

TOMA DIN AQUINO

SUMMA
THEOLOGICA

II
(Ia IIae)

Traducere de Alexandra Baneu, Alexander Baumgarten,
Cristian Bejan, Andrei Bereschi (reunirea contribuțiilor),
Gabriel Chindea, Marcela Ciortea, Iulia Cojocariu, Daniel Coman,
Patricia Ivona Comănescu, Adrian Cotoră, Vasilica Eugenia Cristea,
Emanuel Grosu, Antoaneta Subău, Tamás Hajnalka

Notă preliminară, note și îngrijirea ediției
de Alexander Baumgarten

Cuprins

Prezentarea traducătorilor.....	5
Notă preliminară (<i>Alexander Baumgarten</i>).....	7
Prolog (<i>trad. de A. Baumgarten</i>).....	9
Q. 1. Despre scopul ultim al vieții omului (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	11
Art. 1. Dacă omului îi revine să acționeze în vederea unui scop	11
Art. 2. Dacă a acționa potrivit scopului este propriu naturii raționale	12
Art. 3. Dacă actele umane primesc o specie de la scop	13
Art. 4. Dacă există un anumit scop ultim al vieții umane	15
Art. 5. Dacă un om poate avea mai multe scopuri ultime	16
Art. 6. Dacă omul vrea toate lucrurile pe care le vrea în vederea scopului ultim	17
Art. 7. Dacă toți oamenii au același scop ultim	18
Art. 8. Dacă toate creaturile împărtășesc scopul ultim al omului	19
Q. 2. În ce constă fericirea omului (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	20
Art. 1. Dacă fericirea se află în bogății	20
Art. 2. Dacă fericirea omului constă în onoruri	21
Art. 3. Dacă fericirea se găsește în renume sau glorie	22
Art. 4. Dacă fericirea se găsește în putere	23
Art. 5. Dacă fericirea se află într-un bine oarecare al trupului	24
Art. 6. Dacă fericirea omului constă în plăcere	26
Art. 7. Dacă fericirea omului constă într-un bine al sufletului	27
Art. 8. Dacă fericirea se găsește într-un bine creat	28
Q. 3. Ce este fericirea (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	30
Art. 1. Dacă fericirea este ceva necreat	30
Art. 2. Dacă fericirea este o operație	31
Art. 3. Dacă fericirea constă și în operația simțului	32
Art. 4. Dacă fericirea constă în actul voinței	33
Art. 5. Dacă fericirea este o operație a intelectului practic	35
Art. 6. Dacă fericirea constă în studiul științelor speculative	36

Art. 7. Dacă fericirea constă în cunoașterea substanțelor separate	37
Art. 8. Dacă fericirea omului constă în viziunea esenței divine înseși	39
Q. 4. Despre cele cerute în vederea fericirii (<i>trad. de V. Cristea</i>)	40
Art. 1. Dacă delectarea este cerută în vederea fericirii	40
Art. 2. Dacă delectarea este mai importantă în fericire decât viziunea	41
Art. 3. Dacă înțelegerea este cerută în vederea fericirii	42
Art. 4. Dacă rectitudinea voinței este cerută în vederea voinței	43
Art. 5. Dacă trupul este cerut în vederea fericirii	44
Art. 6. Dacă, pentru fericirea desăvârșită a omului, este cerută desăvârșirea trupului	46
Art. 7. Dacă sunt cerute și bunuri exterioare în vederea fericirii	47
Art. 8. Dacă prietenii sunt necesari în vederea fericirii	49
Q. 5. Despre dobândirea fericirii (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	50
Art. 1. Dacă omul poate dobândi fericirea	50
Art. 2. Dacă un om poate fi mai fericit decât altul	51
Art. 3. Dacă fericirea poate fi deținută în viața aceasta	52
Art. 4. Dacă fericirea poate fi pierdută	53
Art. 5. Dacă omul poate dobândi fericirea prin <puterile> sale naturale	55
Art. 6. Dacă omul poate deveni fericit prin acțiunea unci creaturi superioare	56
Art. 7. Dacă sunt cerute unele lucrări ale omului pentru ca fericirea să fie obținută de la Dumnezeu	57
Art. 8. Dacă toți doresc fericirea	58
Q. 6. Despre voluntar și involuntar (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	60
Art. 1. Dacă voluntarul se află în actele umane	60
Art. 2. Dacă voluntarul se află în animale	62
Art. 3. Dacă poate exista voluntar fără vreun act	63
Art. 4. Dacă violența poate fi aplicată voinței	64
Art. 5. Dacă violența cauzează involuntarul	65
Art. 6. Dacă teama cauzează involuntarul în mod absolut	66
Art. 7. Dacă concupiscenta cauzează involuntarul	68
Art. 8. Dacă ignoranța cauzează involuntarul	69
Q. 7. Despre circumstanțele actelor umane (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	71
Art. 1. Dacă circumstanța este un accident al actului uman	71
Art. 2. Dacă teologul trebuie să acorde atenție circumstanțelor actelor umane	72
Art. 3. Dacă circumstanțele sunt corect enumerate în <i>Etica <nicomahică></i> , III	73
Art. 4. Dacă principalele circumstanțe sunt 'în vederea a ce' și 'în ce privințe', precum se spune în <i>Etica <nicomahică></i>	74

