

GUILHERME DE OCKHAM

Sobre a conexão das virtudes

(*Questões Variadas*, questão VII, artigos 1 e 2)

Pedro Leite Junior (UFPel)

William Saraiva Borges (UFPel)

APRESENTAÇÃO

O estudo da ética (ou filosofia moral) de Guilherme de Ockham, de imediato, nos coloca diante de uma significativa dificuldade: o volumoso *corpus ockhamisticum*, formado por quase 40 obras de diferentes tamanhos, não contém nenhum escrito dedicado à abordagem exclusiva e exaustiva de questões morais. Isso não significa, no entanto, que o *Venerabilis Inceptor* não possua uma teoria ética, na qual estejam presentes tanto o rigor filosófico, já manifestado em assuntos especulativos, quanto a unidade, a coerência e a sistematicidade de pensamento. O *Princeps Nominalium*, com efeito, apresenta suas concepções éticas em distinções, questões e/ou artigos espalhados por sua *Opera Theologica*, mais especificamente, no *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo*¹, nos *Quodlibeta Septem*² e nas editorialmente denominadas *Questões Variadas*³. Em seu escrito intitulado *Sobre a conexão das virtudes* (editado como a sétima questão das *Questões Variadas*)⁴, cuja tradução vernácula dos primeiros dois artigos aqui apresentamos, temos uma excelente síntese de diversos pressupostos constituintes do sistema ético ockhamiano. Esperamos que a presente tradução possa contribuir com a divulgação da filosofia moral do *Minorita Inglês* e motivar os lusófonos a aprofundarem seus estudos sobre as ideias deste importante filósofo medieval⁵.

¹ *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Opera Theologica)*. Volumes I-IV. New York: St. Bonaventure University, 1967-1979); *Quaestiones in Libros Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum (Opera Theologica)*. Volumes V-VII. New York: St. Bonaventure University, 1981-1984).

² *Quodlibeta Septem (Opera Theologica)*. Volume IX. New York: St. Bonaventure University, 1980).

³ *Quaestiones Variarum (Opera Theologica)*. Volume VIII. New York: St. Bonaventure University, 1984).

⁴ *Quaestio de connexione virtutum (Quaestiones Variarum, quaestio VII; Opera Theologica VIII, pp. 323-407)*.

⁵ Por brevidade e para maior fluidez, omitimos todas as notas de rodapé. Quem, no entanto, pretende aprofundar-se sobre a matéria pode recorrer ao aparato disponível na edição crítica das *Quaestiones Variarum*.

QUESTÃO VII

Acaso as virtudes são conexas?

Acerca dessa questão há quatro coisas que devemos fazer: primeiro, devemos prefaciар algumas conclusões necessárias ao propósito; segundo, devemos fazer algumas distinções; terceiro, devemos responder à questão; quarto, devemos propor e resolver algumas dúvidas.

ARTIGO I

Conclusões necessárias ao propósito

Primeira conclusão

Quanto ao primeiro artigo, a primeira conclusão é de que a distinção entre hábitos é tão grande quanto a distinção entre atos. Que a distinção seja igual é provado, primeiramente, porque todas as coisas individuais igualmente perfeitas – quer inclinativas, elicativas ou receptivas –, se forem do mesmo tipo, são capazes de produzir efeitos do mesmo tipo; e se não são capazes de efeito do mesmo tipo, estes princípios não são do mesmo tipo; mas os hábitos gerados pelos atos são efeitos deles, assim como é evidente em outro lugar, no Livro III das *Sentenças* de Ockham, e os hábitos nem sempre são da mesma espécie, nem podem ser, como é evidente acerca do hábito em relação ao incompleto e ao completo, e acerca do hábito em relação aos princípios e as conclusões; portanto, nem os atos gerativos destes [hábitos].

