

COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO À ÉTICA A NICÔMACO

COMMENTARY OF THOMAS AQUINAS ON THE THE NICOMACHEAN *ETHICS*

José Jivaldo Lima
Universidade Federal de Goiás

Resumo: A obra de Tomás de Aquino é marcada pelo influxo de várias correntes de pensamento presentes à época. A doutrina judaico-cristão, o estoicismo, o agostinismo platonizante, o direito romano e o recém traduzido Aristóteles são as fontes das quais o Angélico compulsa seu pensamento. A "tradição" tem reconhecido um lugar importante ao Estagirita na filosofia tomista, mas tem surgido discussões em relação ao maior ou menor influxo peripatético em algumas obras – como os *Comentários* -, bem como à originalidade do Angélico ao tecê-los. É da máxima importância, então, se aproximar de cada uma dessas obras – e do *Comentário à Ética*, entre elas – para se saber, efetivamente, em que medida as posições referidas têm razão ou se se deve optar por uma outra que reflita o verdadeiro peso e influxo aristotélico no pensamento tomasiano. É por isto que se oferece, no vernáculo, a oportunidade de se abeberar do texto para que o leitor dele possa haurir suas convicções nestas questões.

Palavras-Chave: Tomás de Aquino, Comentário à Ética, Aristóteles.

Abstract: The work of Thomas Aquinas is marked by the influence of various schools of thought present at the time. The Judeo-Christian doctrine, the stoicism, the Augustinian Platonizing, Roman law and the newly translated Aristotle are the sources from which the Angelic his compulsive thinking. The "tradition" has recognized an important place in Aristotle's philosophy Thomist, but there has been discussions regarding the more or less peripatetic influx in some works - like the comments, as well as the originality of the Angelic weave them. It is of utmost importance, then, to approach each book - and the Commentary on Ethics, among them - to know, actually, to what extent these positions are right or whether to opt for one another that reflects the true weight and influence in the Aristotelian thought Thomasian. This is why it is offered in the vernacular, the opportunity to water the text so the reader can draw his convictions on these issues.

Key-Words: Thomas of Aquinas, Commentary on Ethics, Aristotle.

Recebido em: 30/10/2010
Aprovado em: 17/01/2011

Introdução

No contexto da Cristandade do Medievo a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles se constitui num novo fôlego no pensamento ético medieval, em relação à concepção da conduta humana então vigente a qual passou a ser substituída por outra, de tipo temporal e naturalista¹. A contribuição mais sobressalente dos comentários Tomistas é que – em conjunção com suas obras pessoais – incorporará a moral natural do Estagirita à moral cristã. Nesta tarefa o *Comentário à Ética* é decisivo, pois é a primeira vez que se une, concordemente, a moral grega com a moral revelada.

A proposta de Tomás de Aquino com o texto do Estagirita foi de tornar a teoria da conduta humana de Aristóteles compatível com os princípios da Fé cristã, naturalmente “depurando” seu texto, mediante uma cuidadosa exegese, em relação a todos os aspectos ambíguos, duvidosos ou – inclusive – errôneos que pudessem haver. Dentre os pontos que merecem destaque, podemos assinalar as questões atinentes à autenticidade, datação e método de redação do texto aquinatense.

Em relação ao primeiro destes pontos – a autenticidade -, nunca se tem duvidado dela, devido à concordância dos manuscritos², e atribuições mais recentes, incluindo as biografias do Santo. Todavia, não é sem controvérsia determinar a data da composição. Durante muito tempo se estimou que os comentários foram redigido em Roma, ou em seus arredores entre os anos de 11265-1267, sendo assim, o dos primeiros do Aquinate. Outrossim a investigação de Gauthier tem mostrado a correlação entre o *Comentário* e a II-II da *Suma de Teologia* (ou Teológica, como é conhecida), o que sugere que foram escritos contemporaneamente³. Então, poderíamos datar o *Comentário* entre os anos de 1271 e princípios de 1272⁴, correspondendo ao período do segundo magistério de Tomás de Aquino na cidade de Paris.

É de notar que este segundo período de magistério é coroado por uma fecunda produção, pois, não somente escreveu toda a segunda parte da *Suma de Teologia*, mas também as 07 séries de *Quodlibetales* e 14 opúsculos, além das *Lecture* sobre São Mateus e São João e mais uma dezena de comentários – dos quais, alguns inacabados -, em sua maioria de Aristóteles. Além da sabida – ou quase lendária – capacidade de atenção do Aquinate para ditar textos diversos a vários auxiliares, deve-se levar em conta que isto se torna mais plausível se supusermos que o

¹ ROBLES, L. *La filosofía em La Edad Media*. Valencia, 1983, p. 440. v. I.

² 86 completos conservados na autenticidade.

³ Assim temos: *In Ethic. I, c. 6* é paralelo da *Suma de Teol. II-II, 80-81*; *In Ethic. IV, c. 6. 8-9* corresponde ao texto da *S. T. II-II, 129*; *In Ethic. VII, c. 10* é correlativo ao texto da *S. T. II-II, 155*. WEISHEIPL, J. A. *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*. Pamplona]; EUNSA, 1994, p. 423.

⁴ Conforme GAUTHIER, Santo Tomás deve ter iniciado o L. XI da *Metafísica* nos inícios de 1271, e no lapso entre a redação de *In Ethic. I, c. 1. 6*, intervalo que corresponde com o término da *S. T. I-II* e inícios da *S. T. II-II*.

trabalho era levado a cabo organizando os auxiliares a copiarem textos tematicamente similares, ditados simultaneamente. A plausibilidade disso se explica pelos paralelos textuais nas diversas obras, mas escritas no mesmo período. É o caso, particularmente, da *Suma de Teologia I-II* e o *Comentário*. Disto se deduz que o *Comentário* em seu todo, segundo a sua própria cronologia e segundo a redação pessoal contemporânea, constituem um coerente conjunto que não se pode deixar de levar em conta.