Q. 8. Despre voință, în raport cu obiectul ei (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	76
Art. 1. Dacă voința are ca obiect doar binele	76
Art. 2. Dacă voința are ca obiect cele ce țin de scop sau doar scopul	77
Art. 3. Dacă voința este purtată spre scop și spre ceea ce este în vederea scopului prin același act	78
Q. 9. Despre «principiul» motor al voinței (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	80
Art. 1. Dacă voința este mișcată de intelect	80
Art. 2. Dacă voința poate fi mișcată de apetitul senzitiv	81
Art. 3. Dacă voința se mișcă pe ea însăși	82
Art. 4. Dacă voința este mișcată de ceva exterior	83
Art. 5. Dacă voința este mișcată de un corp ceresc	84
Art. 6. Dacă voința este mișcată doar de Dumnezeu, ca principiu exterior	86
Q. 10. Despre modul în care este mișcată voința (<i>trad. de V. Cristea</i>).....	88
Art. 1. Dacă voința este mișcată spre ceva în mod natural	88
Art. 2. Dacă voința este mișcată în mod necesar de obiectul său	89
Art. 3. Dacă voința este mișcată în mod necesar de pasiunea unui apetit inferior	90
Art. 4. Dacă voința este mișcată în mod necesar de Dumnezeu	92
Q. 11. Despre faptul de a te bucura de ceva (<i>fruitio</i>), care este actul voinței (<i>trad. de M. Ciortea</i>).....	93
Art. 1. Dacă faptul de a te bucura de ceva aparține doar facultății apetitive	93
Art. 2. Dacă faptul de a se bucura de ceva revine doar oamenilor	94
Art. 3. Dacă faptul de a te bucura de ceva ține numai de scopul ultim	95
Art. 4. Dacă faptul de a te bucura de ceva ține doar de un scop dobândit	97
Q. 12. Despre intenție (<i>trad. de M. Ciortea</i>).....	98
Art. 1. Dacă intenția este actul intelectului, iar nu al voinței	98
Art. 2. Dacă intenția ține doar de scopul ultim	99
Art. 3. Dacă cineva își poate îndrepta intenția simultan către mai multe ...	100
Art. 4. Dacă faptul de a intenționa un scop și cel de a voi ceea ce este în vederea lui sunt una și aceeași mișcare	101
Art. 5. Dacă animalele tind spre un scop	102
Q. 13. Despre alegere (<i>trad. de M. Ciortea</i>).....	104
Art. 1. Dacă alegerea este actul voinței, sau al rațiunii	104
Art. 2. Dacă există alegere în cazul animalelor	105
Art. 3. Dacă alegerea se referă doar la cele ce sunt în vederea scopului	106
Art. 4. Dacă alegerea există doar în raport cu actele umane	107
Art. 5. Dacă alegerea aparține doar celor posibile	108
Art. 6. Dacă omul alege din necesitate	109

Q. 66. DESPRE EGALITATEA VIRTUȚILOR

Apoi trebuie cercetată egalitatea virtuților. Iar în această privință se pun șase întrebări: 1. Dacă virtutea poate fi mai mare sau mai mică. 2. Dacă toate virtuțile care există simultan și în același om sunt egale. 3. Despre raportul virtuților morale cu cele intelectuale. 4. Despre raportul reciproc al virtuților morale. 5. Despre raportul reciproc al virtuților intelectuale. 6. Despre raportul reciproc al virtuților teologice.

