

## Introdução

Traduzida e publicada pela primeira vez no nosso idioma em 1957, pelo erudito António Alberto Banha de Andrade (+ 1982), no quadro da edição do que deveria tornar-se o primeiro volume de uma série que visava divulgar os oito títulos do Curso Filosófico Jesuíta Conimbricense (1592-1606) – intenção que infelizmente nunca chegou a concretizar-se – dá-se hoje ao conhecimento do público mais curioso uma nova tradução de uma das nove disputas incluídas no volume dedicado aos *Livros das Éticas a Nicómaco*, saído do prelo em Lisboa em 1593. Foi seu autor o Padre Manuel de Góis (1547-1597), mas todos os títulos da série foram publicados omitindo os nomes dos seus vários responsáveis. Esta terceira disputa, consagrada ao tema, sempre candente, da felicidade, conheceu também uma versão inglesa, da autoria de Jill Kraye, saída em Cambridge, no ano de 1997.

Uma vez que se oferece uma nova tradução portuguesa, importa justificar a oportunidade da presente iniciativa. Três razões a justificam, sobretudo. Primeiro, o facto de o volume da autoria de Banha de Andrade estar esgotado, o que não favorece a divulgação, nem da obra, nem da celebríssima iniciativa filosófica editorial portuguesa dos séculos XVI e XVII. Segundo, a própria temática; nunca como nos nossos dias se multiplicaram tanto as rubricas dedicadas à questão da felicidade ou da vida feliz, embora esta tenha sido sempre – desde Aristóteles a Philippe Van den Bosch

ou André Comte-Sponville, passando por Epicuro, Séneca, Agostinho, Boécio, Kant ou Bertrand Russell – um capítulo revisitado na História da Filosofia Ocidental. Atente-se, aliás, que logo no início da disputa, os Jesuítas também reconhecem o carácter avassalador do tema, em filosofia, escrevendo: «nunca se debateu sobre matéria alguma com tanta diversidade de opiniões entre os filósofos como sobre a felicidade do Homem». Depois, porque gostaríamos de oferecer não só uma nova tradução, mais fiel e mais adaptada aos nossos dias, como sobretudo aproveitar esta intenção para, ao mesmo tempo, estabelecermos um padrão qualitativo no que à edição destes Comentários filosóficos (embora de uma tradução, no caso) diz respeito.

A rigorosa tarefa de tradução, a cargo de Filipa Medeiros, sobressai principalmente pelo invulgar esforço crítico patente nas notas. Estamos em crer que agora o leitor dispõe de uma tradução devidamente anotada que, por isso, muito o ajudará na leitura e na compreensão do processo de trabalho que presidiu à série dos assim chamados *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus* e ao pensamento que os enformou. No total da série comentarística filosófica, estamos a falar, como dissemos, de oito títulos acerca de outros tantos escritos de Aristóteles (séc. IV a.C.) – sobre a *Física* (1592), o *Céu*, os *Meteorológicos*, os *Pequenos Naturais*, a *Ética* (todos de 1593), a *Geração e a Corrupção* (1597), a *Alma* (1598) e a *Dialéctica* (1606) – obras portuguesas que conheceram rapidamente uma extraordinária difusão europeia e mundial (depressa chegaram à China e à América do Sul). É costume mesmo chamar-se a atenção para o facto incontestável de um filósofo moderno muito conhecido, talvez o mais famoso, René Descartes (+ 1650), ter estudado filosofia em La Flèche também pelos volumes lusitanos.

Nesta Introdução procuraremos apenas tornar mais acessível a leitura das páginas aqui traduzidas com desvelo,

chamando a atenção para o Estudo Complementar no caso de se pretender um maior aprofundamento ou mais ampla problematização da ética jesuíta conimbricense. Como no fim damos uma Bibliografia breve, também nos dispensaremos de nos alargarmos em considerandos alheios ao propósito de divulgação que norteou a presente iniciativa, generosamente acolhida no quadro da Unidade I&D do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – *LIF, Linguagem, Interpretação e Filosofia*, mormente no seio do Grupo de trabalho «Curso Conimbricense e Verney».