Além disso, se os atos de objetos distintos pela espécie não são especificamente distintos, isso não seria exceto porque [1] causas especificamente distintas podem produzir especificamente o mesmo efeito, e por esta razão, não obstante que os hábitos, que são a causa

dos atos, são distintos pela espécie, entretanto os atos, eles mesmos, podem ser da mesma espécie; ou [2] em razão da ordem dos objetos, como é acerca do princípio e da conclusão, com relação ao qual pode haver atos da mesma espécie por causa da ordem deles. Mas a primeira [razão] não impede, porque se assim fosse nunca haveria uma maneira de provar uma distinção específica entre quaisquer hábitos, pois os atos são a causa dos hábitos, assim como conversamente [os hábitos causam os atos], e de acordo com você, causas especificamente distintas [produzem distintos efeitos]. Portanto, embora seja grande a distinção específica que os atos podem ter, nunca haveria [uma distinção] entre os hábitos, o que é falso. Nem a segunda [razão] impede, porque um hábito dos princípios não pode ser gerado de atos das conclusões ou inclinar a tal ato; mas se atos dos princípios e das conclusões fossem da mesma espécie, os hábitos poderiam inclinar a tais atos; portanto, a ordem dos objetos não impede uma distinção específica dos atos.

Além disso, conforme o Livro II da *Ética [a Nicômaco]*, os hábitos são gerados e aumentados pelos mesmos [atos]; mas os atos, através dos quais os hábitos de espécies distintas são aumentados, são de outra espécie; e, portanto, também os atos a partir dos quais eles são gerados.

Além disso, [é provado] pelo mesmo argumento através do qual João [Duns Scotus], na *Metafísica*, prova a distinção específica entre o hábito do princípio e da conclusão: porque evidentemente alguém pode habitualmente saber do princípio e errar acerca da conclusão, mas habitualmente o mesmo princípio não pode ao mesmo tempo ser sabido e ser ignorado pela ignorância da disposição; portanto, há uma distinção específica entre tais hábitos. O mesmo argumento conclui a distinção específica entre o princípio e a conclusão do ato conhecido. Buscar no *Prólogo* de Ockham acerca da unidade da teologia.

Se for perguntado a respeito de todos os objetos, se são distintos do ato pela espécie: respondo que não, mas universalmente a respeito daqueles objetos, quer complexos ou incomplexos, a respeito dos quais são hábitos distintos pela espécie, a respeito daqueles são atos distintos pela espécie; e a respeito dos quais são hábitos da mesma espécie, e são atos da mesma espécie. E por isso a respeito do mesmo princípio tanto os hábitos quanto os atos que são gerados pelos diversos intelectos são da mesma espécie, e do mesmo modo é acerca de algum objeto incompleto.

Segunda conclusão

A segunda conclusão é de que em relação a objetos distintos por espécie existem atos distintos por espécie. Isso é evidente, porque do contrário, não se poderia provar a distinção específica dos atos, porque se eles pertencessem à mesma espécie, com muito mais razão [*a fortiori*] os atos em relação a objetos da mesma espécie pertenceriam à mesma espécie, e assim todos os atos pertenceriam à mesma espécie.

Além disso, um hábito gerado precisamente por atos em relação a um objeto nunca nos inclina a um ato em relação a outro objeto de uma outra espécie. Ao contrário, alguém com um hábito em relação a precisamente um objeto pode imediatamente evocar um ato em relação a um objeto de outra espécie, o que é manifestamente falso. Mas se um ato em relação a esses objetos fosse especificamente o mesmo, então um hábito em relação a um poderia nos inclinar na maneira supracitada. Pois, se os atos fossem especificamente os mesmos, assim também, os hábitos, pela primeira conclusão, e conseqüentemente eles poderiam causar um efeito do mesmo tipo, pela mesma conclusão. Portanto, etc.

Além disso, não há mais razão para que alguns atos que tenham objetos distintos pela espécie sejam distintos pela espécie mais do que outros, como parece. Mas alguns atos são distintos pela espécie, como é evidente acerca da cognição de uma mosca ou de uma brancura e a cognição de Deus. Portanto, etc.