Art. 1. Dacă virtutea poate fi mai mare sau mai mică

La prima se procedează astfel. Se pare că virtutea nu poate fi mai mare sau mai mică.

1. *Căci se spune în Apocalipsa, 21, 16, că laturile cetății Ierusalim sunt egale. Dar prin ele sunt semnificate virtuțile, precum spune Glossa la același <verset>¹. Deci toate virtuțile sunt egale. Așadar, o virtute nu poate fi mai mare decât <o altă> virtute.*

2. *Apoi, orice lucru a cărui rațiune este ceva maxim nu poate fi mai mare sau mai mic. Dar rațiunea virtuții constă în ceva maxim, căci virtutea este <treapta> ultimă a unei facultăți, după cum spune Filosoful în Despre cer, I²; și Augustin spune în Despre liberul-arbitru, II, că virtuțile sunt bunuri maxime de care nimeni nu se poate folosi în chip rău³. Așadar, se*

pare că virtutea nu poate fi nici mai mare, nici mai mică.

3. *Apoi, mărimea unui efect se măsoară în funcție de puterea celui care acționează. Dar virtuțile desăvârșite, care sunt cele infuzate, sunt de la Dumnezeu, a cărui putere este uniformă și infinită. Așadar, se pare că o virtute nu poate fi mai mare decât alta.*

*Dar împotriva: oriunde poate exista creștere și supraabundență, poate exista și inegalitate. Dar supraabundența și creșterea se găsesc în virtuți, căci se spune în Matei, 5, 20: *dacă dreptatea voastră nu va fi fost mai abundentă decât a scribilor și a fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor; și în Proverbe, 15, 5: *virtutea este cea mai mare în dreptatea abundentă.* Deci se pare că virtutea poate fi mai mare sau mai mică.**

Răspund: trebuie spus că, atunci când se întrebă dacă o virtute poate fi mai mare decât alta, întrebarea poate fi înțeleasă în două moduri. În unul, privitor la virtuțile diferite ca specie. Iar astfel este evident că o virtute este mai mare decât alta, căci cauza este întotdeauna superioară efectului ei, iar printre efecte, cu cât unul este mai apropiat de cauză, cu atât este el mai puternic. Dar din cele spuse este evident că rațiunea este cauza și rădăcina binelui uman. Și, de aceea, prudența, care desăvârșește rațiunea, întrece în bunătate celelalte virtuți morale, care desăvârșesc facultatea apetitivă în măsura în care ea participă la rațiune. Chiar și în rândul acestora, cu cât una se apropie mai mult de rațiune, cu atât este ea mai bună ca altele. De aceea și dreptatea, care se află în voință, întrece celelalte

1. *Glossa ordinară, VI, 272e.*

2. *Aristotel, Despre cer, I, 11, 281a 11.*

3. *Augustin, Despre liberul-arbitru, II, 18.*

virtuții morale, dar și tăria de caracter, care se află în irascibil, întrece cumpătarea, aflată în concupiscibil, pentru că ea participă într-o mai mică măsură la rațiune, după cum reiese din *Ética* «*εὐκοναχικῆς*», VII¹. Întrebarea poate fi înțeleasă într-un alt mod, privityor la virtutea din aceeași specie. Și, astfel, conform celor care au fost spuse mai sus², când am discutat despre intensitatea dispozițiilor, despre virtute se poate spune că este mai mare sau mai mică în două moduri: în unul, privityor cu ea însăși, iar în altul, în raportul cu subiectul care participă «la ea». Așadar, dacă o virtute este considerată privityor cu ea însăși, mărimea sau micimea ei este afinsă pornind de la lucturile asupra cărora ea se extinde. Dar oricine posedă o virtute, de pildă, cumpătarea, o posedă în raport cu toate cele la care cumpătarea se extinde. Ceea ce nu se aplică științei și artei, căci nici un gramatician, oricine ar fi el, nu le știe pe toate cele ce țin de gramatică. Și în acest sens stoicii au afirmat corect, cum spune Simplicius în *Comentariul la Categoriile lui Aristotel*³, că virtutea, spre deosebire de știință sau artă, nu admite mai multul și mai puținul, fiindcă rațiunea virtuții este ceva maxim. Dar, dacă virtutea este considerată în relație cu subiectul care participă «la ea», în acest caz se întâmplă ca virtutea să fie mai mare sau mai mică, fie în același «com», dar în momente diferite, fie în oameni diferiți. Fiindcă nu «com» este mai bine dispus decât altul ca să atingă calea de mijloc a virtuții, care are loc privityor cu dreapta rațiune, fie datorită unei obișnuințe mai mari, fie datorită unei mai bune dispoziții a naturii, fie datorită unei judecăți mai perspicace a rațiunii sau chiar datorită unui dar mai mare al harului – care este acordat fiecăruia după măsura dăruirii lui Christos, așa cum se spune în *Éfesenii*, 4, 7. Și aici stoicii⁴ s-au înșelat, crezând că, în

