que, quando é ultrajada, sempre tem a inten-
ção de se vingar, e evidentemente, nessas condições ela tem
esse poder. O temor dos que podem fazer algum mal, pois
necessariamente o homem que está nessa disposição está tam-
bém preparando para agir. ♦ Como as pessoas, em sua imacul-

τὸν τοιοῦτον. Ἐπεὶ δ' οἱ πολλοὶ χεῖρους καὶ ἤτιους τὰ
 καρδαίμεν καὶ δειλοὶ ἐν τοῖς κινδύνοις, φοβερὸν ὡς ἐπὶ τὸ 5
 πολὺ τὸ ἐπ' ἄλλο αὐτὸν εἶναι, ὥστε οἱ συνεδέστας παροικεῖται
 δευῶν φοβεροὶ ἢ καταπεινὴ ἢ ἀγκαταπεινὴ. Καὶ οἱ θυράμνοι
 ἀδικεῖν τοῖς θυναμένοις ἀδικεῖσθαι· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ
 ἀδικοῦσιν οἱ εὐθραστοὶ ὅταν δύνωνται. Καὶ οἱ ἡδιστῆρες ἢ
 νομίζοντες ἀδικεῖσθαι· ἀεὶ γὰρ τηροῦσι καιρὸν. Καὶ οἱ ἡδίκη- 10
 κότες, ἐν δυνάμιν ἔχουσι, φοβεροὶ, δεδιότες τὸ ἀντιπαθεῖν.
 Ὑπέκειτο γὰρ τὸ τοιοῦτον φοβερὸν. Καὶ οἱ τῶν αὐτῶν ἀνταγω-
 νισταί, ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἀμα ὑπάρχειν ἀφοῖν· ἀεὶ γὰρ
 πολεμοῦσι πρὸς τοὺς τοιοῦτους. Καὶ οἱ τοῖς κρείττους αὐτῶν
 φοβεροὶ· μᾶλλον γὰρ ἐν δύναιτο βλάπτεται αὐτοὺς, εἰ καὶ τοὺς 15
 κρείττους. Καὶ οὖς φοβοῦνται οἱ κρείττους αὐτῶν, διὰ ταυτὸ.
 Καὶ οἱ τοῖς κρείττους πῶτον ἀνηρησότες. Καὶ οἱ τοῖς ἤτιοις
 αὐτῶν ἐπιτιθέμενοι· ἢ γὰρ ἤδη φοβεροὶ ἢ ἀβέηθότες. Καὶ
 τῶν ἡδιστῆρων καὶ ἐχθρῶν ἢ ἀντιπάλων οὐχ οἱ δέξομενοι καὶ
 παρηρησαστικοί, ἀλλὰ οἱ πρῶτοι καὶ αἰρώνες καὶ πανούργοι· 20
 δόηλοι γὰρ εἰ ἀγγύς, ὥστε οὐδέποτε φανεροὶ εἶναι πόρρω.

Πέντε

δὲ τὰ φοβερά φοβερώτερα ἴσα ἀμαρτάνουσι ἐπιανερωδισσασθαι
 μὴ ἐνδέχεται, ἀλλ' ἢ ἴσως ἀδύνατα, ἢ μὴ ἐπ' αὐτοὺς ἀλλ' ἐπὶ
 τοῖς ἀναντίοις. Καὶ ἐν βοήθειαι μὴ εἶναι ἢ μὴ βέβαιαι. Ἔτι δ'
 ἀπλήως εἶναι, φοβερά ἐστιν ἴσα ἐφ' ἐτέρων γινόμενα ἢ μάλ- 25
 λοντα ἐλασιώτατα.

Τὰ μὲν οὖν φοβερά καὶ εὐ φοβοῦνται, σχεδὸν ὡς εἶπαι τὰ
 μέγιστα ταῦτ' ἐστίν, ὡς δὲ δικαιώμενοι αὐτοὶ φοβοῦνται, ἔθν
 λέγωμεν. Εἰ δὲ ἐστιν ἡ φόβος μετὰ προσβολῆς τιμῆς τοῦ πει-

so bastante perversas, dominadas pelo desejo do ganho e
 covardes nos perigos, é frequentemente temível estar à mercê
 de outrem, de sorte que aqueles que elevadamente têm conhe-
 cimento da prática de uma ação não fazem temer que nos
 denunciem ou nos abandonem. São também temíveis, para os
 que podem sofrer injustiça, aqueles que têm o poder de crime-
 tês-la, porque ordinariamente os homens cometem injustiça
 quando podem. Também os que sofrem ou creem sofrer
 uma injustiça, pois estão sempre na expectativa da ocasião de
 se vingar. Aqueles que cometem uma injustiça igualmente
 são temíveis, se têm poder, visto que temem ser vintados de
 alguma vingança, de fato, ou considerado que tal eventualida-
 de é temível. Nessas coisas nas mesmas coisas, se ambos não
 podem tê-las ao mesmo tempo, porque sempre estamos em
 conflito com tais pessoas. E os temíveis para os mais fortes de
 que nós, porque se podem prejudicar os mais fortes, maior
 dano poderiam causar nos. E aqueles a quem os mais fortes
 que nós temem, pela mesma razão. Igualmente, os que anequi-
 larão quem nos supera em força. E os que atacam os mais fra-
 cos que nos, ou já são temíveis, ou o serão, depois de terem
 seu poder aumentado. E, entre as vítimas de injustiça e os ini-
 quícios ou adversários, são temíveis não os arrebatados e os
 francos, mas os calmos, os dissimulados e os astutos, pois não
 se pode saber se estão prestes a agredir, de sorte que jamais
 fica evidente que estão longe de fazê-lo.

Todas as coisas temíveis são ainda mais temíveis se não é
 possível a seus autores corrigi-las, ou porque isso é absoluta-
 mente impassível, ou porque não depende deles, mas de seus
 adversários. Igualmente, são temíveis as coisas contra as quais
 os recursos não existem, ou são difíceis. Para falar de modo
 geral, inclui-se que, acontecendo ou estando prestes a acontecer
 a outros, provoca compaixão.

Essas são, pois, aproximadamente, as mais importantes, por
 assim dizer, das coisas temíveis e das que de fato se temem.
 dignas agora esta que estado de ânimo se encontram os que
 temem. Se o temor é acompanhado de uma expectativa ♦ de
 mal iminente, é evidente que ninguém teme entre os que
 creem que não poderão sofrer, não tememos aquilo que não

σκοβαί τι φθαρτικόν πάθος, φανερόν ὅτι οὐδεὶς φοβεῖται τῶν
 αἰσρέτων μηδὲν ἔν παθεῖν. οὐδὲ ταῦτα ἔ μὴ οἴονται [παθεῖν]
 οὐδὲ τούτους ὄψ' ἔν μὴ οἴονται, οὐδὲ τότε ὅτε μὴ οἴονται.
 Ἄνεγκη ταῖνυ φοβεῖσθαι τοὺς αἰσρέτους τι παθεῖν ἔν, καὶ
 τοὺς ὑπὸ τούτων καὶ ταῦτα καὶ τότε. Οὐκ οἴονται δὲ παθεῖν
 ἔν ὅτε αἱ ἔν πτωχίως μεγάλας ἔντες καὶ δοκοῦντες, διὸ
 ὄφρωται καὶ ἄλιγροι καὶ θρασύς, (ποικί δὲ τούτους πλοῦ-
 τος λογὸς πολυφιλία δύναμις,) ὅτε αἱ ἤδη παπονθέναι ταῦτα
 τομίζοντες τὰ θεινὰ καὶ ἀπεφυγμένοι πρὸς τὸ μέλλον, ὅποτε
 αἱ ἀποτυμπανιζόμενοι ἤδη· ἀλλὰ δεῖ τινα ἀληθῶς ὀφείλαι
 σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιῶσιν. Σημεῖον δὲ ἰ γὰρ φόβος
 βουλευτικῶς ποιεῖ, καίτοι οὐδεὶς βουλευεται περὶ τῶν ἀνελ-
 κίστων.

Ἵνα δὲ τούτους παρασκευάζω, ὅτε ἢ βέλτιον
 τὸ φοβεῖσθαι αὐτούς, ὅτι ταισθετοὶ εἰσιν οἷοι παθεῖν· καὶ γὰρ
 ἄλλοι μείζους ἔπαθεν· καὶ τοὺς ταισθετοὺς δεικνύει πάσχον-
 τας ἢ παπονθέντας, καὶ ὑπὸ ταισθέντων ὄψ' ἔν οὐκ ἔφατο, καὶ
 ταῦτα καὶ τότε ὅτε οὐκ ἔφατο.

Ἐπεὶ δὲ περὶ φόβου φανερόν τι ἔστιν, καὶ τῶν φοβερῶν,
 καὶ ὡς ἔκαστοι ἔχοντες δόξιστοι, φανερόν ἔκ τούτων καὶ τὸ
 θαρραῖν τι ἔστι, καὶ περὶ ποῦ θαρραλῆς εἶσι καὶ τοῖς διακρί-
 μιναι θαρραλῆς εἶσιν· ... τὸ τε γὰρ θάρρα τὸ θανάσιον τῆ
 (φόβου καὶ τὸ θαρραλῆς τῆ) φοβερῆ, ὅτε μετὰ φαντασίας ἢ
 ἀληθείας τῶν σωτηρίων ὡς ἄγγός ἔντων, τῶν δὲ φοβερῶν ἢ μὴ
 ἔντων ἢ πόρρω ἔντων.

Ἵστι δὲ θαρραλῆς τὸ τε θεινὸν πόρρω-
 ἔντων ἢ τὸ σωτηρίᾳ ἄγγός. Καὶ ἀπεσπρωθῶσιν ἔν δῶσι καὶ βοη-
 20

judgments que poderíamos sofrer, nem aqueles que não se cre-
 que poderiam causar algum mal, nem mesmo o momento em
 que não poderiam acontecer alguma coisa. Necessariamente, pois,
 os que pensam que podem sofrer algum mal temem não só as pes-
 soas que podem causá-lo, mas também tais males e o mo-
 mento da ocorrência. Não podem sofrer nem aqueles
 que estão ao parecem estar em grande prosperidade, o que os
 torna insolentes, desdentados e temerários, teriam homens
 dessa espécie a riqueza, a força, o grande número de amigos,
 o poder, nem os que creem já terem sofrido todas as coisas
 terríveis e se tornaram indiferentes ao futuro, como os que
 antecipadamente recebem golpes de mástio mas para temer é
 preciso guardá-lo no íntimo alguma esperança de salvação, com
 respeito aquilo pelo que se luta. Eis uma prova disso: o temor
 nos torna aptos a deliberar, ora, ninguém delibera sobre ques-
 tões sem esperança.

Assim, quando é melhor que os ouvintes sintam temor, é
 preciso pô-los nessa disposição de espírito, dizendo-lhes que
 podem sofrer algum mal, pois outros mais fortes que eles so-
 freram, e mostrar-lhes que pessoas como eles sofrem ou sofre-
 ram, por parte de quem não imaginavam, essas provocações e
 em circunstâncias que não esperavam.