A terceira disputa – cujo enquadramento, no âmbito da ética filosófica, se fará no Estudo Complementar – integra quatro questões que por si só, sustentamos, constituem um pequeno Tratado sobre a Felicidade. Elas perguntam em que consiste a felicidade: 1) se, nos bens exteriores; 2) se, nos bens corporais; 3) ou se, numa actividade do espírito; 4) e ainda, se ela depende de bens exteriores. De notar o tom da pergunta, sobre a «natureza» ou a «essência» da felicidade (*quid sit beatitudo/felicitas*) o qual, em relação à fórmula mais comum, hoje em dia, é menos psicológico e sobremaneira ontológico. Este é um aspecto importante para se poder compreender toda a disputa de forma adequada. Em vez de fazerem a pergunta, como hoje, sob a perspectiva do «eu» – o que me faz feliz? O que é a felicidade para mim? – os filósofos Jesuítas interrogam antes o seu «ser», «natureza» ou «essência» – numa perspectiva desejavelmente universal, portanto. Não se tratava, na época, de um modo de interrogar original e, por isso, é costume, designar um tal modo de perguntar como «ontológico». Trata-se, aliás, de uma pergunta caracteristicamente filosófica – «o que é a felicidade?». De notar, logo à partida, a definição Jesuíta de felicidade como «o bem supremo do Homem» – o que em

termos filosóficos se conheceria por «hedonismo», não fosse o caso de, aqui, as coisas boas que nos fazem felizes não serem consideradas «boas» porque nos fazem sentir felizes, mas porque em si mesmas examinadas «são» boas e, portanto, cuja ausência ou perda nos torna infelizes. Preferir-se-ia, por isso, substituir «hedonismo» por «eudemonismo» e o autor de referência seria então Santo Agostinho (+ 430), que ajudou a divulgar o axioma «todos queremos ser felizes». Mas este axioma não nos ajuda muito, possibilitando-nos mesmo confrontarmo-nos com o «paradoxo» da felicidade: se ninguém nos perguntar o que ela é julgamos sabê-lo, mas se nos perguntarem não saberemos responder, talvez porque, crendo todos pretender saber o que é a felicidade, mais depressa nos perdemos em descrever como a podemos alcançar! O leitor terá de ter presente também que o chamado «sujeito moderno» ainda não tinha sido inventado, mas não deverá esquecer como, mesmo nos nossos dias, se continua a pensar, como então, ser possível coligir uma lista de coisas susceptíveis de ser encaradas como boas em si mesmas. Um bom exemplo pioneiro de uma tal perspectiva poderia ser o do filósofo inglês G. E. Moore (+ 1958).

Antigos métodos de trabalho filosófico, as «questões» são normalmente ocasião para apresentar argumentos (pró e contra), discuti-los e resolvê-los, o que era feito também mediante novas divisões textuais, os chamados «artigos». Quer isto dizer que em cada uma das questões se encontra de facto, por regra, uma solução, uma resposta efectiva que deverá coincidir com a tese dos autores. De reparar, depois, que da questão 1 à questão 3 há um movimento (agustinista) de crescente interiorização – de fora para dentro do corpo e deste para a sua parte considerada superior, o espírito, a mente ou o intelecto – e que a excepção da última questão, ao regressar às condições materiais da felicidade, deve ser lida de um ponto de vista polémico, qual o que

dividia duas escolas filosóficas a esse propósito, (neo-)estóicos e peripatéticos. Aqueles – *vide* o artigo 1 – sustentavam que a felicidade nada tem a ver com os bens exteriores, consistindo apenas na prática da virtude. Para o que aqui nos interessa, poder-se-á entender que «virtude» é aquilo que contribui para uma vida boa, o que, segundo os estóicos, coincidia com as conhecidas quatro «virtudes cardeais»: sabedoria/prudência, coragem/fortaleza, temperança e justiça. Esta escola filosófica visava o controle das paixões, que amedrontam a imaginação humana, ou mesmo a sua erradicação e, ao querer fazê-lo, evidenciava uma concepção antropológica em que o Homem se humanizaria por uma disciplina de auto-controle que fazia depender a máxima felicidade da máxima virtude. No texto adiante traduzido chega-se mesmo a citar uma passagem do filósofo latino estóico Sêneca (+ 65), que consolida esse ideal «aristocrático» de Homem superior, no sentido em que, derivando a felicidade da prática da virtude, esta se patenteia sobremaneira mais na adversidade do que na prosperidade. É o caso do herói Hércules, triunfando sobre a fortuna! Para o estoicismo, em suma, a virtude tornaria um ser humano feliz. Diferentemente, os seguidores (também quinhentistas) de Aristóteles – *vide* artigo 2 – defendiam a necessidade de bens exteriores, de condições materiais. Ao menos, esclarecem os Jesuítas, caso se esteja a tratar da felicidade civil ou política, digamos, do Homem considerado como cidadão ou também, como diríamos hoje, enquanto membro da sociedade civil. Não sendo absurdo que a felicidade, embora não toda ela (como veremos), dependa desses bens acidentais e de acontecimentos fortuitos, também parece ser certo que a prosperidade garantida por esses bens assinala a superior virtude de quem os possui. É preciso ter presente que a virtude, segundo Aristóteles, é aquilo que completa maximamente a natureza de um ser, tal como se disséssemos que a virtude de um cavalo é correr bem e a do Homem é agir