Em relação ao método vigente no *Comentário*, ele se insere na tradição já estabelecida entre os mestres de “artes”, que se pode remontar a Averróis, sendo que o Aquinate o aplicou mais rigorosamente que nenhum antes, qual seja, a fidelidade ao princípio analítico, isto é, toda a exposição – “passo a passo” - supõe uma divisão lógico-sistemática do texto.

Se nos ativermos às características redacionais do texto – conforme a comumente aceita divisão da edição Leonina – o *Comentário* pertence ao tipo de escritos chamados de *sententia*, isto é, uma explicação sumária e doutrinal, uma exposição “monástica” oriunda da meditação pessoal sobre o texto em apreço a fim de penetrar melhor seu sentido. Isto se evidencia porque o Santo Aquinate não se propôs fazer um comentário crítico.

Na questão do valor exegético do *Comentário*, ao contrário da corrente do “batismo” de Aristóteles – de Geiger - ou do “*Aristoteles recptus*” – de Gauthier – os editores do *Companion de Cambridge* – Kretzmann e Stump – asseveram que o Angélico comentou a Aristóteles de modo puramente filosófico, elucidando o sentido filosófico de suas obras, não obstante reconheçam que esta não é toda sua filosofia, porque o valor com que julga ao Estagirita depende muito de suas opções teológicas. Mas, a partir do prisma filosófico, o valor de seu pensamento é haver reorganizado o material aristotélico⁵. Se pode matizar esta questão exemplificando com Hirschberger⁶, para o qual, o influxo aristotélico é decisivo em toda a obra, mesmo que há um inegável subjacente transfundo de idéias agostinianas e neoplatônicas. Suas teses características têm sido expostas de modo similar tanto em suas obras próprias como nos comentários, e são todas de base peripatética. Curiosamente, aqueles que construíram teorias explicitamente antitomistas como – para citar alguns - Mateus de Aquasparta, João Peckham, Guilherme de La Maré, Enrique de Gand e Roberto Kilwardby, o fizeram mediante a negação da modificação substancial de teses tomistas de origem aristotélicas.

Mas devemos retornar a atenção ao motivo que levou o Aquinate a redigir seus comentários – e o *Comentário à Ética* – atendo-nos ao seu próprio testemunho e às práticas hermenêuticas do seu tempo. Dessas devemos salientar uma das regras exegéticas essenciais, qual seja, a *intentio auctoris*, o que o autor quis dizer. Em

⁵ KRETZMANN, N., STUMP, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993/1997, p. 10.

⁶ HIRSCHBERGER, J. *Historia de La filosofía*. Barcelona: Herder, 1964. p. 296ss. v. 1.

muitas perícopes o Aquinate faz aplicação consciente e explícita desta regra, seja para glosar um texto muito sintético com muitas implicações, ou para propor a doutrina segura do texto em questão em relação ao conjunto do pensamento do Estagirita. Em ambos os casos, está claro que Santo Tomás se permite ir “mais além” da lera do autor, buscando derivações lógicas ou explicitando princípios teóricos. Isto evidencia que o Angélico não procura a reconstrução histórica do pensamento do Estagirita, mas a reconstrução racional, ou lógico-conseqüente, de sua doutrina, ainda que ele se sirva o mais possível do lastro histórico. Esta “*intentio auctoris*” ampliada a todas as proposições que se seguem logicamente de - ou ficam implicadas pelo texto -, é o feito essencial da exposição e o que justifica redigir comentários. São, assim comentários ao serviço da filosofia e não da história da filosofia, pois têm em vista a utilização da doutrina do Estagirita – no caso – e não visam somente sua exposição.

Os estudiosos mais recentes reconhecem esta concepção hermenêutica de Santo Tomás de Aquino, os quais tem observado, por exemplo, a importância dos *Prólogos* aos comentários para determinar quão era a concepção geral e o lugar que o Aquinate dava a essas obras na sistemática das ciências. A partir da análise destes textos, os tradutores alemães – para citar uns⁷ - em um estudo preliminar, tem argumentado a favor da tese segundo a qual o objetivo de Tomás de Aquino não foi só explicar a Aristóteles, mas também “buscar a verdade”.

Para a época contemporânea o critério hermenêutico do Aquinate é – no mínimo – discutível, todavia questioná-lo por este motivo, sem levar em conta outros fatores, é um anacronismo pior do que a valoração hermenêutica que se possa fazer aos usos tomistas segundo os critérios hermenêuticos hodiernos. O que julgamos apropriado é interpretar seus comentários à luz deste critério e, consequentemente colocá-lo em relação com sua doutrina.

Os *Comentários* de Tomás - dentre suas demais obras - certamente trouxeram algumas novidades e contribuições em sua doutrina em alguma medida. Para exemplificar a densidade dessas contribuições e novidades basta citar a sensibilidade com que os censores de Paris – no episódio de 07 de março de 1277, quando da condenação das 219 teses pelo bispo Estevão de Tempier – perceberam o distanciamento do Aquinate em relação ao agostinismo platonizante e seu matiz aristotelizante. Para a sua canonização foi necessário que Estevão Bourret, em 14 de maio de 1324 retirasse a condenação naquilo em que esta tocava a obra do Angélico. Estes episódios nos faz vislumbrar que a hierarquia da Igreja bem sabia da nova orientação que o pensamento tomista trazia consigo, máxime nas obras derivadas dos textos do Estagirita. Assim, é sem temor que podemos considerar a existência de íntimos e profundos nexos entre o *Comentário* e à própria obra de Tomás, mesmo sua ética filosófica.