Como está claro em que consiste o temor as coisas a temer e em que estado de ânimo cada um teme, é evidente, a
 partir disso, o que é a confiança, em que os homens são con-
 fiantes e em qual disposição de ânimo a sentem... É que a con-
 fiança é o contrário do temor, o que inspira confiança é o
 contrário do temível, de sorte que a esperança é acompanhada
 da suposição de que os meios de salvação estão próximos,
 enquanto os temíveis ou não existem, ou estão distantes.

O que inspira confiança é o distanciamento do temível e
 a proximidade dos meios de salvação. E igualmente se há meios
 de reparação e ● de proteção numerosos ou importantes, ou as
 duas coisas ao mesmo tempo, se não sofremos nem cometermos
 injustiça; se absolutamente não temos antagonistas, ou eles não
 têm poder, ou se, tendo poder, são nossos amigos, ou nos fizeram
 um favor ou o receberam de nós. Ou então se os que têm os

θεσσι πολλὰ ἢ μεγάλα ἢ ἄμφω, καὶ μῆτε ἠδικημένοι μῆτε ἠδικησάμενοι εἶναι, ἀνταγωνιστὰί τε ἢ μὴ εἶναι δίκας, ἢ μὴ ἔχουσιν δύνανται, ἢ δύνανται ἔχοντας δὲ φίλοι ἢ πεποιθημένους καὶ ἢ τεταπεινωμένους. Ἥ ἂν πλείους εἶναι οἷς ταῦτά συμφέρει, ἢ κρείττους, ἢ ἄμφω ...

Αὐτοὶ δ' οὕτως ἔχοντας θαρραλέοι εἶναι, ἐν πολλὰ καταρθεσκένοι οἴονται καὶ μὴ πεποιθέναι, ἢ εἰναι πολλὰς ἐπιλήθετες εἰς τὰ δεινὰ καὶ διαπεφυγότες εἶναι· διχῶς γὰρ ἀπαθεῖς γίνονται οἱ ἑυθραπτοί, ἢ τῷ μὴ πεπεισμένοι ἢ τῷ βοηθίας ἔχειν, ὁποῦ ἂν τοῖς κατὰ βλάστητον κινδύνους οἱ τε ἀπικροὶ χειμῶνος θαρραλοὶ τὰ μέλλοντα καὶ οἱ βοηθίας ἔχοντες διὰ τῆς ἐμπειρίας. Καὶ ἔστιν τοῖς ὁμοίους φοβερὸν μὴ εἶναι, μῆδ' ἐπὶ τούτοις καὶ ἂν κρείττους οἴονται εἶναι· οἴονται δὲ ἂν κεραιτήκων ἢ αὐτῶν ἢ τῶν κρείττωνων ἢ τῶν ὁμοίων. Καὶ ἐν ὄψει αὐτοῖς οἴονται πλείω καὶ μείζω, οἷς ὑπερέχοντες φοβεροὶ εἶναι· ταῦτα δὲ ἐστὶ πλῆθος χρημάτων καὶ ἰσχυρὰ σμάρτων καὶ φίλων καὶ χάρες καὶ τῶν πρὸς πόλεμον παρασκευῶν, ἢ πλοῦτον ἢ τῶν μεγίστων. Καὶ εἰ μὴ ἠδικησάμενοι εἶναι μῆδ' ἢ μὴ πολλὰς ἢ μὴ ταύτους παρ' αὐτοῦ φοβοῦνται. Καὶ εἴως ἂν πρὸς τοὺς θεοὺς αὐτοῖς καλῶς ἔχη, τὰ τε εἰλὰ καὶ τὰ ἀπὸ σημάτων καὶ λογίων· θαρραλέον γὰρ ἢ ἀρχή, τὸ δὲ μὴ ἀδικεῖν ἀλλ' ἀδικεῖσθαι ἀρχῆς ποιητικόν, τὸ δὲ θεῶν ὁπολιμῆται βοηθεῖν τοῖς ἀδικουμένοις. Καὶ ἔστιν ἀπιχειροῦντες ἢ μῆδ' ἂν παθεῖν μῆδ' πείσεσθαι ἢ καταρθεσκένοι οἴονται.

Καὶ παρὶ μὲν τῶν φοβερῶν καὶ θαρραλέων εἴρηται.

atensas incertezas que nós são mais numerosos ou mais fortes, ou as duas coisas ao mesmo tempo.

São confiantes os que se acham nas seguintes disposições: se creem que tiveram muitos resultados felizes e nada sofreram, ou se muitas vezes chegaram a situações perigosas e escaparam, porquanto os homens são insensíveis, ou por não terem experiência, ou por desprezo de perigo; assim como nos perigos do mar os inexperientes das tempestades confiam no futuro, e também confiam os que tem meios de protecção graças à sua experiência. Sentimos confiança quando não têm temor coisas semelhantes, nem coisas inferiores, nem aquelas que cremos serem superiores: ora, cremos ter superioridade sobre aqueles que vencemos, ou sobre eles próprios, ou sobre seus superiores, ou sobre seus semelhantes. Igualmente, se cremos possuir mais numerosas e mais importantes vantagens pelas quais somos temíveis por sermos superiores: tais são a abundância de bens e a superioridade de nossas tropas de amigos, do território e de nossos preparativos militares, ou todas essas vantagens, ou as mais importantes. E se não cometemos injustiça contra ninguém, ou contra muitos, ou contra aqueles de quem sentimos temor. E, em geral, se estamos em boa situação com os deuses, tanto em outras questões, quanto nas provenientes de presságios e de oráculos, [...] Com efeito a cólera inspira confiança: ora, não cometer injustiça mas sofrer-la causa a cólera, e supõe-se que a divindade socorre as vítimas de injustiça. Igualmente quando, ao compreendermos algo, cremos ou que oculto mal possamos sofrer nem sofreremos, ou que teremos êxito.

E fica assim exposto o concernente ao que causa o temor e a confiança. ♦

Ποία δ' αλοχυνεται και άνασχυντοθουσιν, και προς τινας και πως έχοντες. εκ τούδε δέβλιν. Έπειτα δέ αλοχύνη λέπη τις ή ταραχή περι τά εις όδοξίαν φηυόμενα φέρειν τών κακών, ή παράτησι ή γαυμάσει ή μελλούτων, ή δ' άνασχυντία όλιγορρα τις και άπάθεια περι τό αυτό ταύτα.

Εί δέ 10

έστιν αλοχύνη ή δρισεξία, δύσκη αλοχύνεσθαι ίνι ταίς ταιατοίς τών κακών δρα αίσχρά δοκεί είναι. ή αίσχ ή ών φρονιζεν ταύτα δ' έστιν δρα όπε κακίας έργα έστιν, ήον τό άποδαιείν όστιδω ή φηγείν άπό δουλίας γάρ. και τό άπισιαρήσαι παρακαταθήην ή άδικησαι άπό άδικίας γάρ. και τό σιγγενείσθαι ότε αβ δει ή αβ ού δει ή δεκ μη δει άπό άκαλασίας γάρ. και τό κερβαίειν άπό μικρών ή αίσχρών ή άπό άδουλτων, αίον πικρών ή τεθνεώτων, όθεν και ή παραιμία τό άπό νεκροφ φέρειν άπό αλογρακαρδίας γάρ και άνελευθερίας. και τό μη βοηθείν δυνάμενον εις χρήματα, ή 20 ήττου βοηθείν. και τό βοηθείσθαι ποσά τών ήττου επίτερον. και δανειζεσθαι δε δέξει αίτείν, και αλειν δρα άπαιτείν, και άπαιτείν δε αίτείν, και έπαινείν ίνα δέξει αίτείν, και τό άποστατηγηκότα μηδέν ήττου: πάντα γάρ άνελευθερίας ταύτα σημεία. τό δ' έπαινείν παρόντας κοίακείας και τό τάγαθά 30 μη έτεροπαινείν τα δε φαύλα αυναλείψειν, και τό άπεραλγείν

De que sentamos vergonha e em que nos comparamos com impudência. Diante de quais pessoas temos esses sentimentos e em que estado de ânimo. Isso fica mais claro pelo que segue. Seja vergonha certa tristeza ou perturbação com respeito aos vícios presentes, passados ou futuros, que pode em levar a desonra, a impudência e com o mesmo se indifferença por esses mesmos vícios.

Se, então, a vergonha é o que deliramos necessariamente, se sente vergonha diante daquelas coisas que parecem vergonhosas, seja para nós mesmos, seja para aqueles com quem nos temos contato, ou, las sea todos os atos que provêm de um vício, por exemplo, emprestar dinheiro ou lugar, por que são atos de covardia igualmente, prova alguma de algo que lhe dá contato em depósito, ou então cometer iniquidade nos são atos provenientes da injustiça. Em relações sexuais com quem não convém, ou em lugar em um momento inoportunos, pois são atos que bebam da intemperância. E não provêm de covardia, mesquinha ou vergonhosas, ou de pessoas indefesas, como, por exemplo, de pobres ou de meninos, donde o proverbio "tirar de um cadáver", ou que tais atos provêm da culpa e da avareza. Não presta auxílio em dinheiro quando se pode, ou presta-lo menos do que se pode. E não ser auxiliado de pessoas que têm menos recursos que nós. Pedir emprestado, quando julgamos que pretendem nos pedir, ou antes julgamos que pretendem pedir, olgiam para parecer que pedimos e, após o sucesso, fazer outros tanto elogiá-lo.

ἀλλοῦντι· παρόντα, καὶ τἄλλα πάντα ὅσα τοιαῦτα· καλοκείας γὰρ σημεῖα.