Além disso, pode haver atos que são especificamente distintos numericamente em relação ao mesmo objeto, como é evidente acerca da cognição intuitiva e abstrativa em relação a um [objeto] incompleto ou a partir de atos do conhecimento ou dúvida em relação a um complexo. Portanto, com mais razão há atos especificamente distintos em relação a objetos que são especificamente distintos.

Além disso, ao contrário, com o mesmo ato permanecendo no intelecto, algo poderia ser compreendido primeiro por meio daquele ato e depois não compreendido, o que é falso. A suposição é evidente, visto que, se podemos compreender algum objeto preciso por meio de um ato e por meio de outro ato [segundo] compreender que o objeto é outro objeto especificamente diferente, então por meio daquele segundo ato podemos primeiro compreender o segundo objeto e depois não o compreender. Isso é porque, na opinião de João [Duns Scotus], tal ato, tendo dois objetos, pode ser terminado no primeiro e, ainda, não o segundo objeto. Isso pode ocorrer enquanto o segundo ato permanece. Portanto, etc. E assim em relação àquele primeiro objeto haveria simultaneamente dois atos especificamente distintos, o que absurdo. Mas não quero depender desse argumento, porque ele é baseado em

algo falso – a saber, a suposição de que alguma coisa pode primeiro ser conhecida por meio de um ato e depois não compreendida enquanto o mesmo ato permanece, como é evidente na *Ordinatio* de Ockham.

Terceira conclusão

A terceira conclusão é de que algum ato é necessária e intrinsecamente virtuoso. Isso é provado porque é impossível que algum ato contingentemente virtuoso – a saber, um ato que pode ser chamado indiferentemente virtuoso ou vicioso – ser feito determinadamente virtuoso por conta de algum ato recentemente evocado que não é necessariamente virtuoso; pois nenhum ato que é contingentemente virtuoso da maneira descrita faz outro ato determinadamente virtuoso ou faz com que seja assim denominado. Porque se assim fosse, ou o segundo ato, que é contingentemente virtuoso, seria determinadamente virtuoso em razão de algum outro ato que é necessariamente virtuoso; ou seria determinadamente virtuoso em razão de um ato contingentemente virtuoso. Se do primeiro modo, então pelo mesmo raciocínio o processo seria parado no segundo ato e teríamos o que nos propusemos a mostrar – que há algum ato humano necessariamente virtuoso. Se do segundo modo, então haveria um regresso ao infinito, ou o processo pararia em algum ato necessariamente virtuoso, e assim teríamos o que nos propusemos a mostrar.

Com efeito, os atos humanos, tanto exteriores [tal como ir a Igreja e atirar-se dum penhasco], quanto interiores, tal como compreender e querer – na medida em que o ato do querer é um ato moralmente indiferente – são contingentemente virtuosos. Por exemplo, ir para a Igreja por conta de um fim próprio é primeiramente um ato virtuoso e, ainda o mesmo ato, continuado por conta de um fim perverso é vicioso; por conseguinte, o ato é contingentemente virtuoso. A mesma coisa pode ser dita acerca de conhecer e especular: o ato de conhecer é primeiro virtuoso por conta de um fim próprio, e depois, enquanto o mesmo ato permanece no intelecto, se nossa intenção muda – a saber, que tem continuidade por conta de um fim impróprio – seria uma especulação viciosa; conseqüentemente, tal especulação é contingentemente virtuosa.

Por isso digo que algum ato virtuoso primário necessariamente deve ser concedido: um ato primário louvável em circunstância perfeita, um ato tão virtuoso que não pode ser tornado em vício. Querer fazer alguma coisa porque é ordenado divinamente é tal ato; é virtuoso de tal

modo que não pode ser tornado vicioso, dado o preceito divino. Os Santos falam da virtude gerada por este tipo de ato quando falam da virtude que ninguém pode violar.