⁷ F. Cheneval e R. Imbach. In: *Thomas Von Aquin. Prologue zu den Aristotelesdkommentaren*, heurasgegeben, übersetzt um eingeleitet von F. Cheneval e R. Imbach., Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, L. VII.

Não é demais dar uma passada de olhos sobre a concepção tomista da moral e do modo como esta se serve da filosofia peripatética, máxime, das doutrinas aportadas da *Ética a Nicômaco*, comentada pelo Frade Alventino. Conquanto o grande Martin Grabmann já tenha assinalado a importância do *Comentário* para se poder reconstruir o pensamento de Santo Tomás – e é seguido por muitos pesquisadores tomistas –, há algumas divergências entre os estudiosos. Para uns os *comentários* em geral não passam de expressão objetiva do sentido do texto comentado e não configuram adesão ideológica do Angélico, ou ainda – pelo contrário –, postulam que Santo Tomás, sempre que lhe parece necessário, modifica ou mesmo corrige a Aristóteles. Para outros o Angélico expôs com objetividade o pensamento do Estagirita, mesmo quando dele discordava, mas sem deixar de lhe acrescentar algo de pessoal, o que estabeleceria a validade dos *comentários* para fixar a doutrina tomista.

Se se matizam bem os termos da questão pode-se evitar que ela incida num pseudoproblema. Um labor exegetico comparativo mostra as concordâncias mais que significativas entre muitas passagens dos textos pessoais do Angélico e de seu *Comentário*. Esta ocorrência pode ser tratada pelos dois viés acima referidos. Àqueles que sustentam que Santo Tomás se limitou a expor o pensamento do Estagirita sem lhe aderir, as passagens concordantes do primeiro com as do último deveriam ser consideradas meras cópias ou aportes acrílicos. Àqueles aos quais o Angélico “corrigiu onde quis”, o *Comentário* deveria ter tanto valor como obra própria enquanto doutrina, ainda que não valesse (ou valesse menos) como exegese. Parece-nos extremadas estas duas posições, arriscamo-nos a opinar que ninguém teria êxito em um confronto com a tese oposta e com as obras mesmas de Santo Tomás se se debruçassem sobre elas em uma leitura calma, atenta e desideologizada do Angélico. De fato – o que parece todos estarem de acordo – Tomás de Aquino expôs objetivamente, quanto pode, o pensamento do Estagirita, ainda naquilo que, pontualmente, discordava – como um bom comentador –, mas também, não menos, percebe-se sua contribuição própria – como um bom pensador –, o que *a fortiori* denota o nexos intrínseco entre ambos os textos.

Hoje não é fora de consenso que Santo Tomás tenha “cristianizado” ao Estagirita, isto é, tenha ido além do pensamento pagão do Pensador Macedônio para tirar suas conclusões de lastro e cume cristãos, não obstante os contextos históricos tão distantes, sem contudo o fazer de má fé guiado – até certo ponto – pelas ilações permitidas materialmente pelo texto em mãos. Isto constitui um fator a mais na linha da conclusão anterior e nos remete ao ponto que é o central em tudo isto: se os *comentários* – e o *Comentário* em questão – contêm ou não doutrina do Frade Alventino, cuja resposta, segundo o que se tem refletido, é positiva. Salvo olvido dessas considerações é que se pode pender a um dos lados.

Mas tentando encontrar alguma justificativa a isto – já que deve ter surgido por algum uso ou costume –, talvez, a explicação das dificuldades supra

mencionadas esteja no fato do escasso uso de que dele se faz nas obras que sistematizam a moral segundo o pensamento do Angélico, cuja prática estabelece um hábito de “silêncio” que prejudica a percepção dos nexos mencionados. Esta “tradição” de silêncio referida, não é privativa de autores tomistas. Mesmo nos escolásticos contemporâneos ou nos que se debruçam sobre os textos do Aquinate – e seus leitores, por consequência – encontramos um quadro semelhante.

Resulta a questão sobre qual valor esses autores tem dado a esta obra de Santo Tomás, se de fato lhe tem dado tão minúscula autoridade ao *Comentário* para delimitar a doutrina moral do Santo. Dando uma passada d’olhos nas obras escritas até (mais ou menos) a década de oitenta do século passado percebemos que o uso da obra está muito restrito à questão do caráter dos *comentários* em si, como já referido, tomando uma postura de passar ao largo da disputa com uma das soluções já apresentadas, conforme se cita – em paralelo - ou não o *Comentário*.

A partir disso as discussões se têm ampliado e questionado a originalidade da exegese e a fidelidade do Angélico. Hodiernamente é, maiormente, pacífico que a exegese literal dos textos do Estagirita era prática comum na Universidade de Paris nos anos de 1230. Esta constatação não subtrai o quilate do labor de Tomás, mas o coloca em seu devido contexto histórico. Se a exegese tomista não é original – e nem precisaria sê-lo para ter mérito -, ela é correta e tem conseguido relevância no desenrolar da história devido à sua difusão, além de ter proporcionado a apreensão do texto do Estagirita durante um bom tempo em vários âmbitos. Portanto, a história do “aristotelismo moderno” não deixa de dever seu tributo à exegese tomista, mesmo que se impute a ela os critérios de nossa época, segundos os quais ela estaria certa ou não.