afară de «comul» cel mai bine dispus pentru virtute, nimeni nu trebuie considerat virtuos. Căci natura virtuții nu necesită ca ea să atingă calea de mijloc a dreptei rațiuni ca pe un «spus» indivizibil, cum considerau stoicii, ci îi este suficient, precum se spune în *Ética* «*εὐκοναχικῆς*», II⁵, să ajungă aproape de mijloc. Căci cineva care se află mai aproape și este mai rapid atinge mai ușor și mai repede aceeași țință indivizibilă decât un altul, precum reiese și în cazul arcașilor care trag spre o țință fixă.

La prima «obiiecție», așadar, trebuie spus că acea egalitate nu trebuie înțeleasă privityor unei cantități absolute, ci privityor unei proporții, fiindcă toate virtuțile cresc în om proporțional, așa cum vom spune mai jos⁶.

La a doua trebuie spus că acel nivel ultim care ține de virtute poate avea sensul a ceva mai bun sau mai puțin bun, privityor modurilor pomenite mai sus, deoarece nu este un nivel ultim indivizibil, precum am spus.

La a treia trebuie spus că Dumnezeu nu operează privityor necesității naturii, ci privityor ordinii înțelepciunii sale, prin care se dăruiește oamenilor o măsură diversă a virtuții, privityor cu *Éfesenii*, 4, 7: *Fiecăruia dintre voi harul lui a fost dat după măsura dăruirii lui Christos*.

conclusio: *Comentariu la Cartea sentințelor*, III, 26, 4; *Intrebări disputate despre rău*, q. 2, a. 2.

Art. 2. Dacă toate virtuțile aflate în unul și același «com» sunt la fel de intense

La a doua se procedează astfel. Se pare că nu toate virtuțile aflate în unul și același «com» sunt la fel de intense.

1. Căci Apostolul spune, în *1 Corinteni*, 7, 7, că *fiecare are de la Dumnezeu darul propriu, unul într-un fel, altul în alt fel*. Înă unu «com» nu i s-ar privityor mai degrabă un dar decât altul, chiar dacă

1. Aristotel, *Ética nicomahică*, VII, 6, 1142b 1.

2. In Ilia, q. 52, a. 1.

3. Simplicius, *Comentariu la Categoriile lui Aristotel*, 3.

4. Privityor lui Augustin, *Epistola* 157, *Către Ieronim*.

5. Aristotel, *Ética nicomahică*, II, 9, 1105b 18.

6. In Ilia, q. 68, a. 2.

toți ar deține în mod egal toate virtuțile infuzate prin darul lui Dumnezeu. Așadar, se pare că nu toate virtuțile sunt egale în unul și același «om».

2. Apoi, dacă toate virtuțile ar fi la fel de intense în unul și același «om», ar urma că oricine ar întrece pe altcineva într-o anumită virtute s-ar întrecu pe sine în toate celelalte virtuți. Dar acest lucru reiese ca fiind fals, fiindcă sfinți diferiți sunt laudați mai ales pentru virtuți diferite, astfel, Abraham pentru credință, Moise pentru blândețe, Iov pentru răbdare¹. De aici și faptul că în biserică se cântă despre fiecare mărturisitor că nu i s-a găsit pereche celui care a păstrat legea Preamăritului²; pentru că fiecare a avut prerogativa unei anumite virtuți. Deci virtuțile nu sunt toate egale în același «om».