Quarta conclusão

A quarta conclusão é de que um ato primária e necessariamente virtuoso é um ato da vontade [*actus voluntatis*]. Isso é evidente, primeiro, porque somente este ato é primariamente louvável ou condenável, enquanto outros atos o são tão apenas secundariamente e em razão de alguma denominação extrínseca – por exemplo, em razão de ser evocado por estar em conformidade com um ato da vontade. Além disso, qualquer outro ato além de um ato da vontade pode ser ou virtuoso ou vicioso enquanto permanecer o mesmo; mas este ato da vontade é exclusivamente virtuoso de tal modo que não pode tornar-se vicioso, como é evidente acima na terceira conclusão. Além disso, segundo os Santos, nenhum ato é louvável ou condenável a não ser por conta de uma boa ou má intenção; mas uma intenção é um ato da vontade; portanto, etc. Além disso, conforme Anselmo, somente a vontade peca, assim somente a vontade é punida; portanto, etc.

Quinta conclusão

A quinta conclusão é que nenhum ato além de um ato da vontade é intrinsecamente virtuoso ou vicioso, porque qualquer outro ato, enquanto permanecer o mesmo, pode ser indiferentemente louvável ou condenável; pode primeiro ser louvável quando está em conformidade com a vontade reta, e depois condenável quando está em conformidade com a vontade viciosa, como é evidente acima na terceira conclusão. Então, porque nenhum ato é vicioso a não ser que seja voluntário e [esteja] em poder da vontade; o pecado é voluntário [mal que se não for voluntário, não é de todo pecado]; mas um ato exterior pode estar primeiro em poder da vontade [e depois cessar de estar em poder da vontade]; portanto, etc. Suponha, por exemplo, que alguém se atire de um precipício: ao cair, por um ato simplesmente meritório, ele pode rejeitar este ato por amor a Deus, como é evidente no caso descrito acima, nas dúvidas encontradas neste caderno.

Sexta conclusão

A sexta conclusão é que nenhum outro hábito além do hábito da vontade é intrínseca e perfeitamente virtuoso, visto que qualquer outro [ato] inclina indiferentemente a atos louváveis e condenáveis.

ARTIGO II

Distinções prévias

Primeira distinção

Acerca do segundo artigo, a primeira distinção é de que a prudência pode ser tomada de quatro modos. De um modo a prudência é tomada como toda a notícia [*notitia*] diretiva a respeito de qualquer ação possível, seja ela qual for, quer mediata ou imediatamente. É nesse sentido que é tomada por Agostinho no Livro I do *Livre Arbítrio*. E por esse modo, a prudência refere-se, de uma parte, a notícia evidente de uma proposição universal que conhecemos evidentemente pelo ensino [*per doutrinam*], porque procede de proposições autoevidentes [*per se notis*], pois, falando propriamente, essa notícia científica é ciência moral. De outra parte, a prudência refere-se também a notícia evidente de uma proposição universal que somente conhecemos evidentemente pela experiência [*per experientiam*], porque essa notícia científica também é ciência moral. Um exemplo do primeiro tipo é “todo aquele que age generosamente deve ser tratado generosamente”; um exemplo do segundo é “qualquer pessoa irascível deve ser acalmada com palavras agradáveis”.

De outro modo, a prudência é tomada como notícia evidente que é imediatamente diretiva em relação a uma ação particular. Nesse sentido, refere-se à notícia de uma proposição particular que evidentemente se segue, tanto de uma proposição universal autoevidente, como de uma proposição maior, quanto do ensino. Por exemplo, a proposição particular “este homem deveria ser tratado generosamente” se segue evidentemente da proposição universal “todo aquele que age generosamente deve ser tratado generosamente”.

Num terceiro modo, a prudência é tomada como notícia imediatamente diretiva obtida somente pela experiência [*per experientiam*]. Por exemplo: “este irascível deveria ser acalmado com palavras agradáveis”. E essa notícia diz respeito somente a proposições particulares conhecidas [*cognitae*] pela experiência. E essa parece ser a prudência propriamente dita segundo a intenção do Filósofo, na medida em que é distinta da ciência moral.