Para uma primeira e sumária compreensão do *Comentário à Ética* no L. I, devemos salientar que o Angélico procura estabelecer um vínculo estreito entre a moral revelada e os princípios esboçados pelo Estagirita, morais e metafísicos, onde a liberdade deve ser lida pelo prisma da moralidade porque a vontade livre só pode ter um fim livre também. Este fim, se no Estagirita não ultrapassa a vida presente – não obstante suas indagações parcas e vagas do além –, no pensamento do Angélico sobrepassa, em todas as ordens, qualquer suposição humana, coadunando-se com o fim último “verdadeiro”, que é o que naturalmente todos buscam. Mas se para o Angélico este fim, se é recebido de modo totalmente diverso da ordem humana, é já “preparado” nesta vida pela aquisição de hábitos éticos – as virtudes - indistintos dos elencados pelo Estagirita.

Assim, no pensamento do Angélico a chave da moralidade está na liberdade humana. Efetivamente, o ser humano é moral porque goza propriamente da liberdade. A moralidade exige alguns requisitos para sua efetivação, quais sejam, a existência de uma norma da conduta devida; a capacidade e o conhecimento de dita norma por parte do agente livre e; que o agente livre – por isto mesmo – possa eleger sua ação livremente. Não é olvidado de Tomás que há um duplo enfoque a

ser considerado nessas questões: o enfoque estritamente filosófico e o enfoque propriamente teológico. Para os primeiros, a falta humana em relação à norma moral é um “pecado” contra a natureza humana; para os últimos a falta humana em relação à norma moral é um pecado contra o ordenamento divino, sem o deixar de sê-lo também no âmbito humano.

Decorre que é duplo o princípio da moralidade: interior e exterior ao homem. O primeiro está radicado na própria natureza humana e lhe é intrínseco; o segundo está radicado em Deus, seja enquanto Ele nos dá a norma divina⁸, seja enquanto Ele nos eleva pelos auxílios sobrenaturais para o cumprimento dessa mesma norma divina e o alcance de seu ápice⁹. Neste sentido, a moralidade dos atos depende da lei divina que governa o orbe, a todas as criaturas e ao homem que toma consciência desta lei – em geral -, já como lei natural, o que faz desta uma participação daquela¹⁰. É inegável o influxo peripatético no pensamento tomista, subjacente ao conceito de lei, entendida como uma prescrição da razão, promulgada por quem de direito, em ordem ao bem comum da comunidade política¹¹. Noção análoga aplicável aos outros tipos de lei: lei positiva, lei natural e lei divina.

A lei – positiva, natural ou divina - é norma para os atos humanos a fim de conduzir o agente a um fim apreendido pela razão como apetecível. E nada desejaríamos se não houvesse algum fim ou bem último e supremo em razão do qual se quer todos os demais bens – particulares, portanto -. A definição deste bem supremo não é *a priori* ou inata em nós, mas exige debates e esforços intelectuais, cujos resultados possíveis ao homem facilitam a disposição intelectual, axiológica, deontológica e sociológica para a consecução deste mesmo fim. A reflexão que Tomás faz destas questões¹², tanto na *Suma de Teologia* quanto no *Comentário* é dependente das concepções de Aristóteles.

Os fins como se pode depreender do supra dito existem de um modo subordinado: aquele que for o fim supremo constitui o ápice da hierarquia, os demais são-lhe subordinados conforme se aproximem mais ou menos dele. Esta questão que Aristóteles desenvolve parcialmente e de um modo argumentativo mais bem tópico, é mais aprofundada por Santo Tomás devido a dois elementos: inicialmente por sua opção cristã que fixa um único fim supremo elegível, qual seja, Deus; depois, devido à metafísica que assume - também ela de inspiração basicamente aristotélica -, a qual concebe um universo ordenado a partir de um primeiro motor que, por sua vez, é fim. O Aquinate tem seguido particularmente ao Estagirita em filosofia segundo a qual todo o obrar humano se realiza com vista a um fim que é, por isto, seu bem e vice-versa, já que ambos são convertíveis. E esta concepção do bem como objeto transcendental da vontade é essencial se poder

⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I-II, 90-108.

⁹ *Idem. Ibidem*, 109-124.

¹⁰ *Idem. Ibidem*, 91, 2.

¹¹ *Idem. Ibidem*, 90, 4.

¹² *Idem. Ibidem*, 1-2.

compreender alguns pressupostos do pensamento do Angélico que outros escolásticos não admitem ou rechaçam. A modo de exemplo, podemos citar a concepção tomasiana de que não há atos humanos moralmente indiferentes ou que a vontade não pode quer o mal em sentido absoluto, ou este enquanto tal.

Não podemos deixar ao olvido um ponto que Santo Tomás tomou a peito enfrentar – não obstante fosse comum em sua época -, a saber, a diversidade de concepções culturais sobre a felicidade e o cunho religioso contido nelas. Já Aristóteles tinha feito uma sutil análise de classes de objetos e atos em que o homem pudesse por sua felicidade, na qual encontrou argumentos irrefutáveis para negar aptidão eudaimonista a alguns deles (as honras, as riquezas, os prazeres, por exemplo). Não obstante, ao propor que o melhor ato da melhor potência é a contemplação intelectual, o Estagirita está assumindo uma tradição cultural grega intelectualista – da qual ele foi um dos mais expressivos e importantes expoente - e está assinalando seu discipulado socrático.

De fato os escolásticos do século XIII tinham uma vasta experiência de concepções culturais que de nenhum modo ousariam qualificar de bárbaras, nas quais outros valores parecem ser mais altos que a contemplação intelectual. Precisamente a tradição cristã, elaborada e externada em diversos âmbitos culturais pelos Santos Padres e também pelos escritores escolásticos, havia desenvolvido amplamente o conceito de *cáritas*, vinculado ao conceito de *ágape* platônico cujo matiz semítico e seu nexos com o Apóstolo do Verbo e o Apóstolo das Gentes são notórios.