3. Apoi, cu cât o deprindere este mai intensă, cu atât îndeplinește omul cu mai mare plăcere și mai prompt faptele conforme cu ea. Dar din experiență rezultă că un anumit om realizează actul unei anumite virtuți cu mai mare plăcere și mai prompt decât face cu actul altei virtuți. Așadar, nu toate virtuțile sunt egale în unul și același «om».

Dar împotriva stă ceea ce spune Augustin în *Despre Treime*, VI, și anume că toți cei care sunt egali în tărie de caracter sunt egali «și» în prudență și cumpănare³; și la fel despre celelalte. Ceea ce nu s-ar întâmpla decât dacă toate virtuțile unui om dat ar fi egale. Deci toate virtuțile aceluiași om sunt egale.

Răspund: trebuie spus că, așa cum reiese din cele afirmate⁴, cantitatea virtuților se poate stabili în două moduri. Într-unul, după rațiunea speciei. Iar astfel nu încapе individuală că, în cazul unui singur om, o virtute este mai mare decât alta, de pildă, caritatea este mai mare decât credința și speranța. În alt mod se

poate stabili după gradul de participare al subiectului, adică după modul în care crește sau descrește în subiect. Iar în acest sens, toate virtuțile unui singur om sunt egale printr-un soi de egalitate a proporției, în măsura în care ele cresc în om în mod egal, precum degetele mâinilor sunt inegale cantitativ, dar sunt egale în proporție, deoarece ele cresc proporțional. Rațiunea unei asemenea egalități trebuie căutată cu și rațiunea relației «dintre virtuți»; căci egalitatea este o anumită relație între virtuți potrivit cantității. Dar mai sus am spus⁵ că natura relației dintre virtuți se poate desemna în două feluri. În primul, potrivit celor care înțeleg prin aceste patru virtuți «cardinale» patru condiții generale ale virtuților, fiecare dintre ele aflându-se simultan cu celelalte în orice materie⁶. Și, astfel, o virtute nu poate fi considerată egală în orice materie decât dacă are toate aceste condiții egale. Și acest sens al egalității virtuților îl are în vedere Augustin în *Despre Treime*, VI, când spune: *dacă ai considera că acești doi «oameni» sunt egali în tărie de caracter, dar că unul dintre ei se distinge în prudență, ar rezulta că tăria de caracter a celui de al doilea este mai puțin prudentă. Dar prin aceasta ei nu sunt egali nici în tărie de caracter, din moment ce tăria de caracter a unuia este mai prudentă. La fel vei afla și despre celelalte virtuți, dacă le vei parcurge pe toate cu aceeași considerație⁷*. Într-un alt fel, rațiunea relației dintre virtuți este avută în vedere de cei care înțeleg asemenea virtuți ca având materiile lor determinate. Și în acest sens rațiunea relației dintre virtuțile morale se ia de la prudență și, pentru virtuțile infuzate, de la caritate – dar nu de la înclinație, care aparține subiectului, precum am spus mai sus⁸. Așadar, și rațiunea egalității dintre virtuți poate fi luată, cât privește ceea ce este formal în toate virtuțile morale, de

1. *Ravani*, 4, 1; *Numeri*, 12, 8; *Eclesiasticul*, 45, 4; *Iov*, 2, 12; *Ierem*, 5, 11.

2. Cântec liturgic din epistola «Stoichi» al noului pontif mărturisitor (*Mărturie*, p. 18), cf. și *Eclesiasticul*, 44, 27.

3. Augustin, *Despre Treime*, VI, 4.

4. În *Iluz*, q. 68, a. 1.

5. În *Iluz*, q. 68, a. 1.

6. Pentru opinia acestora, cf. în *Iluz*, q. 61, a. 4.

7. Augustin, *Despre Treime*, VI, 4.

8. În *Iluz*, q. 66, a. 1.

la prudență, căci, dacă rațiunea se menține în mod egal desăvârșită în unul și același <com>, calca de mijloc trebuie să se constituie proporțional cu dreapta rațiune în oricare materie a virtuților. Dar cât privește ceea ce este material în virtuțile morale, adică însăși inclinația spre actul virtuții, un om poate fi mai prompt în a săvârși actul unei anumite singure virtuți decât în a săvârși actul alteia, fie datorită naturii sale, fie datorită obisnuinței sau chiar datorită darului obținut prin har.