Καὶ τὸ μὴ ὑπαρμένει πύους οὖς οἱ πρεσβύτεροι ἢ τρυφάντες ἢ ἐν ἔξουσίῃ μᾶλλον ἢντες ἢ ἄλλως οἱ ἀδύνατοι· 1254 α
 πάντα γὰρ καλοκείας σημεῖα. Καὶ τὸ ἄφ' ἑτέρου εὐπάσχειν, καὶ τὸ πολλὰς, καὶ ὅ εὐ ἐποίησαν δευδίζεν· μικροψυχίας γὰρ πάντα καὶ ταπεινότητος σημεῖα. Καὶ τὸ 3
 περὶ αὐτοῦ πάντα λέγειν καὶ ἐπαγγέλλεσθαι, καὶ τὸ τῶν ἄλλων ἀποδοῦ φάσκειν ἀμαζονείας γὰρ. Ὅμοιος δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐκείσθης τῶν τοῦ ἥθους κακῶν τὰ ἔργα καὶ τὰ σημεῖα καὶ τὰ ὄνομα αἰσχρὰ καὶ ἀναλογητά. Καὶ ἐπὶ τοῦτοις τὰ τῶν 5
 καλῶν δὲ πάντες μετέχουσιν ἢ οἱ ἕμοιοι πάντες ἢ οἱ πλείστοι, μὴ μετρίχειν. — ὁμοίους δὲ λέγω ὁμοειδείς, πολλὰς, ἡλικιώ- 10
 τας, συγγενεῖς, ἕως τοῦς θεῶν — αἰσχρὸν γὰρ ἢ ἢ τὸ μὴ μετέχειν οἴου παιδείας ἐπὶ τοσούτων καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. Πάντα δὲ ταῦτα μᾶλλον, ἐν δὲ' αὐτῶν φαίνεται· οὕτω γὰρ ἢ ἢ ἀπὸ κακίας μᾶλλον, ἐν αὐτῶς ἢ αἴτιος τῶν ὑπερξάντων ἢ ὑπερξάντων ἢ μᾶλλον. Πάσχοντες δὲ ἢ ταπεινότητος 15
 ἢ ταπεινότητος τὰ τοιαῦτα αἰσχύονται ὅσα εἰς ἀτιμίαν φέρει καὶ βουδῆ' ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ εἰς ὑπηρετίους ἢ ἀδύνατος ἢ ἔργων αἰσχρῶν, ἐν ἔστιν τὸ ὀβριζέσθαι. Καὶ τὰ μὲν οὖς ἀκαλο- 20
 σίαν καὶ ἐκείνη καὶ ἕκοντα· (τὰ δ' εἰς βίαν ἕκοντα)· ἀπὸ ἀναδρίας γὰρ ἢ δειλίας ἢ ὑπομονῆ καὶ τὸ μὴ ἀμόνησθαι. 25

Ἄ μὲν οὖν αἰσχύονται, ταῦτ' ἐστὶ καὶ τὰ τοιαῦτα· ἐπὶ δὲ περὶ ἀδοξίας φαντασία ἐστὶν ἢ αἰσχύνῃ, καὶ ταύτης ἀπὸ τῆς χάρις ἀλλὰ μὴ τῶν ἀποβαινόντων, οὐδὲς δὲ τῆς ἀδοξίας φροντίζει· ἀλλ' ἢ διὰ τοῦς δεξιζόντας, ἀνάγκη τοῦτοις

com efeito, talo isso são sinais de avareza. Louvar pessoas presentes é ato de adulação, como também louvar excessivamente suas qualidades e negar seus defeitos, atligir-se em excesso com quem sofre, em sua presença, e todas as de mais demonstrações análogas, porque são sinais de adulação.

É vergonhoso não suportar as fadigas que toleram pessoas mais velhas, ou que vivem na indolência, i. e., as mais afortunadas, ou, em geral, as de capacidade inferior, uma vez que talo isso são sinais de moleza. Igualmente, receber benefícios de outro e não muitas vezes, e censurar o benefício recebido por essas atitudes manifestam mesquicez de espírito e baixaza. Também falar continuamente de si e tudo prometer, e alimentar sem suas as vantagens alheias, são indícios de vaidância. Da mesma maneira, também os atos provenientes de cada um dos vícios do caráter, assim como aqueles que são seus indícios e os que se lhes assemelham, porque todos eles são indecorosos e imprudentes. E, além disso, não participar dos bens de que todos participam, ou todos os nossos iguais, ou a maioria deles (chamo de iguais os da mesma nação, da mesma cidade, da mesma família, em geral os de igual condição), é a vergonhoso não participar, por exemplo, da educação de certo ponto, e das demais coisas igualmente.

Todos esses casos de não-participação são mais vergonhosos se parecem ser motivados por nós, pois assim, desde então, parecem mais consequência de um vício: se somos pessoalmente responsáveis pelos casos passados, presentes ou futuros. As pessoas sentem vergonha quando sofrem, sofrem, ou vão sofrer reverses que acarretem desonra e censuras: tais são os atos que levam a pôr nisto corpo a serviço de outros ou a sujeitar nos a atos vergonhosos, entre os quais está o sofrer ultrajes. O mesmo acontece com os atos que levam a incompreensão, tanto os voluntários quanto os involuntários (os que levam à vaidância são involuntários), de não tolerá-los e não se defender deles resultam da falta de coragem, ou da covardia.

São essas, pois, as causas de vergonha e outras análogas. Ora, como a vergonha é uma representação concernente à má reputação por causa desta mesma e da de suas consequências, e como ninguém se precupua com a opinião a não ser

αἰσχυνέσθαι ἄν λόγον ἔχει. Λόγον δὲ ἔχει τῶν θαυμάζοντων, 15
καὶ οὕς θαυμάζει, καὶ ὅρ' ἄν θούλεται θαυμάζεσθαι, καὶ
πρὸς οὓς φιλοτιμεῖται, καὶ ἄν μὴ καταφρονεῖ τῆς δόξης.
Θαυμάζεσθαι μὲν οὖν θούλονται ὑπὸ τούτων καὶ θαυμάζουσι
τοῖσιτοις, ὅσοι τι ἔχουσιν ἀγαθὸν τῶν τιμίων, ἢ παρ' ἄν ταχέ- 20
νουσιν ἰσόμενοι σφόδρα τιμὸς ἄν φαίνοι κύριοι, οὗτοι οἱ
ἐρώντες φιλοτιμοῦνται δὲ πρὸς τοὺς ἐμολογῶν, ἀντιζῶντι εἴ-
ως ἀληθευόντων τῶν φρονίμων, τοιοῦτοι δ' οἱ τε τιμωρότεροι
καὶ οἱ τιμωριζόμενοι. Καὶ τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ ἐν φανερό 25
μᾶλλον ὄθεν καὶ ἢ παρὰ τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι οἶδω. Διὰ
τοῦτο τοὺς δεῖ παρεσμένους μᾶλλον αἰσχύνονται καὶ τοὺς
προσέχοντας αὐταῖς, διὰ τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς ἀμφοτέρω.

Καὶ τοὺς 1324 b

μὴ περὶ ταῦτα ἐνόχους· ὄθλον γάρ ὄτι τάναντία δοκεῖ τούτοις.
Καὶ τοὺς μὴ συγγνωμονικούς τοῖς φαινόμενοις ἀμαρτάνειν· ἄ
γὰρ τις αὐτοῖς ποιεῖ, ταῦτα λέγεται τοῖς πέλας οὐ νεμεσθῆναι, 5
ὄστε ἢ μὴ ποιεῖν, ὄθλον ὄτι νεμεσθῆναι. Καὶ τοὺς ἐξαγγελτικούς
πολλοῖς· οὐδὲν γὰρ διαφέρει μὴ δοκεῖν ἢ μὴ ἐξαγγέλλειν.
Ἐξαγγελτικοὶ δὲ οἱ τε ἠδικοῦμενοι διὰ τὸ παρατηρεῖν καὶ οἱ
κακολόγοι· εἴπερ γὰρ καὶ τοὺς μὴ ἀμαρτάνοντας, εἴτι μᾶλλον
τοὺς ἀμαρτάνοντας. Καὶ οὕς ἢ διατριβὴ εἶναι τοῖς τῶν πέλας 10
ἀμαρτίαις, οὖν χλευασταῖς καὶ κομφοδοποιῖς κακολόγοι γάρ
τιμὸς οὗτοι καὶ ἐξαγγελτικοί. Καὶ ἄν οὗς μὴδὲν ἀποστεινυθή-
κασι· ὄστε γὰρ θαυμάζόμενοι δικάζονται. Διὰ καὶ τοὺς
πρῶτον δεηθέντας τι αἰσχύνονται ὄς οὐδὲν πῶ ἠδολήπεται
ἐν αὐταῖς· τοιοῦτοι δὲ οἱ ἔρτι βουλόμενοι φίλοι εἶναι (τὰ γὰρ
βέλτεστο τεθέσθαι διὰ εὐ ἔχει ἢ τοῦ Ἐδριπίου ἀπάντησις 15

por causa dos que a estabelecerem necessariamente ♦ se seria
vergonha com respeito a aqueles - por quem se tem considera-
ção. Ora, temos consideração pelos que nos admiram, por
aqueles que admiramos, por aqueles por quem queremos ser
admirados, por aqueles com quem nos fazamos e por aqueles
com opinião mais desprezados. De se a se, pois, ser admirado
por essas pessoas, e admirar se todas quantas têm um bem
honroso, ou aquelas de quem se deseja vivamente algum bem,
de que dispõem absolutamente, como, por exemplo, os amari-
tes, verdade-se com seus iguais, verdade-se precipitando com a
opinião dos seniores, porque dizem a verdade, e tais são os
mais velhos e os instruídos. Sente-se mais vergonha dos que
que ocorrem diante dos olhos e as escândalos: daí o proverbio
"nos olhos esta a vergonha". Por essa razão, sentimos mais ver-
gonha diante dos que sempre estarão presentes e daqueles
que sempre atenção em nós, porque fixamos, em ambos os
casos, ante os olhos de outrem. Igualmente, diante daqueles
que não são honestos das mesmas faltas que nós, pois é evi-
dente que pensam de maneira contrária. É com respeito nos
que não são propensos a indulgência para com os que não
vêm cometer a boa, pois se diz que não nos causam indignação
os atos dos vizinhos que nós próprios praticamos; por conse-
quente, com a que não praticamos e evidente que nos indigna-
mos. Sente-se vergonha igualmente daqueles que procuram
comunicar os fatos a muitos, uma vez que daí há nenhuma
diferença entre não julgar e não comunicar. São incluídos a
comentários os que sofrem uma injustiça porque estão sem-
pre à espera dos ofensores, e também os maledicentes, por-
que se eles malizem também os inocentes, com maior razão
malizem os culpados. Também com respeito aqueles cuja
ocupação é observar as faltas dos vizinhos, certo, por exem-
plo: os fronteiras e as portas como os vislumbra, são de certa ma-
neira, maledicentes e maledicentes comentários. E aqueles junto
aos quais não temos nenhuma atenção, de fatos, sócios para
eles como objetos de admiração. Por isso mesmo sentimos ver-
gonha dos que pela primeira vez nos fizeram alguma solicita-
ção, porque pensamos que ainda não perdemos a boa reputação
diante deles, tais são os que tem o desejo recente de um bem.

φιλοτιμοῦνται· πάλῃ γάρ ἀσχυνόμενοι διὰ τοὺς τοιοῦτους
καὶ πιασθῆ καὶ οὐ ποιοῦν. Καὶ μέλλοντες ὀρθοῦναι καὶ
ἐν φανεροῖ ἀναστρέφασθαι ταῖς συνεῖθεσι ἀσχυνηλαί
μέλλον κίωιν. Ὅθεν καὶ Ἄντιφῶν ὁ ποιητὴς μέλλων ὀπιστυ- 10
τανίζεσθαι ὑπὸ Διονυσίου εἶπεν, ἰδὼν τοὺς συναποθυήσκειν
μέλλοντας ἐγκαλυπτομένους ὡς ἦσαν διὰ τῶν πυλῶν, ἃ τί
ἐγκαλύπτεσθε ἢ ἔφη· ἢ μή αἰσχύνην τινος ὄψεσθε τούτων; *

Περὶ μὲν οὖν αἰσχύνης ταῦτα· περὶ δὲ ἀνασχυνητίας θῆλον 15
ὡς ἐκ τῶν ἐναντίων εἰσπορήσομεν.

cionacos e os que se relacionam conosco, ou aqueles de quem
nos tomamos mestres ou conselheiros, ou outros que são nos-
sos iguais e com os quais ♦ civilizamos, porque, sentindo ver-
gonha por causa de tais pessoas, praticamos ou não prática-
mos muitas ações. Quando devemos ser vistos e viver em pú-
blico com os que conhecem nossos atos, somos mais sujeitos
a vergonha. Daí o poeta Antífano, quando ia ser aceitado por
oulen de Dionísio, dizer, venho os que iam morrer com ele
cobrir o rosto ao atravessarem as portas da cidade: "Por que co-
briis vossos rostos? Acaso temeis que um destes vos reconheça
amanté?"