De um quarto modo, a prudência é tomada como um agregado de toda a notícia diretiva imediata, seja adquirida pelo ensino seja pela experiência, aplicada a todas as atividades humanas requeridas para simplesmente bem viver. E este tipo de prudência não é uma simples notícia, mas inclui tantas notícias quantas são as virtudes requeridas para simplesmente bem viver, porque qualquer virtude moral tem sua própria prudência e notícia diretiva.

Isso pode ser provado, porque a prudência é uma notícia complexa [isto é, um conhecimento proposicional]. Mas agora, onde há diferentes complexos, há ali diferentes notícias; desde então, visto que há diferentes complexos, cuja notícia é imediatamente diretiva em relação a operações de diferentes virtudes, haverá diferentes prudências.

Além disso, alguém pode evidentemente saber [*scire*] uma conclusão prática, cuja notícia imediata é diretiva, acerca da matéria de uma virtude e, pelo hábito do erro ignorar pela ignorância de disposição [*ignorantia dispositionis*] outra conclusão, cuja notícia seria imediatamente diretiva das operações em relação a objetos de outra virtude. Assim, alguém pode saber evidentemente esta conclusão: “um homem deve querer viver temperadamente” e estar errado sobre esta conclusão: “pela defesa deste artigo ‘Deus é três e um’ deve-se estar disposto a morrer”, porque alguém pode acreditar que este artigo seja falso. Portanto, a notícia diretiva em relação a uma [conclusão] é diferente da notícia diretiva da outra, porque, de outra maneira, seria impossível saber evidentemente uma conclusão prática e ser ignorante de outra.

E deste modo pode ser provado que não há somente uma distinção numérica entre essas prudências, mas também uma distinção específica, porque sempre que duas coisas são da mesma espécie, o que está com uma está com a outra; e se algo está com uma e não está com a outra, essas coisas são especificamente distintas. Por exemplo, sobre a brancura, a negrura e a doçura no leite [o leite é branco e doce, mas a brancura e a doçura são distintas, visto que a doçura está com a negrura, mas a brancura não]. Mas, o conhecimento [*scientia*] de uma conclusão está com o erro em relação à outra conclusão prática, como é evidente do que foi dito acima; e o conhecimento [*scientia*] não é consistente com o erro em relação à mesma conclusão ao mesmo tempo, por conta da incompatibilidade formal. Portanto, o conhecimento

[*scientia*] de uma conclusão não é apenas numericamente, mas também especificamente, distinto do conhecimento de outra conclusão.

Se elas fossem da mesma espécie, assim como o conhecimento seria consistente com o erro a respeito de outra conclusão, ele seria consistente com o erro a respeito dessa própria conclusão, porque o conhecimento diferente de outra conclusão pode bem estar com o erro a respeito dessa própria conclusão. Assim, se a brancura está com a doçura no leite e não está com a negrura, então, a negrura e a doçura são especificamente distintas, visto que se elas não fossem, então, assim como a doçura está com a brancura, também a negrura estaria com a brancura. Concernente a essa unidade, ver João [Duns Scotus] e Ockham sobre a unidade da ciência [*scientia*] e sua diversidade com respeito aos diversos princípios e conclusões especulativas. E você diz a mesma coisa aqui e ali, visto que, de modo geral, é a mesma dificuldade, nem maior nem menor.

De que modo a prudência é e não é distinta da ciência moral, e os exemplos de prudência nos primeiros três modos, ver acima nesse caderno, na dúvida sobre a virtude moral.

Segunda distinção

A segunda distinção é de que alguns hábitos morais são produzidos por atos imperativos, que comandam formalmente a execução, e alguns [hábitos morais] são produzidos por atos, em relação aos mesmos objetos, que não são imperativos que comandam formalmente a execução, mas somente por atos imperativos equivalentes, porque tais hábitos não nos inclinam a realizar esses atos quando há um impedimento para sua execução, embora logo que todo impedimento seja removido, este hábito necessariamente nos incline a tais atos.