Por outro lado, os testemunhos Escriturísticos da primeira comunidade cristã tal como nos foi narrada e outros testemunhos históricos de mártires e santos apontam que a felicidade em sentido cristão não é a contemplação intelectual, mas o amor de caridade, ou seja, a firme e irredutível adesão da vontade de Deus. E a natureza da felicidade referida neste contexto parece mais constituir no gozo (da vontade) do que na inteligência de Deus, ou visão beatífica.

Diante disto o Aquinate tem sabido solucionar esta questão sem abandonar o “intelectualismo” inerente aos pressupostos eudaimonistas aristotélicos. Numa análise tranquila do seu *Comentário à Ética a Nicômaco* percebe-se – mesmo que sumariamente – que este aponta aquelas opções teóricas que o Angélico não abandonará no momento de desenvolver o tema da *Suma de Teologia*. O princípio do primado ontológico do intelecto em relação à vontade foi um aporte peripatético decisivo para sua concepção teológica da beatitude celeste. Se hoje isto não parece tão estranho para nós, foi um dos pontos centrais nas polémicas com os franciscanos (Scotus e Ockham, por exemplo).

Outro ponto de fundamental caracterização peripatética no pensamento do Angélico é a questão da lei. A expressão da lei eterna no homem, ser intelectual e livre, é a lei natural – e, como já falamos – é a participação da lei eterna na criatura intelectual. Existe uma inclinação intelectual natural, que ordena o intelecto à

verdade e cujo primeiro princípio evidente é o de não contradição. Existe, paralelamente, um apetite natural que ordena a vontade ao bem, que constitui a ordem da ação. Neste âmbito, existe um princípio supremo, equivalente ao princípio de não contradição na esfera intelectual, que expressa o seguinte ditame: “Deus quer que se faça o bem e se evite o mal.” Assim, fazer o bem e evitar o mal é o primeiro e essencial preceito de toda ordem moral e qualquer outro preceito nele se funda, se reduz e, por conseguinte, se lhe é subordinado.

Como o homem, não obstante sua pressuposta e intrínseca liberdade, não chega por si só ao fim supremo é imperioso que a comunidade lhe auxilie a operar seu alcance e ela o faz mediante a lei positiva cujo fundamento é a lei natural. A concepção “pedagógica” da lei positiva (ou do direito positivo), segundo Santo Tomás, está relacionado com o lastro peripatético e é lógico que, retirado deste pressuposto, carecerá de razoabilidade. Tanto para o Estagirita quanto para o Aquinate, o apetite intelectual que orienta ao homem em direção do bem é uma inclinação natural que, se pode estar desviada ou debilitada – conforme a concepção cristã partilhada pelo Angélico, devido à prevaricação original – não está, absolutamente, pervertida. Assim, não há nenhum homem que seja intrinsecamente mal por natureza. Suas más ações, seus pecados e defeitos são produtos do desvio do juízo da consciência ou da debilidade da vontade em relação ao bem verdadeiro. Em maior ou menor medida todo homem, deixado às próprias forças, se encontrará no risco de não se dirigir ao bem devido por desvio de sua consciência ou debilidade de suas forças morais frente vagas de outros móveis do agir humano. A lei, portanto, se configura como uma forma ampliada e segura (universalizada) do juízo da consciência, indicando quais ações devem ser operadas em vista do bem devido.

Neste momento torna-se oportuno considerar que esses temas – máxime, o bem comum - que para Santo Tomás são centrais, o Estagirita só se ocupou de modo menos matizado, seja no L. V da *Ética a Nicômaco* ou nos inícios da *Política*. O Aquinate magistralmente soube se aproveitar de ambas as fontes inserindo o tema no contexto estranho a Aristóteles, mas perfeitamente cabível no mundo intelectual vivido no Medievo. Assim, Deus é o bem comum do universo, ao qual se ordenam todas as coisas, precipuamente o homem. O primado do bem comum no pensamento do Estagirita retorna no pensamento do Angélico. Naquele circunscrito à vida na *polis*; neste último sem negar a perspectiva do antecessor lhe amplia a significação, dando-lhe lastro e coroamento cristão.

Neste contexto se insere os *Comentários*, no L. I. que trata: Do bem humano. Da Felicidade, fim e sumo bem do homem. Das partes da alma e a divisão das virtudes, compreendendo as Lições de I a XX.

LIVRO I DOS COMENTÁRIOS DE TOMÁS DE AQUINO À ÉTICA A NICÔMACO

Versão Latina¹³

Tradução

Liber 1

Livro I — O Bem Humano. A Felicidade, Fim e Sumo Bem do Homem. As duas partes da Alma. Divisão das Virtudes

Lectio 1

Lição 1 — 1094a 1-18 — Da Filosofia Moral. Da ordenação da vida humana a seus fins.

[72705] L. I, Lect. 1 n. 1 *Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus ad invicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.*

L. I, Lect. 1, nº. 1. No começo da *Metafísica* (I, 2, 982 a 18) o Filósofo diz que é próprio do sábio ordenar. Cujo motivo é porque a sabedoria é a mais alta perfeição da razão, e lhe é próprio ordenar. Na verdade, ainda que as potências sensitivas conheçam algumas coisas em si mesmas, todavia, conhecer a ordem de uma coisa em relação à outra é próprio do intelecto ou da razão. Efetivamente, há duas ordens das coisas. Uma, na qual as partes de algum todo ou de alguma multidão em relação umas com as outras, assim como as partes de uma casa estão ordenadas em relação umas com as outras; outra, na qual a ordem das coisas em relação ao fim. Esta ordem das coisas é mais principal do que a primeira. Na verdade, como diz o Filósofo no *Livro XI da Metafísica* (XII, 12, 1075 a 13ss) que no exército as partes umas em relação às outras são devido à ordem de todo o exército para com o chefe. A ordem se compara com a razão de quatro modos. Há um tipo de ordem que a razão não faz, mas somente considera, que é a ordem das coisas naturais. Outra é a ordem que a razão, considerando, faz no seu ato próprio, ou seja, quando ordena seus