La prima <obiiecție>, aşadar, trebuie spus că prin cuvântul Apostolului se pot înțelege darurile gratuite ale harului, care nu sunt comune tuturor și nici nu sunt egale toate în unul și același <com>. Se poate chiar spune că se referă la măsura harului sfințitor, potrivit cu care virtuțile toate sunt mai abundente într-un om decât în altul din cauza unei mai mari abundențe a prudenței sau chiar a carității, în care se unesc toate virtuțile infuzate.

La a doua trebuie spus că un anumit sfânt este laudat mai ales pentru o anumită virtute, iar altul pentru o alta datorită promptitudinii mai temeinice la <realiza> actul virtuții respective decât actul altei virtuți.

Iar prin aceasta reiese răspunsul la a treia.

RESPONSUS: *Commentarii in Cartas apostolicas*, II, 42, 2, 5, III, 38, 4; *Introducere dispozitivă deosevită*, q. 2, a. 3; *Despre virtuțile caritative*, II.

Art. 3. Dacă virtuțile morale sunt mai presus de cele intelectuale

La a treia se procedează astfel. Se pare că virtuțile morale sunt mai presus de cele intelectuale.

1. Căci ceea ce este mai necesar și mai persistent este mai bun. Dar virtuțile morale sunt mai persistente până și decât actele de înodare¹ – care sunt virtuți intelectuale – și sunt și mai necesare vieții

umane. Deci ele sunt de preferat virtuților intelectuale.

2. Apoi, ține de natura virtuții să îl facă bun pe cel care o deține. Dar omul este numit 'bun' potrivit cu virtuțile morale, și nu cu cele intelectuale, cu excepția, poate, a prudenței. Așadar, virtutea morală este mai bună decât cea intelectuală.

3. Apoi, scopul este mai nobil decât cale îndreptate spre scop. Dar, așa cum se spune în *Etica nicomahică*, VI, *virtutea morală face intenția corectă a scopului, prudența, însă, face alegerea corectă a celor care sunt în vederea scopului*². Așadar, virtutea morală este mai nobilă decât prudența, care este o virtute intelectuală privitoare la cele morale.

Dar împotrived, virtutea morală se află în facultatea rațională prin participare, pe când cea intelectuală se află în facultatea rațională prin esență, după cum se spune în *Etica nicomahică*, I³. Dar facultatea rațională prin esență este mai nobilă decât facultatea rațională prin participare. Așadar, virtutea intelectuală este superioară virtuții morale.

Răspund: trebuie spus că ceva poate fi considerat mai mare sau mai mic în două moduri: în unul – absolut, în altul – relativ. Căci nimic nu împiedică ceva să fie mai bun în sens absolut: de pildă, a *filozofa în raport cu a te îmbogăți*⁴; ceea ce totuși nu este mai bun în sens relativ, adică potrivit cu nevoia celui care este afectat de acestea. Dar orice este considerat în sine când este considerat potrivit cu rațiunea proprie a speciei sale. Dar virtutea își are specia de la obiectul ei, precum reiese din cele apuse⁵. De aceea, vorbind în sens absolut, mai nobilă este acea virtute care are un obiect mai nobil. Dar este evident că obiectul rațiunii este mai nobil decât obiectul apetitului, căci rațiunea înțelege ceva în universalitatea lui, pe când apetitul tinde spre lucruri care au o ființă particulară. De aceea, vorbind în sens absolut, virtuțile intelectuale,

2. Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 12, 1144a 8.

3. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 12, 1102a 1.

4. Aristotel, *Topica*, III, 2, 118a 10.

5. In Illa, q. 54, a. 2.

1. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 10, 1100b 14.

care desăvârșesc rațiunea, sunt mai nobile decât cele morale, care desăvârșesc apetitul. Dar, dacă virtutea s-ar cerceta în relație cu actul, atunci este mai nobilă virtutea morală, care desăvârșește apetitul, cărcia îi revine, precum am spus mai sus¹, să miște alte facultăți spre act. Și, deoarece virtutea își ia numele de la faptul că este principiu al unui act, de vreme ce aceasta este desăvârșirea puterii, reiese că și rațiunea virtuții revine mai degrabă virtuților morale decât celor intelectuale, chiar dacă virtuțile intelectuale sunt dispoziții mai nobile în sens absolut.