conforme à razão. Tenhamos também em mente que, diversamente do catolicismo, o luteranismo desvinculava da teologia qualquer tratamento filosófico da virtude (as virtudes teológicas são a fé, a esperança e a caridade). Este último ponto será nuclear na questão da felicidade, como veremos. Os Jesuítas contraporão ao ideal heróico do Homem estóico o modelo «materialista» do Homem aristotélico-tomista. Quer dizer: citarão a autoridade de Tomás de Aquino (+ 1274) que, na sua obra, *Suma de Teologia* (designadamente no respectivo *Tratado da Felicidade*<sup>a</sup>), havia sustentado a necessidade instrumental dos bens exteriores para a felicidade, tal como a podemos conhecer nesta vida. Por outras palavras: como pode alguém, que não dispõe das condições básicas de sobrevivência, poder ser feliz? Convém notar de imediato que o apelo a São Tomás, quando afinal se queria comentar a *Ética* de Aristóteles, vai ser uma constante, mas o facto explica-se facilmente, pois, naquela obra-prima de Tomás de Aquino se, por um lado, os Jesuítas encontravam uma sistematização didáctica do texto de Aristóteles mais bem conseguida do ponto de vista literário, por outro, partilhavam com aquele frade dominicano a mesma fé cristã (além de os Jesuítas terem sido incumbidos de o seguirem em matéria teológica). Em poucas palavras, tudo o que Aquino encontrou na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles passível de não colidir com o pensamento moral e cristão do seu tempo foi devida e, por vezes, superiormente acolhido. Diga-se dela o que se disser, esta simpatia significou um avanço indiscutível em relação a Aristóteles.

Defendida, contra os neo-estóicos, a necessidade dos bens exteriores para a felicidade do Homem enquanto cidadão, exige-se perguntar se a felicidade consiste nesses bens (ou com eles se identifica), a saber: riquezas, autoridade, honra e glória. É sobre este assunto que se debruça a pri-

---

(a) *Suma de Teologia* I-II, questões 1-5.

meira disputa, começando (artigo 1) por enumerar argumentos a favor de uma resposta afirmativa, de seguida (artigo 2) defendendo a parte negativa, por fim (artigo 3), respondendo aos argumentos contra esta tese. Atrevemo-nos a suspeitar que esta divisão quadripartida seria integralmente seguida em nossos dias, embora não com todas as razões ali aduzidas. O dinheiro, naturalmente – quem não se lembra do romance camiliano *Onde está a felicidade?* (1856) –; o poder, depois, – inesperadamente considerado, ao menos para nós, hoje em dia, aquilo em que os Homens mais se aproximam da semelhança de Deus –; a glória e a honra, enfim, bens que testemunham não só a importância das condições materiais, mas também a consolidação da psicologia de um «eu» motivado pelo elogio e pelo prestígio ou desprestígio pessoais! Na resposta, demasiadamente elementar e telegráfica, a todos os argumentos, aponta-se já para a tese final que faz consistir a felicidade na razão e na contemplação. Também aqui é Aristóteles quem leva a palma, no duplo sentido em que, quer porque se considera um conhecimento contemplativo superior a um conhecimento prático, quer porque só a contemplação – a *theoria* dos Gregos – é digna de um Homem enquanto tal. Embora sem afastarem que os seres humanos se podem assemelhar a Deus no que toca ao poder (*potestas/dominatus/potentia*), os Jesuítas recusam-se a assimilar essa semelhança, sem mais, reservando-a preferivelmente para a «contemplação». Tais matizes no raciocínio escolar são muito importantes e seria um erro desprezá-los. As quatro conclusões a respeito da relação bens exteriores/felicidade ajudam-nos a captar com mais exactidão a tese dos autores. Em todos os casos, a razão pela qual os quatro bens exteriores não podem trazer a felicidade enquanto bem supremo do Homem reside na sua volubilidade ou labilidade: as riquezas são bens fortuitos que não dependem da razão; o poder é instável e não depende da vontade; a glória e a fama podem ser falaciosas,

arbitrárias, não virtuosas; por fim – trata-se, no caso, da terceira conclusão – a honra (*honor*), a qual, sendo embora causadora e mesmo sinal de felicidade, não constitui em si o que caracteriza a felicidade, sendo por isso um bem mais superficial. Aqui, importa notar o emprego de uma linguagem técnica, e a acepção aristotélica que permite objectar salientando o quanto a honra ou o «valor» «pertence mais aos que a concedem do que àquele que a recebe»<sup>a</sup>.