¹³ Textum Leoninum Romae 1969 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

[72706] L. I, Lect. 1 n. 2 *Et quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem.*

[72707] L. I, Lect. 1 n. 3 *Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis, quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis*

conceitos em relação uns com os outros e os sinais dos conceitos que são as vozes significativas. O terceiro modo é a ordem que a razão, considerando, faz nas operações da vontade. O quarto modo é a ordem que a razão, considerando, faz nas coisas exteriores, nas quais é a mesma causa, assim como na arca ou numa casa.

L. I, Lect. 1, nº. 2. E porque a consideração da razão se aperfeiçoa pelo hábito da ciência, segundo estas diversas ordens que a própria razão considera, são diversas as ciências. Quanto à Filosofia Natural pertence considerar a ordem das coisas que a razão humana considera, porém não faz. Do mesmo modo sob a Filosofia Natural compreendemos a matemática e a metafísica. Portanto, a ordem que a razão, considerando, faz no ato próprio, pertence à filosofia racional, que convém considerar a ordem das partes das orações em relação umas com as outras, e a ordem dos princípios nas conclusões. Porém a ordem das ações humanas pertence à consideração da Filosofia Moral. Contudo, a ordem que a razão, considerando, faz nas coisas exteriores constituídas pela razão humana, pertence às artes mecânicas. Assim, portanto, à Filosofia Moral - da qual agora tratamos -, é próprio considerar as operações humanas, segundo aquilo que elas estão ordenadas umas com relação às outras e em relação ao fim.

L. I, Lect. 1, nº. 3. Ora, refiro-me às operações humanas, as quais procedem da vontade humana segundo a ordem da razão. Quanto às operações existentes no homem que não estão sob a vontade e a razão, não se diz propriamente humanas, mas naturais, assim como fica claro das operações da alma vegetativa que de modo

philosophiae. Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

[72708] L. I, Lect. 1 n. 4 *Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.*

[72709] L. I, Lect. 1 n. 5 *Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel*

algun caem sob a consideração da Filosofia Moral. Assim como o sujeito da Filosofia Natural é o movimento, ou o móvel, do mesmo modo o sujeito da Filosofia Moral é a operação humana ordenada ao fim, ou também o homem como agente voluntário em vista do fim.

L. I, Lect. 1, nº. 4. É conhecido que o homem é, naturalmente, um animal social, porque necessita de muitas coisas para sua vida que a si mesmo não pode prover. Por conseguinte, o homem é, naturalmente, parte de alguma multidão, pela qual se garante de auxílio para o bem viver. Necessita de auxílio em relação a dois aspectos. Primeiro em relação àquelas coisas necessárias à vida, sem as quais não leva a termo a presente vida: e para isto é auxiliado pela comunidade? doméstica, da qual é parte. Qualquer homem tem de seus pais a geração, o alimento e educação e, semelhantemente, também os outros, que são partes da família doméstica ajudam-se uns aos outros em relação ao necessário à vida. De outro modo o homem é ajudado pela comunidade?um da qual é parte, naquilo que seja suficiente à vida perfeita. É claro que não só que o homem viva, mas viva bem, possuindo tudo o que é suficiente para a vida: e assim o homem é auxiliado pela multidão civil — da qual ele mesmo é parte — não só quanto às coisas corporais, como claramente na cidade são muitas as obras humanas? para as quais uma família? não é suficiente, mas também quanto aos bens morais. Manifestamente, pelo poder público os jovens insolentes são coagidos pelo medo das penas, para os quais a correção paterna não surte efeito.

L. I, Lect. 1, nº. 5. É sabido que o todo, que é a multidão civil ou comunidade

domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius. In continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet, quod ad eandem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius. Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius.

[72710] L. I, Lect. 1 n. 6 *Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.*

[72711] L. I, Lect. 1 n. 7 *Incipiens igitur Aristoteles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in hoc libro, qui dicitur*

doméstica possui, somente, uma unidade de ordem segundo a qual não é algo simplesmente uno. Portanto, suas partes podem ter operação — que não é a operação do todo —, assim como os soldados no exército possuem operação que não é operação de todo o exército. Todavia, o todo mesmo possui alguma operação que não é própria de alguma parte, mas do todo, como as guerras são de todo o exército. A condução do navio é uma operação de todo o grupo? que conduz a nave. Há, todavia, outro todo que possui a unidade não só de ordem, mas de composição, ou de conexão, ou também de continuidade, conforme esta unidade é alguma unidade simplesmente e, por conseguinte, não há operação da parte que não seja do todo. No contínuo, também, o mesmo movimento do todo é o da parte. E, semelhantemente, no composto, ou unido, a operação da parte é, principalmente, do todo. É necessário que pertença à mesma ciência a consideração de tal todo e de suas partes. Contudo, não pertence à mesma ciência considerar o todo que possui só a unidade de ordem ao mesmo tempo que às suas partes.

L. I, Lect. 1, nº. 6. Por isso a filosofia moral se divide em três partes, das quais, a primeira, chamada *individual* ou monástica, considera as atividades ou ações de um homem em particular ordenadas a um fim. A segunda, chamada *familiar* ou doméstica, considera as atividades ou ações da sociedade familiar. A terceira, chamada política, considera as atividades ou ações da sociedade cívica.