Eis, portanto, o que concerne à honra: sobre a impudên-
cia é evidente que dos contrários tiraremos abundantes pre-
missas. ♦

Τίσι δὲ χάριν ἔχουσι καὶ ἐπὶ τίσι καὶ πῶς αὐτοὶ ἔχοντας.
ὀρισμένους τὴν χάριν ὀφίλου εἶναι. Ἔστι δὲ χάρις, καθ' ἣν ὁ
ἔχων λέγεται χάριν ἔχειν, ὀπουργία δεομένων μὴ ἀπὲι τινος,
μηδ' ἵνα τι αὐτῷ ὀπουργηθῶσι ἀλλ' ἵνα τι ἐκείνῳ· μεγάλη δὲ
ἐν ἡ σφόδρα δεομένων, ἢ μεγάλων καὶ χαλιπῶν, ἢ ἐν καιροῖς 20
τοιαύτοις, ἢ μόνος ἢ πρῶτος ἢ μάλιστα.

Δεήσεις δὲ εἰσι αἱ
ὀρέξεις, καὶ τούτων μάλιστα αἱ μετὰ λύτης τοῦ μὴ γιννομέ-
νου. Τοιαῦται δὲ αἱ ἐπιθυμίαι, ὅταν ἔρωσι. Καὶ αἱ ἐν ταῖς τοῦ
σώματος κακώσεσιν καὶ ἐν κινδύνοις· καὶ γὰρ ὁ κινδυνεύων
ἐπιθυμεῖ καὶ ὁ λησούμενος. Διὸ αἱ ἐν πείνῃ παριστάμενοι καὶ 25
φυγαῖς, εἴην μικρὰ ὀηρησῆσων, διὰ τὸ μέγεθος τῆς δεήσεως
καὶ τὸν καιρὸν καχαρισμένοι, ὅταν ὁ ἐν ἁκελίῳ τὸν φορμὸν
δοῦς. Ἀνάγκη εἶναι μάλιστα μὲν εἰς ταῦτα ἔχειν τὴν ὀπουρ-
γίαν, εἰ δὲ μὴ, εἰς ἴσα ἢ μείζω.

Ἵνατι ἐπὶ φανερόν καὶ οἷς 30
καὶ ἐφ' οἷς γίνεται χάρις καὶ πῶς ἔχουσι, ὀφίλου εἶναι ἐκ
τούτων παρασκευαστέον. τοῦς μὲν δεικνύοντας ἢ ζυτας ἢ
γατηνημένους ἐν τοιαύτῃ λύτῃ καὶ δεήσει, τοῦς δὲ ὀηρητη-
κότας ἐν τοιαύτῃ χρεῖῃ τοιοῦτόν τι ἢ ὀηρητοσύνας. Φανε-
ρόν δὲ καὶ ἵθαυ ἀπαραισῆσαι δεδόμενοι τὴν χάριν καὶ ποιεῖν 35
ἀχαριστόν· ἢ γὰρ εἶτι αὐτῶν ἕνεκα ὀηρητοῦσι ἢ ὀηρητέη-
σαν (τοῦτο δ' οὐκ ἦν χάρις) ἢ εἶτι ἀπὸ τόχης συνέπειαν ἢ

A quem se obsequia, em que casos e em que estado de
ânimo, ficará evidente depois de termos detinado o favor, seja,
então favor o serviço pelo qual, diz-se, aquele que possa con-
ceder ao que tem necessidade, não em troca de alguma coisa,
nem com o fim de obter alguma vantagem pessoal, mas no
interesse do favorecido; o favor é grande, se prestado a alguém
muito necessitado, ou se se trata de grandes e difíceis serviços,
ou se o beneficiário é o único ou o primeiro a fazê-lo, ou, aquele
que por excelência o faz.

São necessitadas as appetes, e destes sobretudo os que são
acompanhados da mistura da insatisfação. Tais são os desejos
como, por exemplo, a fome. E também aqueles que surgem das
satisfações feitas e das perigos — pois tanto sente desejo o que
corre perigo quanto o que se adige. Por isso os que auxiliam
alguém na pobreza e no exílio, embora prestem pequenos ser-
viços, são bem acolhidos em razão da grande necessidade e da
ocasião, como aquele que no laço deu sua estera. É necessário,
pois, que o serviço atenda sobretudo a tais necessidades, e, se
não, a carências iguais ou maiores.

Assim, certo é evidente a razão, em que um indivíduo e
em que disposição de ânimo, se faz um favor, é claro que a par-
te disso se devem preparar os argumentos, mostrando que uns
se acham ou se acharam em tal situação ou necessidade, e que
outros prestaram ou prestam um tal serviço, em tal necessidade.
É também evidente por quais argumentos é possível agradecer o
favor e dispensar o sentimento de gratidão ou porque se presta
ou se presta serviço no interesse próprio. É isso, como dissemos,
não é favor, em porque conceder, por acaso, ou ♦

αναγνωσθήσονται, ή ότι απέδωκεν άλλ' ούκ έδωκεν, είτε είδώς είτε μή είδώς· άμφοτέρως γάρ τό αντί τινος, ώστε ούδ' ούτως έν είη χάρις.

Και περί άπόσεως τής κατηγορίας σκεπ- 5
τέου ή γάρ χάρις δένει ή ότι τοδί ή τούτου ή τούτου ή
πότε ή ποδ

σημειου δέ ει έλαττου μή ύπερήτησαν, και ει
τοίς έχθροίς ή ταύτά ή ίση ή μείζω· δήλον γάρ ότι ούδέ
ταύτα ήμψν ένεκεν. *Η ει φαύλα είδώς· ούδαις γάρ ήμολογεί
καίσθαι φαύλων. 10

porque as pessoas foram forçadas, ou porque devolveram mas não deram, seja com conhecimento ou não, pois de ambas as maneiras foi uma troca, de sorte que assim não poderia ser favor.

É deve se examinar o favor relativamente a todas as categorias, já que suas causas são a peculiaridade, a quantidade, a qualidade, o tempo ou o lugar.

É sinal de favor se não se prestou um serviço de muito pouca importância, e se se prestaram aos mesmos inimigos ou os mesmos serviços, ou então equivalentes ou maiores, pois evidentemente esses não teriam sido feitos em nosso interesse; ou se, ao contrário, ceteramente se prestaram mais serviços, pois ninguém receberia a ter necessidade de coisas sem valor. ♦

*

Και περὶ μὲν τοῦ χαρίζεσθαι καὶ ἀχαρίζεσθαι εἴρηται ποῖα
 εἶ ἔλεεινά καὶ τίνας ἔλεοσι, καὶ πῶς αὐτοὶ ἔχοντες, λέγομεν.
 Ἔστω δὲ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινόμενῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ
 λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ἢ εἴην αὐτὸς προσδοκῆσαι
 εἶναι παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ ταῦτα ἦσαν πλησίον φαίνε- 15
 ται· ὁ γὰρ ὅτι ἀνάγκη τῶν μέλλοντα ἐλεήσειν ὑπάρχον
 ταῦτων οἷον ελεοῦσθαι παθεῖν εἴ τι κακόν ἢ αὐτὸν ἢ τῶν
 αὐτοῦ τινα, καὶ τοιοῦτο κακόν οἷον εἴρηται εἶναι τῷ ὄντι ἢ
 ὅμοιον ἢ παραπλήσιον, διό οὕτως οἱ πρῶτον ἀποκωλύοντες
 ἔλεοσιν (οὐδὲν γὰρ εἶναι παθεῖν οἴονται· παπύουσαι γάρ) 20
 οὕτως οἱ ὑπερευαίμακτον ἀλμυροὶ, ἀλλ' ὑβρίζουσιν· εἰ γὰρ
 ἅπαντα οἴονται ἀπάρχειν τάχα, ὁ γὰρ ὅτι καὶ τὸ μὴ ἐνδέ-
 χεσθαι παθεῖν μηδὲν κακόν· καὶ γὰρ ταῦτα τῶν ἄγαθόν. Εἰσι
 δὲ τοιοῦτοι οἱ νεώτεροι παθεῖν εἶναι οἱ τε πεπονθότες ἤδη
 καὶ διαπεφυγότες, καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ δια τὸ φρονεῖν καὶ 25
 δι' ἔμπειριαν, καὶ οἱ ἀσθενεῖς, καὶ οἱ θειλότεροι μᾶλλον, καὶ
 οἱ πενιθευόμενοι εὐλόγητοι γάρ. Καὶ οἷς ὑπάρχουσι γυναῖκες
 ἢ τέκνα ἢ γυναῖκες· αὐτοῦ τε γὰρ ταῦτα, καὶ οἷα παθεῖν ἐὰ
 εἴρημένα. Καὶ οἱ μήτε εἶναι ἀνδρίας πᾶσι θυγατέρας, οἷον εἶναι ὄντι
 ἢ θάρρη (ἀλόγητοι γὰρ τοῦ ἐσμεν τοῦτα) μήτε εἶναι ὄντι 30
 τικῆ διαθέσει (καὶ γὰρ οὕτως ἀλόγητοι τοῦ παύεσθαι· εἰ) ἀλλ'

Relativamente ao fato de prestar favor e de não retribu-
 í-lo, já tudo foi dito dignas agora que coisas são dignas de
 compaixão por quem se tem tal sentimento e em que dispo-
 sição de ânimo. Seja, então, a compaixão como pesar por um
 mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge quem não o
 merece, mal que poderia esperar sofrer a própria pessoa ou
 um de seus parentes, e isso quando esse mal parece injusto,
 com efeito é evidentemente necessário que aquele que vai
 sentir compaixão esteja em tal situação que creia poder sofrer
 algum mal, ou ele próprio ou um de seus parentes, e um mal
 tal como foi dado na definição, ou semelhante ou quase igual,
 por isso não sentem compaixão os que estão completamente
 perdidos (pois acham que nada mais podem sofrer visto que
 tudo já sofreram), nem os que se julgam extremamente felizes
 e são, ao contrário, insensíveis, porque se vivem em todos os
 bens, evidentemente também pensam que nenhum mal pode
 atingir-lhes de fato, esse é um dos bens. São capazes de pensar
 que podem sofrer aqueles que já sofreram e se libertaram do
 mal, e os velhos por sua piedade e por sua experiência, os
 fracos e sobretudo os tímidos, e os jovens instruídos, pois
 são aptos para calcular. E os que têm pais, ou filhas, ou esposas,
 porque esses seres são desse gênero e suscetíveis de
 sofrer os males citados. Igualmente, aqueles que não estão
 num estado de paixão capaz de ir até bravura, como os que
 se acham sem o domínio da cólera ou da audácia, porque
 essas paixões não possibilitam o cálculo do futuro, nem estão
 em disposição insólita, com efeito, não calculam que