La prima <obiiecție>, aşadar, trebuie spus că virtuțile morale persistă mai mult decât cele intelectuale, datorită exercitării lor în aspectele comune ale vieții. Dar este evident că obiectele actelor de învățare, necesare și invariabile, sunt mai persistente decât obiectele virtuților morale, care sunt acte particulare ce pot fi împlinite. Dar faptul că virtuțile morale sunt mai necesare vieții umane nu arată că ele ar fi mai nobile în sens absolut, ci relativ. Ba chiar virtuțile intelectuale speculative – deoarece nu sunt orânduite spre un altul așa cum este orânduit utilul spre un scop – sunt de un rang mai înalt. Acest fapt are loc fiindcă, potrivit cu ele, beatitudinea se naște cumva în noi, iar ea constă în cunoașterea adevărului, precum am spus mai sus.

La a doua trebuie spus că omul este numit 'bun' în sens absolut potrivit virtuților morale, și nu celor intelectuale, pe motiv că apetitul pune în mișcare alte facultăți pentru realizarea actului lor, precum am spus mai sus². De aceea nu se dovedește altceva decât că virtutea morală este mai bună în sens relativ.

La a treia trebuie spus că prudenta dirijează virtuțile morale nu numai în alegerea celor care sunt în vederea unui scop, ci chiar și în desemnarea acestuia. Căci scopul oricărei virtuți morale este de a ajunge la ceea ce mijloc în materia proprie, pe care stărua o stabilizește potrivit

cu rațiunea corectă a prudentei, precum se spune în *Etica nicomahică*, II și VI³.

concluzie: *Etica Nicomahică*, q. 63, a. 6; *Etica Nicomahică*, q. 151, a. 3; *Comentariu la Cartea sentințelor*, IV, 33, 3; *Despre virtuți în general*, 12.

Art. 4. Dacă dreptatea este cea mai însemnată dintre virtuțile morale

La a patra se procedează astfel. Se pare că dreptatea nu ar fi cea mai însemnată dintre virtuțile morale.

1. Căci înseamnă mai mult să dăruiești din bunul propriu decât să îi redai cui va ceea ce i se cuvine. Primul aspect ține de generozitate, pe când celălalt ține de dreptate. Așadar, se pare că generozitatea este o virtute mai mare decât dreptatea.

2. Apoi, în oricare <gen> acela pare să fie maxim care este cel mai desăvârșit în el. Dar, după cum se spune în *Iacob*, I, 4, *răbdarea are o lărmare desăvârșită*. Deci, se pare că răbdarea este <o virtute> mai mare ca dreptatea.

3. Apoi, așa cum se spune în *Etica nicomahică*, IV, *magnanimitatea realizează ceva măreț în toate virtuțile*⁴. Deci conferă măreție chiar și dreptății. Așadar, este <o virtute> mai mare ca dreptatea.

Dar împotrivă stă ceea ce spune *Filesolul* în *Etica nicomahică*, V, că *dreptatea este cea mai strălucită virtute*⁵.

Răspund: trebuie spus că o anumită virtute poate fi numită, potrivit cu specia proprie, 'mai mare' sau 'mai mică' fie în sens absolut, fie în sens relativ. În sens absolut, într-adevăr, o virtute este numită 'mai mare' după cum binele rațiunii strălucește în ea mai tare, după cum am spus mai sus⁶. Și în acest sens dreptatea, situându-se mai aproape de rațiune, excellează între toate virtuțile morale. Aceasta reiese atât în cazul subiectului, cât și al obiectului <ei>. În cazul subiectului,

1. *Etica Nicomahică*, q. 9, a. 1.

2. *Etica Nicomahică*, q. 3, a. 8.

3. *Aristotel, Etica nicomahică*, II, 6, 1107a 1; VI, 13, 1144b 31.

4. *Aristotel, Etica nicomahică*, IV, 3, 1129b 30.

5. *Aristotel, Etica nicomahică*, V, 1, 1129b 27.