L. I, Lect. 1, nº. 7. Logo, ao começar Aristóteles a ensinar a filosofia moral em primeira parte desta obra, a que chama

Ethicorum, idest Moraliū, praemittit prooemium, in quo tria facit. Primo enim ostendit de quo est intentio. Secundo modum tractandi, ibi, dicitur autem utique sufficienter et cetera. Tertio qualis debeat esse auditor huius scientiae, ibi: unusquisque autem bene iudicat et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Secundo manifestat propositum, ibi, si utique est aliquis finis et cetera. Circa primum duo facit. Primo enim proponit necessitatem finis; secundo habitudinem humanorum actuum ad finem, ibi: multis autem operationibus et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit, quod omnia humana ordinantur ad finem; secundo ostendit diversitatem finium, ibi, differentia vero finium etc.; tertio ponit comparationem finium adinvicem, ibi, quorum autem sunt fines et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, ideo bene enuntiaverunt et cetera.

[72712] L. I, Lect. 1 n. 8 *Circa primum, considerandum est, quod duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio, et appetitus, quae sunt principia moventia, ut dicitur in tertio de anima. In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum. In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem; nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a magistro in discipulum. Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est recta ratio factibilium, ut habetur in VI huius; quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio. Quantum vero ad executionem ponitur actus. Non facit autem mentionem de prudentia, quae est in ratione*

Ética ou Moral, começa pelo proêmio no qual trata três pontos. Primeiro, mostra a tarefa a realizar. Segundo, o modo como o fará. Terceiro, como há de ser o estudante desta ciência. Com respeito ao primeiro ponto, destaca algo necessário para mostrar a tarefa proposta. Segundo o mostra. Sobre o primeiro, propõe a necessidade do fim. Segundo, compara os hábitos e os atos com o fim. No primeiro ponto, sustém que todo o humano está ordenado a um fim. Depois propõe a diversidade de fins. Em terceiro lugar os fins entre si. Em relação ao primeiro, expressa o que propõe, e em segundo lugar, o mostra.

L. I, Lect. 1, nº. 8. Há de considerar-se que dois são os princípios dos atos humanos: o intelecto ou razão e o apetite, que são princípios que movem, como se disse no Livro *De Anima* (*De Anima*, III, 15, 433 a 9). No intelecto ou razão, se distinguem o especulativo e o prático. No apetite racional, se consideram a eleição e a execução. Tudo isso, está ordenado a algum bem como fim. Com efeito, o verdadeiro é o fim da especulação. Logo, enquanto o intelecto especulativo, põe a doutrina, por meio da qual se transmite a ciência do mestre ao discípulo. Enquanto ao intelecto prático, põe a arte, que é a reta razão do factível, como se disse no Livro Sexto desta obra (EN, VI, 4, 1140 a 10-11). Enquanto ao ato do intelecto apetitivo, põe a eleição. E quanto à execução, o ato. Não

practica sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.

[72713] L. I, Lect. 1 n. 9 *Deinde cum dicit: ideo bene enuntiaverunt etc., manifestat propositum per diffinitionem boni. Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motiuum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enuntiaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt.*

[72714] L. I, Lect. 1 n. 10 *Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet aestimant illud esse bonum, et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum.*

[72715] L. I, Lect. 1 n. 11 *Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum*

menciona a prudência, que está na razão prática ao igual que a arte, pois pela prudência é dirigida à eleição. Por isso, diz que cada um deles claramente apetece algum bem como fim.

L. I, Lect. 1, nº. 9. Devemos considerar que o bem se enumera entre as realidades primeiras, de modo que, segundo os platônicos, o bem é o ente primeiro. Porém, segundo a verdade das coisas, o bem e o ente são convertíveis. O que é primeiro, não pode ser conhecido por algo anterior, mas que o que é pelo posterior, como a causa através de seus efeitos próprios. Como o bem é o que move o apetite, é apresentado através do movimento do apetite, semelhantemente como pelo movimento se costuma manifestar-se uma força motriz. Por isso, diz o Filósofo tem anunciado justamente que o bem é o que todas as coisas apetece.

L. I, Lect. 1, nº. 10. Não há que deter-se em que alguns apetece ao mal. Porque não o apetece senão sob a razão de bem, quer dizer, enquanto o estimam como um bem. Desta maneira, sua intenção por si mesma se dirige ao bem, porém por acidente cai sobre o mal.

L. I, Lect. 1, nº. 11. Na frase de Aristóteles, o bem é o que todos apetece (EN 1094 a 2), não há de entender-se que só os que tem conhecimento apreendem o bem, mas inclusive os que carecem do mesmo, que tendem ao bem por um apetite natural, não como conhecendo-o, mas porque são movidos até ele por algum cognoscente, ou seja, pela ordenação do intelecto divino, ao modo como a flecha tende ao alvo pela direção dada pelo arqueiro. O mesmo tender ao bem ao bem é apetece o bem. Por isso, disse que a operação apetece ao

in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

[72716] L. I, Lect. 1 n. 12 *Deinde cum dicit: differentia vero quaedam etc., ostendit differentiam finium. Circa quod considerandum est, quod finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sint ipsae operationes, quidam vero sint ipsa opera, id est opera quaedam praeter operationes.*

[72717] L. I, Lect. 1 n. 13 *Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duplex est operatio, ut dicitur in IX metaphysicae: una quae manet in ipso operante, sicut videre, velle et intelligere: et huiusmodi operatio proprie dicitur actio; alia autem est operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio; et haec est duplex: quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumit materiam exteriorem ut mutet eam in aliquam formam, sicut cum artifex facit lectum aut domum. Prima igitur et secunda harum operationum non habent aliquid operatum quod sit finis, sed utraque earum est finis; prima tamen nobilior est quam secunda: in quantum manet in ipso operante. Tertia vero operatio est sicut generatio quaedam, cuius finis est res generata. Et ideo in operationibus tertii generis ipsa operata sunt fines.*

bem enquanto a ele tende, não porque seja um só o bem ao que tendem todas as coisas, como dirá mais adiante. Portanto, não se descreve, agora um só bem, mas o bem tomado em geral. Como nada é bom senão enquanto é certa semelhança e participação do sumo bem, este é apetecido de alguma maneira em todo bem. Assim pode dizer-se que o que todos apetezem é algum bem.