οι μεταξὺ τούτων· μη' αὖ φοβοῖμενο. σφόδρα· οὐ γὰρ ἐλεού-
σιν αἱ ἀπεισιλήγημένοι διὰ τὸ εἶναι πρὸς τῷ οἰκείῳ πάθει.
Κἀν οὐνοῦται τινὰς εἶναι τῶν ἀπεισιῶν· ἃ γὰρ μηδένα οἰόμενος
πάντας οἰήσεται ἀξίους εἶναι κακοῦ. Καὶ ὁμοίως δὲ ὅταν ἐξη
αὐτοῦ, ἢ ἐπίσται γινώσθαι ἀπὸ τῆς ἢ τῶν αὐτοῦ. 1386 a

Ὅτι μὲν οὖν ἔχουτες ἐλεοῦσιν, εἴρηται, ἃ δ' ἐλεοῦσιν, ἐκ
τοῦ ὀρισμοῦ δῆλον· ὅτι τε γὰρ τῶν λυπηρῶν καὶ ὀδυνηρῶν
φθαρτικὰ, πάντα ἐλεεινὰ, καὶ ὅσα ἀναρωτικὰ, καὶ ὅσων ἢ
τύχη αἰτία κακῶν μέγας ἐχόντων. Ἔστι δὲ ὀδυνηρὰ μὲν καὶ
φθαρτικὰ θάνατος καὶ αἰκία σωμάτων καὶ κακώσεις καὶ γῆρας
καὶ νόσοι καὶ τροφῆς ἄνεσις, ὡς δ' ἡ τύχη αἰτία κακῶν,
σφάλαια, ἀλιγοφιλία (διὰ καὶ τὸ διασπένθαι ἀπὸ φίλων καὶ
συνήθων ἐλεεινόν), πλοῦτος, ἀσθένεια, ἀναπηρία, καὶ τὸ ὄσον
προσῆκον ἀγαθόν τι ὑπάρχει, κακόν τι συμβῆμα, καὶ τὸ
πολλὰκις τοιοῦτον. Καὶ τὸ πεποιθότατος γινώσθαι τι ἀγαθόν,
οἷον διασπένθαι τὸ παρὰ βασιλείας τεθνήσκει καταπέμφθη.
Καὶ τὸ ἢ μηδὲν γινώσθαι ἀγαθόν, ἢ γινωσκόμενον μὴ εἶναι
ἐπιόλουσιν. 13

Ἐφ' οἷς μὲν οὖν ἐλεοῦσι, ταῦτα καὶ τὰ τοιοῦτά ἐστιν·
ἐλεοῦσι δὲ τοὺς τε γεωρίστους, ἐν μὴ σφόδρα ἐγγύς ὄντων
οἰκειότητι· περὶ δὲ τούτους ὅσα περὶ αὐτοῦ μέλλοντος
ἔχουσι. ὁμοίως καὶ ἃ ἄριστοι ἐπι μὲν τῷ οὐκ ἀγαθόν ἐπι τὸ
ἀποθανεῖν οὐκ ἐλέκρουσιν, ὡς φασί, ἐπι δὲ τῷ φίλῳ προσκο-
τοθνῆτι· τοιοῦτο μὲν γὰρ ἐλεεινόν, ἐλεῖται δὲ δεινόν· τὸ γὰρ δεινόν
ἔταρον τοῦ ἐλεεινοῦ καὶ ἐκκρουστικόν τοῦ ἐλεοῦ καὶ πολλὰκις
τῷ ἐναντίῳ χρησιμῶν· (οὐ γὰρ) ἐπι ἐλεοῦσιν ἐγγύς αὐτοῖς τοῦ
δεινοῦ ὄντος. Καὶ τοὺς ὁμοίους ἐλεοῦσιν κατὰ ἡλικίαν, κατὰ 13

solução algum mal, mas ♦ as vezes que se acham num estado
intermediario nem por sua vez, os que sentem grande temor
pois não têm companhia aquelles que estão assombrados, pois
se occupam do próprio sustento, sente se companhia se se
pensa que ha pessoas honestas, pois quem crede não existir ninguem
assur achava que todos merecem seu sustento. E em geral,
quando estamos em tal disposição que nos lembramos
de que esses males auctoerem a nos ou a algum dos nossos,
ou esperamos aceder a nós ou a algum dos nossos.

Em esta ocasião, exposto em que disposições se sente
compreensão quanto ao que insanta esse sentimento, é evidente
te pela definição entre as coisas penosas e dolorosas, todas as
destitutas são dignas de compaixão, e muitas são amargu-
dezas, igualmente todos os males graves causados pela mi-
seria. São males dolorosos e destitutos as mortes, as uítrajes
corporais, os maus tratos, a velhice, as doenças, a falta de ali-
mento, entre os males causados pela mi seria está a falta ou
o pequeno número de amigos (por isso mesmo) e digno de las-
tima ser abandonado dos amigos e dos familiares, a fealdade, a
debilidade, a moléstia e a ocorrência de um mal resultante de
que necessariamente devia ser um bem. E igualmente a con-
ter com transparência, a go semelhante, a falta a vinda de um
bem, depois de se ter sofrido o mal, como as presentes do
grande Berenice a Diopites, depois de morto. Igualmente
ou não de bom ter mas acontecido, ou não termos as ex-
sas boas que nos ocorreram.

Os casos, portanto, em que as pessoas sentem compaixão
são esses e outros semelhantes - elas se compadecem de seus co-
nhecidos, se não são parentes muito próximos, para com estes,
dispenza se assim como para consigo mesmas, se devessem
sentir privações. Por isso mesmo Anaxi, ao que dizem, não
achou pelo. Por quando se está cansado para a execução, por
pe a amigo que me ajuda, porque em caso era digno de com-
paixão, enquanto aquelle era feliz, o feliz e diferente de
digno de compaixão não a ajuda e sente muitas vezes um sen-
timento contínuo, porque não mais se sente compaixão quan-
do o amigo está felizmente. Temos compaixão das que nos são
semelhantes na idade ♦ nos cometas, os humanos, nas dignidades

ἦθη, κατὰ κέρας, κατὰ ἐξιώματα, κατὰ γένη· ἐν πῶσι γάρ
 τοῦτοις μᾶλλον φαίνεται καὶ εὐθὺς ἐν ὑπάρξει· ἄλλως γὰρ καὶ
 ἐνταῦθα δεῖ λυθεῖν ἢ τι, ὅσα ἐφ' αὐτῶν φοβοῦνται. ταῦτα ἐπ'
 ἄλλων γινόμενα ἔλεουσιν. Ἐπεὶ δ' ἔγγυς φαινόμενα τὰ πάθη
 ἔλεινά ἐστιν, τὰ δὲ μυριστῶν ἕως γινόμενα ἢ ἐσόμενα
 οὕτε ἐπιζῶντες οὕτε μετρημένοι ἢ ἄλλως οὐκ ἔλεουσιν ἢ οὐκ
 ὁμοίως, εὐάγεθ' αὐτῶν συναπεργαζομένους σχήμασι καὶ φωναῖς
 καὶ ἐσθῆσι καὶ ἄλλως ἐν ὑπεκρίσει ἔλεινότερους εἶναι· ἔγγυς
 γὰρ ποιοῦσι φαίνεσθαι (τὸ κακὸν) πρὸ ὀφθαλμῶν παροῦντες, ἢ
 ὡς μέλλοντα ἢ ὡς γεγονότα. Καὶ γεγονότα ὄντι ἢ μέλλοντα
 διὰ ταχέων ἔλεινότερα· διὰ τοῦτο καὶ τὰ σημεῖα, οἷον
 ἐσθῆτας τε τῶν πεπουθέντων καὶ ἕνα τοιαῦτα, καὶ τῶν
 πράξεις καὶ λόγους καὶ ἕνα ἄλλα τῶν ἐν τῷ πάθει ὄντων,
 οἷον ἦδη, τελευτάντων. Καὶ μάλιστα τὰ σπουδαίους εἶναι ἐν
 τοῖς τοιαύτοις καιροῖς ὄντας ἔλεινόν· ἅπαντα γὰρ ταῦτα διὰ
 τὸ ἔγγυς φαίνεσθαι μᾶλλον ποιῶ τὸν ἕλεον, καὶ ὡς ἐναξίον
 ὄντας καὶ ἐν ὀφθαλμῶσι φαινομένου τοῦ πάθους.

1386b

5

na origem, porque em todos esses casos é mais evidente a pos-
 sibilidade de também nos sofrerem os mesmos males, e em
 geral elevam o sofrimento tanto mais aqui que tanto quanto receamos
 que nos aconteça a causa compaixão, quando ocorre a outros. Co-
 mo os infantes que choram em prósperas são dignos de com-
 paixão, e como por isso os esperantos nem tristes são dignos
 de, os que choram em infortúnio não num intervalo de mil anos
 são, autamente não nos causam compaixão, ou pelo menos não
 no mesmo grau, segue-se que necessariamente os que animam
 seus padrões com gestos, vozes, vestimentas e, em geral, com a
 cara elada natural são mais dignos de compaixão (por ser e ἔ-
 ζειν parece mais próximo a nós, podendo diante de nossas
 olhos como a go immiter em lei pouco consumado). E o que
 ocorreu recentemente ou está prestes a ocorrer é mais digno de
 compaixão, por isso são assim também os sinais, por exemplo:
 as vestes das que sofreram e todas as coisas semelhantes, iguam-
 mente as ações, os discursos e tudo mais que se relaciona com
 os que estão sofrendo, por exemplo os atribuídos. E é sobre-
 tudo digno de compaixão o fato de serem vítimas as pessoas
 que estão em tris em ansiedade, pois todos esses fatos, por pa-
 recerem próximos, acham nossa compaixão, uma vez que o
 infortúnio é interesse do e aparece diante de nossos olhos. ♦

Ἄντικειται δὲ τῷ ἔλεειν μάλιστα μὲν ὁ καλοῦσι νεμεσθῆναι γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις ἀντικείμενόν ἐστι τρόπον τινα καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἤθους τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις. Καὶ ἔμφω τὰ πάθη ἤθους χρηστοῦ· δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίαις πράττειν κακῶς συνέχεσθαι καὶ ἔλεειν, τοῖς δὲ εὖ νεμεσθῆναι· ἔδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν δέξιαν γινόμενον, διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδιδόμεν τὸ νεμεσθῆναι.

Ἐδέξαι δ' οὐ καὶ ὁ φθόνος τῷ ἔλεειν τοῦ αὐτοῦ ἀντικείσθαι τρόπον ὡς συνέγγυς οὐ καὶ ταῦτόν τῷ νεμεσθῆναι, ἐστὶ δ' ἕτερου· λύπη μὲν γὰρ παραχόησι καὶ ὁ φθόνος ἐστὶν καὶ ἐπὶ εὐπραγίαις, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀναξίου ἀλλὰ τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου. Τὸ δὲ μὴ εἶναι αὐτῷ τι συμβῆσθαι ἕτερου, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ τὸν πλησίον, ἔπασιν ὁμοίως δεῖ ὑπάρχειν· οὐ γὰρ εἶναι ἐστὶ τὸ μὲν φθόνος, τὸ δὲ νέμεσις, ἀλλὰ φόβος, εἴην διὰ τοῦτο ἡ λύπη ὑπάρχει καὶ ἡ παραχῆ, εἶναι αὐτῷ τι εἶσθαι φοβῶν ἀπὸ τῆς ἐκείνου εὐπραξίας.