Exemplo do primeiro: alguém quer pacientemente suportar a morte pela defesa da fé e, com a intenção de sua morte, ele comanda suas faculdades a suportar essa punição sem se rebelar. Esse comando não é outra coisa senão o querer realmente sem contradição suportar a morte quando a morte está próxima. Outro exemplo é: alguém tendo grande riqueza quer realmente doá-la aos pobres por amor a Deus; e na ausência de um impedimento, ele realmente comanda suas faculdades executivas para executar o ato. Este comando não é outra coisa do que o querer realmente doar dessa maneira, na ausência de um impedimento, porque

se houvesse um impedimento, então ele não poderia racionalmente querer doar absolutamente [incondicionalmente], mas apenas condicionalmente, isto é, se tal impedimento não existisse.

Exemplo do segundo: alguém que quisesse suportar a morte pela defesa da fé, se sua morte fosse iminente e não houvesse impedimento. Similarmente, ao outro exemplo, alguém que quisesse de bom grado doar riqueza pelo amor a Deus, se tivesse e não houvesse impedimento. Mas porque não tem [riqueza], por isso realmente não pode racionalmente doar a riqueza absolutamente [incondicionalmente] por conta deste impedimento. Este querer é um ato imperativo não formalmente, mas apenas equivalente.

Por esses atos são gerados hábitos distintos pela espécie, e por isso objetos especificamente distintos, porque um ato tem um impedimento pelo objeto e o outro ato, que é formalmente imperativo, não tem; também porque, por mais que os hábitos gerados por atos imperativos equivalentes sejam aumentados infinitamente, eles nunca nos inclinarão para um ato formalmente imperativo. A distinção entre esses atos [imperativos e imperativos equivalentes] é evidente a partir da separabilidade [*separabilitatem*] dos atos, porque alguém pode ter um ato imperativo equivalente, mesmo que nunca tenha tido um ato formalmente imperativo.

Terceira distinção

A terceira distinção é de que a justiça e qualquer uma das virtudes morais, na medida em que não é outra virtude, nem formalmente nem equivalentemente, tem cinco graus, não da mesma espécie, mas de espécies distintas.

O primeiro grau é quando alguém quer realizar obras justas em conformidade com a reta razão que dita que tais obras devem ser realizadas conforme as circunstâncias próprias, respeitando precisamente essa obra pela dignidade própria da obra como um fim. Suponha, por exemplo, que o intelecto dite que tal obra justa deve ser realizada em tal lugar, em tal tempo, pela dignidade própria da obra ou pela paz ou algo com tal fim, e a vontade provoca um ato querendo realizar tal obra em conformidade com o ditame do intelecto.

O segundo grau é quando alguém quer realizar obras justas em conformidade com a reta razão, como predito, e, além disso, não tem a intenção de renunciar tais obras por qualquer motivo que seja contrário à reta razão, nem mesmo pela morte, ainda que a reta razão ditasse que tal obra não deva ser renunciada pela morte. Suponha, por exemplo, que um homem

quisesse honrar seu pai de acordo com o supracitado reto ditame, no tempo e lugar próprio etc., com a intenção e a vontade de não renunciar de honrar seu pai por conta de evitar uma morte iminente.

O terceiro grau é quando alguém quer realizar tais obras [justas] em conformidade com a reta razão, como predito, com a intenção supracitada, e, além disso, quer tais obras conforme as circunstâncias supracitadas para realizar, única e precisamente, porque é ditado pela reta razão.

O quarto grau é quando alguém quer realizar tais obras segundo todas as condições e circunstâncias preditas, e, além disso, pelo amor a Deus. Suponha que o intelecto dite que tais obras devem ser realizadas precisamente pelo amor a Deus. E somente este grau tem a perfeita e verdadeira virtude moral, acerca das quais os Santos falam.