Posta de parte a possibilidade de a felicidade, enquanto supremo bem do Homem, consistir nos bens exteriores, pergunta-se, a seguir, o que sucede com os bens corporais, como a saúde, a beleza, a robustez. De novo, o paralelismo com uma lista pessoal e moderna é inegável, embora não integral! Esta segunda questão é a que conta com mais artigos – quatro – destacando-se o terceiro que aborda especificamente o prazer (*voluptas*). Tal como na anterior, também agora a resposta à questão será negativa. É impossível que os bens do corpo, o prazer, a saúde, ou a beleza constituam o bem supremo do Homem e aqui a resposta funda-se numa determinada concepção antropológica. É preciso insistir bem neste ponto: esta discussão em termos dos bens corporais era obrigatória numa moral aristotélica, devendo, por isso, ler-se o primeiro artigo nesse horizonte, ainda que – ou porque – se citem autores que estavam longe de ser aristotélicos. É o que sucede com Platão (séc. IV a.C.), explicitamente convocado duas vezes, e com Santo Agostinho, a propósito da saúde e da conservação do ser humano e da sua vida própria. Como não podia deixar de acontecer, os Jesuítas assumem que o Homem é superior aos restantes animais, pela dignidade do seu fim e, dado que também defendem «que o corpo existe por causa da alma», assumem que só os bens da alma podem constituir esse fim. Mesmo quem, nos dias de hoje, não reconhece a existência da alma,

---

(a) Aristóteles, *Eth. Nic.* I 5, 1095b 25-26.

convirá decerto que a racionalidade é um distintivo possível da espécie humana, isto é, aquilo que nos faz humanos. Não obstante as autoridades citadas serem sobretudo antigas, o excuro sobre o prazer poderia enfrentar algum neo-epicurismo vigente no tempo dos Jesuítas, além de ser, como é óbvio, também exigido pelo aristotelismo. É que Aristóteles consagrara ao prazer pelo menos dois livros da sua *Ética* (VII e X) fazendo dele o sentimento mais próprio dos seres humanos e, genuinamente, coroação de uma vida virtuosa. O lugar de Aristóteles é aqui muito importante pois, ao contrário de Platão ou de Epicuro (sécs. IV-III a.C.), ele não havia definido o prazer de maneira negativa, mas absolutamente natural: tal como quando uma actividade – por exemplo, ver – acaba por encontrar o objecto mais apropriado para o provocar – é isto que nos permite falar, na nossa cultura, de um prazer estético! Duas citações correspondem precisamente àqueles dois livros da *Ética* aristotélica. Na primeira (X 2) ler-se-ia que «o prazer», não obstante ser «uma escolha absoluta pela sua própria essência» e «se for acrescentado a qualquer dos bens faz deles uma escolha mais preferencial», nem por isso deixa de ser apenas um «bem entre outros» não estando «acima de qualquer outro». A segunda citação (VII 11) matiza ainda mais este ponto, porquanto, integrando-se num contexto em que se avaliam algumas «formas de prazer», nos lembra como os prazeres podem ser «impedimento ao exercício da sensatez – os Jesuítas escrevem «prudência» –, e quanto maior for o gozo que dão, maior é a natureza do impedimento, como acontece com o prazer sexual». Está assim preparado o terreno para a discussão do que mais importa, quer dizer, do esclarecimento da natureza da felicidade entendida como o supremo bem do Homem.