Φανερόν δ' εἶναι ἀκολουθήσει καὶ τὸ ἐναντίας πάθη ταύτοις ὁ μὲν γὰρ λυπεύμενος ἐπὶ τοῖς ἀναξίαις κακοπραγοῦσιν ἠσθήσεται ἢ εὐτυχίας ἐστὶ ἐπὶ τοῖς ἐναντίως κακοπραγοῦσιν, εἴην τοῖς πετραλοῖσι καὶ μισαφόρους, ὅταν τύχῃσι τιμωρίας, οὐδέ τις ἐκ λυπηθείη χρηστός· δεῖ γὰρ χαίρειν ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις, ὡς δ' ἄνω καὶ ἐπὶ τοῖς

ὀφείσεται ἀντιπραξίαις· sobretudo o que se chama indignação com efeito, no sentimento de pesar pelos infelizes merecidos contrapõe-se, de certa maneira, e procede do mesmo caráter, o pesar pelos sucessos merecidos. Assim os sentimentos decorrem de um caráter honesto. Deve-se sentir aflicção e compaixão pelos que são infelizes sem o merecer, e indignação pelos que merecidamente são felizes. De fato, é injusto o que acontece contrariamente ao mérito e, por isso mesmo, atribuem os deuses a indignação.

Podemos também perceber que a inveja se equiva à mesma maneira a contrariedade, por estar bem próxima da indignação e identificar-se com ela, mas é diferente, porque a inveja é tanto bem um pesar perturbador ante um sucesso, entretanto não de pessoa indigna, mas igual e semelhante a nós. Ora, todos os que sentem inveja e indignação devem ter isto em comum: experimentar tais sentimentos não porque vai acontecer-lhes algum mal, mas por interesse do próximo; pois não haverá inveja ou indignação, mas sim pena, se a causa da dor e da turvação foi a possível consequência, para nós, da felicidade alheia.

É evidente que a essas emoções seguirão as contrárias, pois quem sente pesar pelos que merecidamente são infelizes se alegrará, ou pelo menos não experimentará pesar pelos que merecidamente são felizes, por exemplo, nenhuma pessoa de bem se afflige quando os parricidas e os assassinos recebem castigos, com efeito, deve-se sentir regozijo com tais punições mentos, assim como perante ♦

εὐδὲ πρῶτον κατ' εἰδὸν· ἐμφυ γὰρ δικαιοῦν καὶ ποιεῖ χαίρειν
 τὸν ἐπιεικῆ· ἀνάγκη γὰρ ἐπιπέσειν ὑπάρχειν ἐν ἑαυτῷ τῷ ὁμοίῳ 30
 καὶ αὐτῷ. Καὶ ἔστιν τοῦ αὐτοῦ ἡθικοῦ ἅπαντα ταῦτα, τὰ δ'
 ἐναντία τοῦ ἐναντίου· ὁ γὰρ αὐτὸς ὅστιν ἐπιχαίρει καὶ
 φθονερός· ἐπ' ᾧ γὰρ τις λυπαίνεται γυμναζέται καὶ ὑπάρχοντι, 1387
 ἀναγκαῖον αὐτοῦ ἔπι τῆς στερήσεως καὶ τῆς φθορῆς τῆς αὐτοῦ
 χαίρειν. Διὸ καλυπτικά μὲν ἔλεον πάντα ταῦτα· ἐστὶ, διαφέρει
 δὲ διὰ τὰς εἰρημένους αἰτίας, ὥστε πρὸς τὸ μὴ ἔλακνῆ ποιεῖν
 ἅπαντα ὁμοίως χρήσιμα.

Πρῶτον μὲν οὖν περὶ τοῦ νεμεσῶν λέγωμεν, τίσις τε νεμε-
 ασοῖ καὶ ἐπὶ τίσις καὶ πῶς ἔχοντες αὐτοί, εἴτα μετὰ ταῦτα
 περὶ τοῦ ἔλλου. Φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων· εἰ γὰρ ἐστὶ τὸ
 νεμεσῶν λυπεῖσθαι ἐπὶ τῷ φαινόμενῳ ἀναξίως ἐσπραγῆναι,
 πρῶτον μὲν ὄφελον ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς 10
 νεμεσῶν· οὐ γὰρ εἰ δικαιοῦς ἢ ἀνδρεῖος, ἢ εἰ ἀρετῆν λήψεται,
 νεμεσῆται τοῦτο (οὐδὲ γὰρ Πίσις ἐπὶ τοῖς ἐναντίοις αὐτοῦ
 εἶναι), ἀλλὰ ἐπὶ πλοῦτον καὶ δυνάμει καὶ τοῖς τοιοῦτοις, ἵσσω
 δὲ ὁπλῶς εἰπεῖν ἕξισι εἶναι οἱ ἀγαθοὶ οὐδ' εἰ τὰ φύσει ἔχουσιν
 ἀγαθὰ, οἷον ἀργύριον καὶ κάλλος καὶ ὄρα τοιαῦτα. Ἐπὶ δὲ 15
 τὸ ἀρχαίου ἔγγύς τι φαίνεται τοῦ φύσει, ἀνάγκη τοῖς αὐτῷ
 ἔχουσιν ἀγαθόν, εἴην νεωστὶ ἔχοντας τυχεράνους καὶ διὰ τοῦτο
 εὐπρηγῶσι, μᾶλλον νεμεσῶν· μᾶλλον γὰρ λυποῦνται οἱ νεωστὶ
 πλουτούντες τῶν πάλαι καὶ διὰ γένος ὁμοίως δὲ καὶ ἀρχοντας
 καὶ δυνάμει καὶ πολυφύλοι καὶ εὐτελεῖ καὶ ὁπλοῦν τῶν 20
 τοιοῦτων. Καὶ ἐν διὰ ταῦτα ἕλλο τι ἀγαθόν γίνηται αὐτοῖς,
 ὁμοῦτως· καὶ γὰρ εὐταλῶτα μᾶλλον λυποῦνται οἱ νεώτεροι
 ἀρχοντας διὰ τὸν πλοῦτον ἢ οἱ ἀρχαιοπλοῦτοι. Ὅμοιος δὲ καὶ

οἱ que naturalmente são felizes: de fato, os dois sentimen-
 tos são justos e causam alegria à pessoa de bem. Longamente
 ela espera que lhe aconteça o que acontecerá a seu semelhante.
 E são próprios do mesmo caráter todos esses sentimentos, e
 sem contrários, do caráter contrário, é a mesma pessoa, com
 efeito, a que se regozija com o mal e é invejosa: pois necessa-
 riamente ela se alegra pela privação e pela perda daquele bem
 pelo qual se sente pesar, quando ocorre e quando perdence a
 outrem. Por isso todos esses sentimentos são obstáculos à
 compaixão, mas diferem pelas razões já referidas, de sorte que
 para tornar as coisas indignas de compaixão todos são igual-
 mente ínteis.

Falemos então, primeiramente, sobre a indignação, contra
 quem as pessoas se indignam, por quais razões e em que dis-
 posição, depois, na sequência, sobre os demais pontos. Pelo
 exposto e isso evidente, porque se a indignação é sentimento
 de pesar por quem parece ser feliz injustamente, fica claro,
 em primeiro lugar, que não é possível indignar-se contra todos
 os bens, de fato, se uma pessoa é justa ou corajosa, ou se deve
 alcançar uma virtude, não se sentirá indignação contra ela (pois
 nem há sentimentos de compaixão causados pelos defeitos con-
 trários a essas qualidades) mas sim pela riqueza, pelo poder e
 por coisas análogas das quais, para falar sem rodeios, são me-
 recedores os bons; também não se experimenta indignação
 contra os que possuem os bens naturais, tais como nobreza,
 beleza e outros semelhantes. É como o antigo parece ser algo
 próximo do natural, segue-se necessariamente que contra os
 que têm o mesmo bem, se por acaso o têm há pouco tempo e
 graças a ele são felizes, sente-se maior indignação; causam maior
 pesar os bens novos do que os que são ricos há muito tempo
 e por nascimento; da mesma maneira também os que têm
 autoridade — poder, muitos amigos, bons filhos e qualquer bem
 desse gênero. E assim também se, por causa dessas vantagens,
 um outro bem lhes advém. De fato, maior pesar causam então
 os novos ricos que têm autoridade em razão de sua riqueza do
 que os antigos ricos. E sucede o mesmo ♦ nos demais casos. A
 razão é que uns parecem possuir bens que lhes são próprios

ἐπι τῶν Ἑλλῶν, Ἄστιον δ' ὅτι οἱ μὲν δοκοῦσι τὰ αὐτῶν ἔχειν
 οἱ δ' οὐ· τὸ γὰρ ἐκεῖ οὕτω φαινόμενον ἔχειν ἀληθὲς δοκεῖ, ὅσα
 οἱ ἕτεροι οὐ τὰ αὐτῶν ἔχειν. Καὶ ὅτι ἐκείνου τῶν ἀγαθῶν οὐ
 τοῦ τοχέουτος ἔδειον, ἀλλὰ τις ἔστιν ἀναλογία καὶ τὸ ἀρμόττον,
 ὅσον ὅπλων ἐάλλος οὐ τῷ δικαίῳ ἀρμόττει· ἀλλὰ τῷ ἀυθραλίῳ,
 καὶ γάμοι διαφέροντες οὐ τοῖς νεωστί πλουτοῖσι ἀλλὰ τοῖς
 εὐγενέσιν, ἂν οὖν ἀγαθὸς ᾖ μὴ τοῦ ἀρμόττουτος τυγχάνῃ, ὅ
 ναμνηστέον. Καὶ τὸν ἦτοια τῷ κρείττου ἀμφισβητεῖν, μάλιστα
 μὲν οὖν τοῦς ἂν τῷ αὐτῷ, ὅθεν καὶ τοῦτ' εἰρηται

Ἄστατος δ' ἔδεικται μάχην Τελαμωνιάδου·

Ζεὺς γὰρ οἱ νεμωσαχ'· ὅτ' ἀμειναι φασι μάχαιτο.

Εἰ δὲ μὴ, κἂν ὁπωσοῦν ὁ ἦτοια τῷ κρείττου, οἷον εἰ ὁ 1887
 μουσαχὲς τῷ δικαίῳ· βέλτιον γὰρ ἢ δικαιοσύνη τῆς μου-
 σαχῆς.