Que esta seja a virtude moral propriamente falando é evidente. Primeiro, porque essa virtude é gerada pelos atos morais e nos inclina para atos similares, nos dirigindo para atos com respeito aos mesmos objetos, que propriamente pertencem às virtudes morais. Segundo, porque a variação do fim não resulta em uma virtude diferente, na medida em que seu ser moral ou imoral está em causa, pois em relação a diversos fins pode haver diversas virtudes morais, mas aqui somente o fim difere dos graus precedentes. Terceiro, porque o vício oposto é estritamente falando o vício moral, portanto, esta é virtude moral.

O quinto grau é quando alguém escolhe realizar obras justas de acordo com as condições descritas acima, com a exceção do fim, na medida em que o fim é indiferente e pode ser por causa de Deus que o fim do ato é realizado, ou por causa de sua dignidade, ou pela paz ou por algum tal fim – digo isso por levar em conta a intenção do Filósofo –, e, além disso, alguém escolhe realizar tal obra por um ato formalmente imperativo, não meramente por um ato imperativo equivalente. E assim, por um ato formalmente imperativo quer fazer ou sofrer algo que por sua natureza excede o estado humano comum e é contra sua inclinação natural; ou se tal obra não excede seu estado humano comum e nem é contra sua inclinação natural, na medida em que a natureza do ato está em causa, a ação é contrária à sua inclinação natural por conta de alguma circunstância, então, sustento que um ato formalmente imperativo que dita tal obra é gerativo da virtude heroica ou provocativo da virtude heroica, segundo a intenção do Filósofo e segundo a verdade; e nenhum outro hábito gerado por qualquer outro ato, seja qual for, é virtude heroica.

Exemplo do primeiro: alguém que realmente quer [realizar] um ato formalmente imperativo diante da morte iminente ou da fogueira iminente, resistir à morte ou à fogueira pela defesa da fé [o que excede o estado humano comum e que é contrário à sua inclinação

natural]. Exemplo do segundo: alguém que tem a [virtude da] justiça, e que de nenhum modo que é contra a reta razão, queira abandonar a justiça e realizar uma injustiça, depois de ser apresentado à fogueira ou ao encarceramento perpétuo, se não realizar a injustiça [o que excede o estado humano comum e que não é contrário a sua inclinação natural, embora seja contrário a sua inclinação natural por conta de alguma circunstância]. A recusa de fazer a injustiça não excede o estado humano comum, mas recusar a injustiça desse modo, de acordo com esta circunstância que é a reta razão universal, excede o estado humano comum. Se então aquele quer enfrentar o fogo por causa de um ato que dita formalmente a execução do ato exterior, antes do que abandonar a justiça, então este ato é certo e perfeitamente heroico, no primeiro e segundo caso, e o outro ato não é.

Que há uma distinção numérica entre esses hábitos e os atos é evidente pela própria separabilidade. Uma distinção específica é evidente, primeiro, pela distinção específica entre as partes dos objetos, porque sustento que aquilo que outros supõem que sejam as circunstâncias das virtudes são objetos parciais e secundários de um ato virtuoso em si mesmo. E, por isso, quando tais objetos variam pela espécie, os atos e os hábitos associados a esses objetos também variam pela espécie, mas um ato de elevado grau tem um objeto e uma circunstância especificamente distinta que um grau inferior não tem. Segundo, uma distinção específica é evidente porque, embora um grau seja aumentado, ainda que seja aumentado infinitamente, nunca nos inclinaria a um ato de um grau diferente, mas coisas que pertencem à mesma espécie podem ter um efeito da mesma espécie; portanto, etc.

Quarta distinção

A quarta distinção é de que as virtudes teológicas são tomadas de dois modos: ampla e estritamente. Amplamente é tomada pelas virtudes adquiridas, como, por exemplo, a aquisição da fé, aquisição da esperança e aquisição da caridade, porque esses hábitos têm Deus por objeto. Estrictamente é tomada somente por aqueles hábitos infusos [que se referem às virtudes teológicas].