Este é o desígnio da terceira questão, a mais demorada delas todas e, por isso, o âmago ou o ponto fulcral da disputa III. Excluídas as soluções anteriormente discutidas – a

felicidade não consiste nos bens corporais – resta a solução: ela é uma actividade (*operatio*) do espírito (*animus*). Semelhante posição é aristotélica, mas é preciso medir em que sentido o é, quase vinte séculos depois de Aristóteles! Pelo primeiro artigo – iremos simplificar, como aqui convém, matéria mais complexa – verificamos o acolhimento da tese segundo a qual, sendo o pensamento especificidade do Homem, a sua felicidade deverá consistir na actividade ou no exercício do pensar (leia-se, neste ponto, a dissolução da segunda objecção). Diz-se «actividade» porque, para Aristóteles, o que está em acto é melhor do que aquilo que está em potência e é superior a isso. Ademais, verifica-se que os Jesuítas demoram um pouquinho a justificar por que é que a felicidade é uma «actividade» e não um «estado», nem um «hábito». Esta última é deveras importante, pois Aristóteles defendia o princípio de acordo com o qual a maior perfeição se atinge pela habituação, entendida como «disposição». Eis um tema que concitou a atenção de filósofos da linguagem como G. Ryle (+ 1976) ou L. Wittgenstein (+ 1951). Como se um Homem, ao praticar sempre acções justas, pudesse adquirir uma segunda natureza – facto que lhe permitiria *ser* um Homem justo. Contudo, vale a pena observar que, ao defenderem a maior perfeição do «acto» sobre o «hábito», os Jesuítas acabam por começar a separar-se de Aristóteles, como de seguida divisaremos.

É que – como se percebe logo no segundo artigo – o Cristianismo dos Jesuítas não podia aceitar integralmente uma concepção de felicidade da qual estivesse ausente a vida depois da morte. Há – dizem – dois tipos de felicidade, natural e sobrenatural, gizando a seguinte ligação hierárquica entre elas:

- F1: felicidade natural prática;
- F2: felicidade natural contemplativa;
- F3: felicidade sobrenatural no tempo;
- F4: felicidade sobrenatural fora do tempo.

Como é óbvio, F3 e F4 não são compatíveis com a doutrina aristotélica, porque F4 é a «contemplação intuitiva da natureza divina» – ou também «a visão de Deus» – e F3, enquanto «tendência» para F4, será determinada pelas ações da Caridade. Mas importa notar que F4 continua a remeter para a contemplação, na linha do aristotelismo, excluindo por isso o amor, conquanto este seja um acto da Vontade e não do Intelecto. O amor aparece no entanto compensado em F3, a prática das virtudes (cristãs, naturalmente, e em particular as do Sermão da Montanha – lê-se). Por fim, a tese de que a posse da eternidade – «a actividade mais perfeita de todas» e, por isso, o bem supremo do Homem – se alcança também pela tensão do amor, pode ser interpretada ainda na linha aristotélica dos «hábitos». De facto, é indiscutível que os «actos meritórios» da caridade ou do amor pregado por Jesus Cristo são interpretados como uma «prática das virtudes» e há-de ler-se esta «prática» como a própria perfeição da vontade. Esta acentuação é contextualmente explicável: ela nega, contra a teologia da Reforma Protestante, que a Graça seja o princípio das actividades humanas. Se a felicidade é uma actividade e se, então, contrariando a teologia reformada, é a caridade o princípio da actividade, deve concluir-se que os «hábitos» têm nesta um papel nuclear, sua «origem», «fonte e princípio». Ora, a tónica nos «hábitos» é o elogio da vida prática ou activa entendida como exercitação disciplinada.

O artigo terceiro visa explicar F1 e F2, insistindo primeiro em F1, apoiado na *Ethica* I 7 (1098a 7-20), *i.e.*, interpretando a «felicidade» como «uma actividade da alma, baseada na razão, ou pelo menos não sem ela, em conformidade com a virtude ao longo de toda a vida». Resultando daqui a identificação entre vida activa feliz e virtude moral, o realismo dos Jesuítas fá-los ponderar ainda em três consequências que importa anotar:

- C1: F1 é mais realizável do que F2, mas as duas não podem ser nunca saciadas;
- C2: não se deve confundir F2 com F4, porque não sendo, uma actividade contemplativa natural (F2), materialmente incompatível com uma vida moral depravada, F2 comporta uma exigência formal que F4 dispensa, a saber, «a probidade dos costumes e a prática das virtudes»;
- C3: F4 é mais perfeita do que F3, de acordo com o ensinamento de Aristóteles, explica-se, mas também com o de Platão.