Ὅτι μὲν οὖν ναμνησθεὶ καὶ διὰ τί, ἐκ τούτων δηλῶν· ταῦτα
 γὰρ καὶ τὰ ποιεῖντά ἐστιν. Ἄθροισ δὲ ναμνηστικὸι εἶναι, ἂν
 ἔδειοι τυγχάνουσι ὄντες τῶν μεγίστων ἀγαθῶν καὶ ταῦτα
 κερτημένοι· τὸ γὰρ τῶν ἀμείων ἠξιῶσθαι τοῦς μὴ ὁμοίους οὐ
 δίκαιον. Διότι οὖν δὲ, ἂν ὄντες ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι τυγχά-
 νουσι· κρίνουσι τε γὰρ οὐ, καὶ τὰ ἔδικα μισοῦσι. Καὶ ἔθου
 φιλότιμοι καὶ ἀρετῶμενοὶ τινῶν πραγμάτων, καὶ μάλιστα παρὶ
 ταῦτα φιλότιμοι εἶναι ὅν ἕτεροι ἀνάδειοι ὄντες τυγχάνουσι.
 Καὶ ἄλλοι οἱ ἀξιῶσθαι οὐτοὶ οὐταῦς ὅν ἕτεροι μὴ ἀξιῶσθαι,
 ναμνηστικὸι τούτοις καὶ τούτων, διὰ καὶ οἱ ἀνδραποδῶδες
 καὶ φαῖλοι καὶ ἀφιλότιμοι οὐ ναμνηστικοὶ· οὐδὲν γὰρ ἔστιν οὐ
 ἑαυτοῦς οἰονταὶ ἔδειουσι εἶναι.

e os outros não, pois o que é sempre visto do mesmo modo
 parece verdadeiro, de sorte que os demais parecem ter posse
 do que não lhes pertence. É como nós é todo bem que con-
 vém a qualquer um, mas há certa correlação e adequação (por
 exemplo, a beleza das armas não convém ao homem justo, mas
 ao corajoso, e os matrimônios distintos não convêm com os
 novos ricos, mas com os de nobre nascimento), se alguém
 mesmo sendo bom, não alcança o que lhe convém, isso pro-
 voca justa indignação. E ainda quando o inferior contesta o su-
 perior, principalmente se pertencem à mesma classe de homens,
 daí se dizer também (II, XI, 542-5):

Extava o combate contra Ájax, filho de Telamon, pois Zeus
 se indignava contra ele, quando lutava com um herói superior.

E, se não, também quando o inferior de alguma maneira
 contesta o superior, por exemplo o músico ao homem justo,
 porque a justiça é superior à música.

Contra quem se sente indignação e por quais motivos,
 fica claro pelo exposto, são os motivos referidos e os que se
 lhes assemelham. As pessoas se mostram inclinadas à indigna-
 ção, embora sejam dignas de maiores bens e já os possuem,
 porque não é justo que os não semelhantes a elas sejam con-
 siderados dignos de bens semelhantes aos seus. Em segundo
 lugar, se por acaso são boas e honestas, visto que julgam bem
 e odeiam a injustiça. E se são ambiciosas e ávidas de certas
 vantagens, principalmente se ambicionam o que outras têm
 sem merecer. E, em geral, nem aquelas que se julgam dignas
 das vantagens que, em sua opinião, outras não merecem são
 propensas a indignação contra estas e pelos bens em questão.
 Por isso mesmo os de caráter servil, os inferiores e os despro-
 vidos de ambição não são inclinados à indignação, porque
 não há nada que eles creem merecer. ♦

É evidente, pelo exposto, perante que espécie de pessoas
 malfadadas, infelizes ou malogradas devemos regozijar-nos ou
 ficar pesarosos. De fato, após o que foi dito, os contrários são
 evidentes: assim, se o discurso prepara os juizes nesse espiri-

Φανερόν δ' ἐκ τούτων ἐπὶ τοιοῖς ἀτυχοῦσι καὶ κακοπρα-
 γούσιν ἢ μὴ τυγχάνουσι χαίρειν ἢ ἀλύπως ἔχειν δεῖ· ἐκ γὰρ
 τῶν εἰρημένων τὰ ἀντακείμενά ἐστιν δήλη, δεῖ· ἐάν τοῦς τε
 κριτὰς τοιούτους παρασκευάσῃ ὁ λόγος, καὶ τοῦς ἀξιοθῆναι
 ἐλατῶσαι, καὶ ἄρ' οἷς ἐλατῶσαι, δεῖξῃ ἀναξίλους οὕτως τυ-
 χεῖν ἀξίους δὲ μὴ τυγχάνειν, ἀδύνατον ἐλατῶν.

to e demonstra que as pessoas que pretendem provocar sua
 compaixão, tanto quanto as razões pelas quais elas o fazem
 não são dignas de obtê-la, mas ao contrário tentarem não al-
 cançá-la, é impossível que se sinta compaixão. ●

Δήλον δὲ καὶ ἐπι τισι φθουροῖσι καὶ τίσι καὶ πῶς ἔχοντας, εἴπερ ἔστιν ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ κόπρωσι φαινομένη τῶν εὐρημένων ἀγαθῶν περὶ τοὺς ὁμοίους, μὴ ἴνα τι αὐτῷ, ἀλλὰ δι' ἑκείνους·

15

Φθουήσομαι μὲν γὰρ οἱ τοιοῦτοι οἷς εἶσι τινες ὁμοιοὶ ἢ φαίνονται. Ὅμοίους δὲ λέγω κατὰ γένος, κατὰ συγγένειαν, καθ' ἡλικίαν, κατὰ ἕξιν, κατὰ ἀδελφόν, κατὰ τὰ ὑπάρχοντα. Καὶ οἷς μικρῷ ἕλλείπει τὸ μὴ πάντα ὑπάρχειν· (διὸ οἱ μεγάλα πράττουσας καὶ οἱ εὐτυχεύουσας φθουροὶ εἶναι) πάντας γὰρ οἴονται τὰ αὐτῶν φέρειν. Καὶ οἱ τιμώμετοι ἐπι 30 τινι διαφερόντως, καὶ μάλιστα ἐπι σοφίᾳ ἢ εὐδαιμονίᾳ. Καὶ οἱ φιλότιμοι φθονερώτεροι τῶν ἀφιλοτίμων. Καὶ οἱ δοξάσοφοι φιλότιμοι γὰρ ἐπὶ σοφίᾳ. Καὶ ἕως οἱ φιλοδοξοὶ περὶ τι φθονεροὶ περὶ τοῦτο. Καὶ οἱ μικρόψυχοι· πάντες γὰρ μεγάλα δοκεῖ αὐτοῖς εἶναι.

Ἐφ' οἷς δὲ φθουροῖσι, τὰ μὲν ἀγαθὰ εἰρηται· 35 ἐφ' οἷς γὰρ φιλοδοξοῖσι καὶ φιλοτιμοῦνται ἔργοις ἢ κτήμασι καὶ ἀφρονταὶ δόξης, καὶ οὐα εὐτυχήματα ἔστιν, σχεδὸν περὶ πάντα φθόνος ἔστι, καὶ μάλιστα ἂν αὐτοὶ ἢ ἀφρονταὶ ἢ οἴονται δεῖν αὐτοῦς ἔχειν, ἢ ἂν τῇ κτήσῃ μικρῷ ὑπερέχουσι ἢ μικρῷ ἕλλείπουσιν.

É evidente também por quais razões se sente inveja, contra quem e em que estados de ânimo, se é verdade que a inveja é certo pesar pelo sucesso evidente dos bens já referidos, em relação aos nossos iguais, não visando ao nosso interesse, mas por causa deles.

Tais pessoas, com efeito, sentirão inveja das que são iguais a elas ou parecem sê-lo. Chamo iguais aos semelhantes em nascimento, parentesco, idade, hábitos, reputação e bens. São igualmente invejosos aqueles a quem pouco falta para possuírem tudo (por isso os que fazem grandes coisas e os felizes são invejosos) pois dizem que todos tentam arrebatá-los que lhes pertence. E os que obtêm distinções especiais por alguma razão, principalmente por sua sabedoria ou por sua felicidade. Também os ambiciosos são mais invejosos que os homens sem ambição. E aqueles que se julgam sábios, quase são ambiciosos do saber. E, em geral, os que ambicionam a glória em vista de uma coisa, são invejosos relativamente a essa coisa. Igualmente os de espírito mesquinho, pois tudo lhes pertence e grande.

Entre os objetos de inveja, os bens já foram citados; de fato, no que concerne aos atos e aos bens, pelos quais buscamos a fama e a consideração, e desejamos a glória, como também relativamente a quanto têm resultado feliz, quase todos dão origem à inveja, principalmente aqueles que nós próprios ou desejamos, ou cremos que devem pertencer nos, ou aqueles por cuja aquisição aumentamos em pouco nossa superioridade ou diminuímos um pouco nossa inferioridade. ♦

Φαυερὸν δὲ καὶ οἷς φθονοῦσιν· ἄρα γὰρ 5
εἰρηται· τοῖς γὰρ ἄγγός καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ
δόξῃ (καὶ γένει) φθονοῦσιν. Ὅθεν εἰρηται

τὸ συγγενές γὰρ καὶ φθοναῖν ἐπίσταται.

Καὶ πρὸς οὓς φιλοτιμοῦνται· φιλοτιμοῦνται γὰρ πρὸς τοὺς 10
εἰρημένους, πρὸς δὲ τοὺς μυριαστῶν ἔτος βυτας ἢ πρὸς τοὺς
λοομένους ἢ τεθναῶτας οὐδαίς, οὐδὲ πρὸς τοὺς ἐφ' Ἑρα-
κλείαις στήλαις. Οὐδ' ἂν πολὺ εἴονται παρ' αὐτοῖς ἢ παρὰ
τοῖς ἄλλοις λείπεσθαι, οὐδ' ἂν πολὺ ὑπερέχειν, ὁσαύτως καὶ
πρὸς τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα. Ἔτσι δὲ πρὸς τοὺς ἀνταγωνιστάς
καὶ ἀνταρσάτας καὶ ὅπως τοὺς τῶν πόντων ἐφιερμένους φιλοτι- 15
μοῦνται, ἀνάγκη μάλιστα ταύτους φθονεῖν, ὁσῶτερ εἰρηται

καὶ κεραμῆός κεραμῆ.

Καὶ ἂν ἢ κεκτημένων ἢ κατορθούτων ὀκνηθὸς αὐτοῖς· εἶναι 20
δὲ καὶ αὐτοὶ (οἱ) ἄγγός καὶ ἑμαῖοι· δῆλον γὰρ ὅτι παρ' αὐτοῦς
οὐ τυγχάνουσι τοῦ ἄγαθοῦ, ὥστε τοῦτο λυποῦν ποιεῖ τὸν
φθόνου. Καὶ τοῖς ἢ ἔχουσι ταῦτα ἢ κεκτημένοις ὅσα αὐτοῖς
προσέκειν ἢ ἐκέκτητό ποτε· διὸ προσηύτεροι τε νεώτεροι, καὶ
οἱ πολλὰ ἀπατηθέντες εἰς ταῦτό τοις ἄλλοις φθονοῦσιν. Καὶ
τοῖς ταχὺ οἱ μῆτιν τυχεύτας ἢ μὴ τυχεύτας φθονοῦσιν.