6. *Etica Nicomahică*, q. 68, a. 1.

intr-adevăr, fiindcă ea se află în voință ca într-un subiect, iar voința este un apetit rațional, cum rezultă din cele spuse¹. În cazul obiectului sau al materiei, fiindcă se referă la operațiile prin care omul este orientat nu numai spre sine însuși, ci și spre ceilalți. De aceea dreptatea este, cum spune Aristotel în *Etica nicomahică*, V, cea mai strălucită virtute². În schimb, între celelalte virtuți morale, ce au drept obiect pașionile, binelul rațiunii strălucește în fiecare cu atât mai mult cu cât mișcarea apetitivă se supune în privința unor aspecte mai importante rațiunii. Dar cea mai importantă între «chaturile» care privesc omul este viața, de care depind toate celelalte. Și de aceea tăria de caracter, care cupune mișcarea apetitivă rațiunii în cele ce privesc viața și moartea, detine primul loc între virtuțile morale referitoare la pașini, dar totuși este ordonată sub dreptate. De aceea și spune Filozoful în *Retorica*, I, că este necesar ca virtuțile mai slăvite decât altele să fie și cele mai mari, dacă virtutea este într-adevăr o facultate care produce binelul. De aceea comentarii îl slăvesc cel mai mult pe cel cu tărie de caracter și drept, căci prima, adică tăria de caracter, este utilă în război, iar a doua, adică dreptatea, este utilă și în război, și în pace³. Dar după tăria de caracter urmează cumpătarea, care cupune apetitul față de rațiune în cele ce țin în mod nemediat de viață în același «com», fie în sens individual, fie în sens specific, de pildă, mâncarea și plăcerile amoroase. Și astfel aceste trei virtuți, împreună cu prudența, sunt numite principale și cu demnitate. Pe de altă parte, în sens relativ se spune că o virtute este mai mare dacă oferă un sprijin sau o podoabă unei virtuți principale. De pildă, așa cum substanța este, în sens absolut, mai însemnată decât accidentul, dar totuși, un anumit accident este, în sens relativ, mai însemnat decât substanța, în măsura în care desăvârșește substanța într-o anumită ființă accidentală.

La prima coborâre, așadar, trebuie spus că actul generozității se cuvine să fie întemeiat în actul dreptății, căci a da nu este un act durabil decât au se de la «chaturile» propriu, cum se spune în *Politica*, II⁴. De aceea, generozitatea nu poate exista fără dreptate, care desparte ceea ce este al cuiva de ceea ce nu este al lui. În schimb, dreptatea poate exista fără generozitate. De aceea, în sens absolut, dreptatea este mai mare decât generozitatea, fiind mai generală și fiind un temel al acesteia, pe când generozitatea este mai mare în sens relativ, pentru că este un fel de podoabă a dreptății și un complement al ei.

La a doua trebuie spus că lucrarea răbdării se spune că este desăvârșită în suportarea relelor, dacă în cazul lor nu exclude numai răzbunarea nedreaptă, ba chiar exclude dreptatea; nu doar ura, pe care o exclude caritatea; nu doar mânia, pe care o exclude blândețea; ci exclude chiar și tristețea neorânduită, care este rădăcina tuturor celor enumerate mai înainte. Și de aceea este mai desăvârșită și mai mare fiindcă stărpește rădăcina în acest domeniu. Însă, în sens absolut, ea nu este mai desăvârșită decât toate celelalte virtuți. Deoarece tăria de caracter nu numai că îndură chinurile fără întrerupere, ceea ce este propriu răbdării, dar se și pune în calea lor, dacă s-ar ivi nevoia. De aceea orice are tărie de caracter are și răbdare; dar enunțul nu este convertibil, căci răbdarea este o anumită parte a tăriei de caracter.

La a treia trebuie spus că magnanimitatea nu poate exista fără preexistența celorlalte virtuți, așa cum se spune în *Etica nicomahică*, IV⁵. De aceea, comparată cu restul, ea se prezintă ca o podoabă a lor. Și astfel le întrece în rang pe toate celelalte, dar în sens relativ, și nu în sens absolut.

1. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 1, 1296b 37; II, 2, 1292a 15; III, 2, 1287b 15; IV, 3, 1294a 2; V, 2, 1290a 2.

1. Ia IIa, q. 5, a. 1; Ia IIa, q. 26, a. 1.

2. Aristotel, *Etica nicomahică*, V, 1, 1296b 27.

3. Aristotel, *Retorica*, I, 9, 1366b 3.

4. Aristotel, *Politica*, II, 2, 1287b 15.

5. Aristotel, *Etica nicomahică*, IV, 3, 1294a 2.