Ainda duas observações finais decorrentes da anterior enumeração. A primeira para dizer que a convocação de Platão ao lado de Aristóteles (C3) é um lugar-comum e uma moda da filosofia do século XVI. Depois, para sublinhar que por C2 passa um momento capital e deveras sensível da antropologia e da cosmovisão não-aristotélica dos Jesuítas; de facto, enquanto F4 é condição bastante para a «rectidão da vontade», pois esta decorre naturalmente da «visão da essência divina», F2 – entendida, à maneira intelectualista, como uma «contemplanção de Deus e das substâncias separadas» – jamais se completará sem a conversão da vida. Note-se: não estamos, na letra deste texto, tanto a falar da verdadeira *diferença* que é a temporalidade – F2 é da ordem do tempo histórico, F4 da ordem do eterno meta-histórico – quanto sobretudo de uma versão antropológica que defende, à boa maneira grega, a superioridade da Razão, mas que não ignora, como reivindica o cristianismo, a força avassaladora da Vontade.

Dissemos acima «que ao defenderem a maior perfeição do ‘acto’ sobre o ‘hábito’ os Jesuítas acabam por começar a separar-se de Aristóteles». Estamos agora em condições de compreender a afirmação, pois, na sua letra, ela nem sequer contrariaria Aristóteles. Na verdade, acabámos de assistir à

seguinte transformação: no quadro de uma antropologia que busca articular a *superioridade* da Razão e a *soberania* da Vontade com vista à posse da Felicidade, a saliência relativa à superioridade «absoluta» dos «actos» sobre os «hábitos» visa destruir a circularidade fechada dos hábitos, a disciplina autónoma de uma vontade exclusivamente racional. Queremos dizer que os Jesuítas não só dão testemunho de uma nova época cuja sensibilidade para com a Vontade virá a traduzir o novo relevo da Lei – a lei moral que, brotando da razão humana, substitui a lei divina – como, ao mesmo tempo, eles assinalam os limites desse relevo. Por certo, não deverá ser a vontade a estabelecer o que deve ser a felicidade.



Admitamos que o leitor se sente defraudado. Esperava encontrar uma resposta à sua busca da felicidade e deparou-se afinal com o apelo à integração de uma ética das virtudes numa Ética mais geral, epocalmente aberta à Transcendência<sup>a</sup>. Tentemos, apesar de tudo, amenizar o seu terrível sentimento psicológico. Em primeiro lugar, sublinhou-se uma evidência: procurar-se a felicidade de nada serve se não soubermos o que buscamos. Ora, deparámo-nos com uma proposta clara, epocal, mas que nos dá que pensar: a felicidade é o último ou o supremo bem para o ser humano. Deste ponto de vista, não podemos identificá-la com uma atitude muito comum e habitual – reconhecível na expressão portuguesa «ter sorte» – que consiste em associar a felicidade à conformidade entre o meu desejo e a minha vontade. De facto, foi F. Hutcheson (+ 1746) quem nos ensinou que a felicidade corresponde ao desejo e à vontade, mas não deriva delas. A experiência do humano reveladora de uma

---

(<sup>a</sup>) Uma prova mais pormenorizada desta asserção só poderá ser feita com a leitura do Estudo Complementar.

insatisfação permanente possibilita a superação da psicologia por uma ontologia como gonzo da ética. A ontologia que promove um ideal permanente (Verdade e Bem) articula dois registos diferentes. Se, por um lado, insiste em que a posse só é real quando a busca estiver de facto terminada, também propõe, por outro lado, uma via para essa busca – a prática das virtudes – e uma chave para a mesma: o permanente uso da razão. Embora o leitor pudesse, talvez, elaborar uma lista diferente de virtudes ser-lhe-ia mais difícil contrariar a sua necessidade para a promoção do bem-estar humano e, sobretudo, achar que a razão deve estar ausente deste horizonte. Acresce, para concluir, que o leitor, sem conceder de imediato que o trabalho da racionalidade pudesse assentar no esforço de se conhecer a si mesmo, facilmente aceitaria – desde que não seja um defensor do egoísmo ético – que a entrada da Ética o obrigaria a sair da sua solidão. Ora, para terminar, talvez uma tal entrada devesse ser feita, nos nossos dias, mais pelo lado da infelicidade do que da felicidade. A sua «evidência» – e quem pode permanecer indiferente perante a infelicidade de outrem? – obrigar-nos-ia a abandonar o tema explícito deste texto português do século XVI mas, agora na sua esteira, a convocar, embora mais explicitamente, a Esperança e a Justiça como o que à Ética ainda falta pensar.

*Mário Santiago de Carvalho*

Coimbra e Faculdade de Letras, Junho de 2009