Quinta distinção

A quinta distinção é que alguns atos são intrinsecamente bons moralmente, outros intrinsecamente maus e viciosos, alguns neutros ou indiferentes. Exemplo dos primeiros: querer orar pela honra de Deus e porque é prescrito por Deus em conformidade com a reta razão etc. Exemplo dos segundos: querer orar por vaidade e porque é contra a prescrição de Deus e contrário à reta razão. Exemplo dos terceiros: simplesmente querer orar sem nenhuma circunstância ditada pela razão, por nenhum fim, nem bom nem mau. Tal ato, quer interior ou exterior, é chamado bom somente por causa da denominação exterior; em nenhum sentido é intrinsecamente bom ou mau.

Sexta distinção

A sexta distinção é de que alguns atos são bons ou maus pelo gênero, alguns pelas circunstâncias, alguns pelo princípio meritório. Exemplo dos primeiros quanto aos atos bons pelo gênero: orar, dar esmola, ou querer fazer tais coisas incondicionalmente [*absolute*], na ausência de qualquer circunstância boa ou má. Exemplo quanto aos atos maus: querer fazer um roubo, querer fornicar, absolutamente, sem qualquer circunstância boa ou má, acerca dos quais diz o Filósofo e mesmo os Santos disseram que o próprio nome [desses atos] envolve sua maldade.

Exemplo dos segundos: querer a abstinência segundo as circunstâncias ditadas pela reta razão por conta do merecimento como fim, ou por uma questão de conservação da natureza, ou por conta de outro fim, tal como um filósofo pagão poderia pretender. Exemplos dos segundos quanto aos atos maus: querer fornicar contra a reta razão, em um lugar inapropriado etc., pelo prazer como um fim.

Exemplo dos terceiros: querer a continência de acordo com a reta razão e outras circunstâncias, por conta da honra divina, porque tal ato é aceitável por Deus.

Sétima distinção

A sétima distinção é aquela dos hábitos que inclinam aos atos que estão subjetivamente na parte sensitiva da alma e aqueles que estão na vontade. O primeiro membro da distinção é evidente a partir da experiência com os brutos, com os violentos e com os insanos, que podem escolher alguns atos na ausência das coisas sensíveis, não pelo intelecto e pela vontade, porque neles não está o uso da razão. Portanto, fazem essas coisas por causa da fantasia e de outras virtudes sensitivas. Isso não pode acontecer sem um hábito gerado por um ato que ocorre na presença dessas coisas, porque é impossível que um contraditório passe a outro contraditório etc. Mas a fantasia e o apetite sensível podem escolher neles após o primeiro ato, porque não puderam escolher antes o primeiro ato. Portanto, por esse ato algo é gerado em tal faculdade [*potentia*]; não uma espécie, porque isso não pode ser postulado, como é evidente em outro lugar; se [uma espécie] é postulada, precede daquele ato; e se somente aquela [espécie] é postulada, nenhuma [faculdade] pode estar em ato na ausência das coisas se não ocorrer um ato na mesma faculdade na presença do objeto. Portanto, por este ato é causado algum hábito em tal faculdade; portanto, etc.

O segundo membro [da distinção] é evidente, porque algum hábito é simples e primariamente uma virtude; e este pode somente ser um hábito da vontade porque nenhum ato gerativo desse hábito é primariamente virtuoso exceto um ato da vontade; portanto, etc. Além disso, se não fosse um ato da vontade, seria somente por conta da liberdade da vontade, que não pode ser determinadamente inclinada para uma parte de uma contradição; ou por conta da conformidade da vontade com a reta razão, a saber, porque ela não pode divergir da reta razão. A primeira consideração não é obstáculo para a conclusão, porque todos concordam que a caridade pode ser posta na vontade para escolher um ato meritório; um ato meritório é livremente escolhido, do contrário não seria meritório, ainda que a caridade inclinasse a vontade para um único ato na forma de uma causa natural. Nem a segunda consideração fica no caminho da conclusão, uma vez que a pressuposição é falsa, como será evidente depois.