Ἄλλοι

δὲ καὶ ἐφ' οἷς χαίρουσιν οἱ τοιοῦτοι καὶ ἐπι τίσι καὶ τίς 25
ἔχοντας· ὡς γὰρ ἔχοντας λυποῦνται, οὕτως ἔχοντας ἐπι τοῖς
ἐναντίοις ἡσθῆρονται, ὥστε ἂν αὐτοὶ μὲν παρασκευασθῶσιν
οὕτως ἔχειν, οἱ δ' ἐλαττωθῶσι ἢ τυγχάνουσι τινός ἄγαθοῦ ἐξιού-
μενοι· ὥσιν οἷοι οἱ εἰρημένοι, δῆλον ὡς οὐ πύξονται ἄλλου
παρὰ τῶν κυρίων. 30

É evidente também de que pessoas se tem inveja, pois
isso já foi exposto conjuntamente com eleio, invejando-se os que
estão próximos pelo tempo, lugar, idade, fama e nascimento).
Júdice se disse (Ésquilo, fr. 305, Naug. 2)

Porque a parentela sabe também invejar

É ainda evidente como, nem competimos, pois competimos
com os já mencionadas, mas também com aqueles que vivem
na dez mil anos, ou com os próximos, ou com os mortos, nem
com os que vivem nas Colúmbas de Heracles. Não competimos
também com aqueles aos quais nos consideramos, por juízo
próprio ou de outros, muito inferiores, ou muito superiores, e
da mesma maneira com os que estão em condições análogas.
Ora, uma vez que competimos com os adversários nos jogos e
com os rivais no amor e, em geral, com os que têm as mesmas
aspirações, é forçosamente contra eles que sobretudo senti-
mos inveja, por essa razão se disse (cf. 1381 l.17)

Também o inveja (inveja) o inveja

Igualmente invejamos aqueles que nos envergonham, seja
por suas aquisições, seja por seus êxitos, são eles os de nosso
ambiente ou nossos iguais, pois assim fica claro que por falta
nossa não obtemos o mesmo bem, de sorte que esse pensamen-
to, causando pesar, cria a inveja. Igualmente invejamos os que
possuem ou adquirem aquilo que nos cabia ou tínhamos pos-
suído um dia, por isso os velhos invejam os jovens, e os que gas-
taram muito anos que pouco despendem para a mesma coisa. E
aos que rapidamente alcançam um objetivo invejam os que
ainda não o alcançaram, ou de modo nenhum chegaram a ele.

Vê-se claramente também como se regozijam tais pes-
soas, com quem é em que disposição de ânimo, com efeito, na
disposição em que sentem pesar, assim sentirão alegria com as
coisas contrárias, de sorte que, se os covardes são justos nesse
estado de espírito, e se aqueles que pretendem inspirar com
paixão ou obter um bem são como os cidadãos anteriormente,
é claro que não obterão a conquista dos que têm autoridade
para concedê-la. ◆

Πῶς δὲ ἔχουσις ζηλοῦσθαι καὶ τὰ ποῖα καὶ ἐπὶ τίσιν, ἐνθάδ' ἐστὶ δῆλον· εἰ γάρ ἐστιν ἕξις λύπη τις ἐπὶ φαινομένη παρανοίᾳ ἀγαθῶν ἐπιτήμων καὶ ἐνδοξαμέτων αὐτῶ λαθεῖν περὶ τοὺς ὁμοίους τῆ φύσει, οὐχ ὅτι ἄλλῃ ἀλλ' ὅτι, οὐχὶ καὶ αὐτῶ ἐστίν, ἰδίῳ καὶ ἐπισημῆς ὅτιν ὁ ζήλος καὶ ἐπιε.κῶν. τὸ δὲ 35 φθονεῖν φαθλον καὶ φαύλων· ὁ μὲν γάρ αὐτῶν παρασκευάζει, ὁ δὲ τὸν ζήλον τυγχάνειν τῶν ἀγαθῶν, ὁ δὲ τὸν πλεονα μὴ ἔχειν διὰ τὸν φθόνον· ἀνάγκη δὲ ζηλωτικὸς μὲν εἶναι τοὺς ἀξιολύτους αὐτοῦ ἀγαθῶν ὅν μὴ ἔχουσιν (ἐνδοξαμένων αὐ- 40 τοῖς λαθεῖν). οὐδᾶρ γάρ ἔξειτὶ τὰ φαινόμενα ἀδύνατα.

Διὰ οἱ νέοι καὶ οἱ μεγαλόψυχοι τοιαῦτοι. Καὶ οἷς ὑπάρχει τοιαῦτα ἀγαθὰ ὁ τῶν ἐπιτήμων ἐξία ἐστίν ἀνδρῶν· ἐστὶ δὲ ταῦτα 5 πλοῦτος καὶ πολυφιλία καὶ ἀρχαὶ καὶ ἕσα τοιαῦτα· ὡς γάρ προσήκει αὐτοῖς ἀγαθῶς εἶναι, ὅτι προσήκει τοῖς ἀγαθῶς ἔχουσιν, ζηλοῦσθαι τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν. Καὶ οὐκ οἱ ἄλλοι ἀξιολοιοῦν. Καὶ ὅν πρόγονοι ἢ συγγενεῖς ἢ οικεῖοι ἢ τὸ ἔθνος ἢ ἢ πόλις ἐπιτήμοι, ζηλωτικοὶ περὶ ταῦτα οικεῖα γάρ οὕτως αὐτοῖς εἶναι, καὶ ἔξειοι τούτων· Εἰ δ' ἐστίν ζηλωτὰ τὰ ἐπιτήμω 10 ἀγαθὰ, ἀνάγκη τὰς τε ἀρετὰς εἶναι τοιαύτας, καὶ ἕσα τοῖς

Em que estado de ânimo se tem emulação, em relação a que coisas e por quais razões, ficará claro a seguir, supondo, mas que a emulação seja com o pesar pela presença manifestada de bens valiosos que nos é possível adquirir, sentido: com respeito aos que são por natureza nossos semelhantes, não porque esses bens pertencem a um outro, mas porque não nos pertencem, também (por isso a competição é um sentimento digno e próprio de pessoas dignas, enquanto a inveja é vã e peculiar aos espíritos vãos, com efeito, um se dispõe, pela emulação, a obter os bens, o outro, pela inveja, a impedir que o próximo os possua). Necessariamente, pois, são inclinados a emular os que se julgam dignos de bens que não possuem (sendo-lhes possível adquiri-los). De fato, ninguém pretende o que é manifestamente impossível.

Por essa razão, os jovens e os magnânimos têm tais sentimentos. Igualmente aqueles que possuem bens são dignos de bens humanos, esses bens são a riqueza, o grande número de amigos, os cargos públicos e todos os bens análogos; com efeito, certos bens convém serem virtuosos porque tais bens se ciam adequados aos que são virtuosos, bens dessa natureza excitam sua emulação. Igualmente aqueles que os outros julgam dignos desses bens. E aqueles cujos antepassados, ou parentes, ou familiares, ou a nação, ou a cidade são dignificados mostram-se inclinados à emulação por essas coisas, com efeito, crêem que elas são próprias deles e eles são dignos delas. Se não invejáveis os bens humanos, largamente as virtudes são também invejáveis, assim como tudo o que é ♦ val e bene

ἔλλοις ἀφάλειμα καὶ εὐεργετικὰ· τιμίονι γὰρ τοῖς εὐεργετοβυ-
 τας καὶ τοὺς ἀγαθούς· καὶ δοῦναι ἀγαθῶν ἀπόλαυσις τοῖς πλη-
 σίων ἔστιν, ὅσον πλοῦτος καὶ κάλλυς μὲλλυς ὄφρατος.

Φαυερῶν

ὁ καὶ οἱ ζηλωτοὶ τίνας οἱ γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα κεκτη- 15
 μένοι ζηλωτοί. Ἔστι δὲ ταῦτα τὰ εἰρημένα, ὅσον ἀνδρία
 σοφία ἀρχή· οὐ γὰρ ἀρχαυτες πάλλαος δδουαται εἰ ποικαίν,
 στρατηγοί, βήταρες, πάντες οἱ τὰ τοιαῦτα θυνάμενοι. Καὶ οἷς
 πολλοὶ θμοιοὶ θουῶνται εἶναι, ἢ πολλοὶ γνάριμοι, ἢ φίλοι
 πολλοί. Ἡ οὐθς πολλοὶ θαυμάζουαιν, ἢ οὐθς αὐτοὶ θαυμάζουαιν. 20
 Καὶ οὐ θπαιναὶ καὶ ἐγκώρια λέγονται ἢ ὀπό ποιητῶν ἢ λογα-
 γράφων.

Καταφρονοῦαὶν δὲ τῶν ἐναντίων· ἐναντίου γὰρ ζήλω
 καταφρόνηαὶς ἔατι, καὶ τὸ ζήλωθῶν εἰ καταφρονεῖν. Ἄνάγκη
 δὲ τὸς οὐτως ἔχοντας ὄατε ζήλωθαὶ τίνας ἢ ζήλωθαθαὶ,
 καταφρονητικῶς εἶναι τούτων τε καὶ ἐπὶ τούτοις βουὶ τὰ 25
 ἐναντία κακὰ ἔχουαὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν ζήλωθῶν. Διὸ πολλὰκις
 καταφρονοῦαὶν τῶν εὐτυχεύοντων, βταν θυαυ τῶν φυτίμων ἀγα-
 θῶν ὀπάφρη αὐτοῖς ἢ τόχη.

Διὸ οὐ μὲν οὐθ τὰ πάθη ἐγγίγνεται καὶ διαλύεται, εἰ δὲ αὐ αὶ
 πλοταῖς γίγνεται περὶ αὐτῶν, εἰρηται. 30

fic opina os outros, porq. e se honram os beneficiados e os bens e também são aproveitados todos os bens de que frui o próximo, como por exemplo a riqueza e a beleza mas que a saúde.

É evidente quais são as pessoas invejáveis as que possuem esses bens e semelhantes são dignas de inveja. São tais bens os materiais, como a coragem, a sabedoria, a austeridade pois as que têm autoridade podem fazer o bem a muitos, esta coragem, também, todos os que têm autoridade para as coisas devessem gozá-la. Aquelas são também aquelas que nem se semelhantes, ou se que nem amigos que nem se torbedidos ou amigos. Ou, aqueles a quem muitos admiram, ou a quem nós próprios admiramos. Igualmente aqueles cujos elogios e honras são prestados por poetas ou por logógrafos.

Desprezam-se os de caráter oposto - porque o desprezo é o contrário da emulação e o fato de sentir emulação é o contrário da despreza. Naturalmente os que estão num estado de inveja que os faz invejar a outros ou ser invejados tendem a desprezar todos os pessoas e todos os objetos que aparecem com os males contrários aos bens dignos de inveja. Por isso, muitas vezes se desprezam os que gozam de bom sorte, quando do estado com acontechada de bens honrosos.

Fis o que nutramos a dizer sobre os meios pelos quais surgem e cessam as paixões, tanto de modo se tiram os argu-mentos negativos.