L. I, Lect. 1, nº. 12. Mostra a diferença dos fins. Há de considerar-se que o bem final ao qual tende o apetite de todo ser é sua perfeição última. A perfeição primeira se possui pela forma, a segunda pela operação. Por isso, é necessário que exista esta diferença dos fins, que alguns fins sejam as operações mesmas, outros sejam as obras mesmas, quer dizer, as obras que estão além das operações.

L. I, Lect. 1, nº. 13. Para cuja evidência há de considerar-se que há duas classes de operações, como se disse na *Metafísica* (IX, 8, 1050 a 23ss). Uma, que permanece no operante mesmo, como ver, querer e entender, que se chama ação. Outra, é a operação que transita ou passa à matéria exterior e se chama fazer. O fazer é de duas maneiras. Às vezes se toma alguma matéria exterior só para usá-la como o cavalo para montá-lo e a cítara para tocá-la. Outras vezes se toma a matéria exterior para mudar de algum modo sua forma, por exemplo, quando artesão faz uma casa ou um leito. A primeira e a segunda operação (ver e tocar a cítara) não tem algo como fim, mas que ambas são elas mesmas o fim. Não obstante, a primeira é mais nobre que a segunda enquanto permanece no operante. Ao contrário, a terceira operação

[72718] L. I, Lect. 1 n. 14 *Deinde cum dicit: quorum autem sunt fines etc., ponit tertium; dicens, quod in quibuscumque operata, quae sunt praeter operationes, sunt fines, oportet quod in his operata sint meliora operationibus: sicut res generata est melior generatione. Nam finis est potior his quae sunt ad finem. Nam ea quae sunt in finem habent rationem boni ex ordine in finem.*

[72719] L. I, Lect. 1 n. 15 *Deinde cum dicit: multis autem operationibus etc., agit de comparatione habituum et actuum ad finem. Et circa hoc quatuor facit. Primo manifestat, quod diversa ordinantur ad diversos fines. Et dicit, quod cum multae sint operationes, et artes et doctrinae, necesse est quod earum sint diversi fines. Quia fines, et ea quae sunt ad finem sunt proportionalia. Quod quidem manifestat per hoc, quod artis medicinalis finis est sanitas, navifactivae vero navigatio, militaris autem victoria, oeconomicae vero, idest dispensativae domus, divitiae, quod quidem dicit secundum multorum opinionem. Ipse autem probat in primo politicae, quod divitiae non sunt finis oeconomicae, sed instrumenta.*

[72720] L. I, Lect. 1 n. 16 *Secundo ibi: quaecumque autem sunt talium etc., ponit ordinem habituum adinvicem. Contingit enim unum habitum operativum, quem vocat virtutem, sub alio esse. Sicut ars quae facit freno est sub arte equitandi, quia ille qui debet equitare praecipit artifici qualiter faciat frenum. Et sic est architector, idest principalis artifex respectu ipsius. Et eadem ratio est de aliis artibus, quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas, vel aliquid huiusmodi. Equestris autem ulterius ordinatur*

(fazer uma casa) é como certa geração cujo fim é o gerado. Por isso nas operações desta terceira classe as obras mesmas são os fins.

L. I, Lect. 1, nº. 14. Fala da terceira operação dizendo que em todo o feito, que é um fim que está além da operação que a produz, corresponde que a obra seja melhor que a operação, como o gerado é melhor que a geração. O fim é melhor que o que é pelo fim, pois o que é por um fim, pois o que é por um fim tem razão de bem por sua ordenação ao fim.

L. I, Lect. 1, nº. 15. Compara os hábitos e os atos com o fim, para o qual estuda quatro pontos. Primeiro, mostra que o diverso está ordenado a fins diversos. Como são múltiplas as operações, as artes e as doutrinas, é necessário que seus fins sejam diversos. Porque os fins e o que é para o fim são proporcionais. O mostra assim: na medicina, o fim é a saúde; na construção naval, a navegação; na arte militar, a vitória; na economia, ou seja, na administração da casa, as riquezas, o que se diz segundo a opinião de muitos, pois ele mesmo prova, na *Política* (I, 6, 156 a 1ss), que as riquezas não são o fim da economia, mas seus instrumentos.

L. I, Lect. 1, nº. 16. Em segundo lugar, propõe a ordem dos hábitos entre si. Sucede que um hábito operativo, que chama virtude, depende de outro. Como a arte que faz o freio depende da arte da equitação, porque o que cavalgará ensina ao artesão de que modo se faz o freio. Assim o arquiteto, ou seja, o artífice principal em relação a ela. A mesma razão se aplica a outras artes que fazem outros instrumentos necessários para a equitação, com as selas, etc. Todo o que concerne ao

sub militari. Milites enim dicebantur antiquitus non solum equites, sed quicumque pugnatores ad vincendum. Unde sub militari continetur non solum equestris, sed omnis ars vel virtus ordinata ad bellicam operationem, sicut sagittaria, fundibularia vel quaecumque alia huiusmodi. Et per eundem modum aliae artes sub aliis.

[72721] L. I, Lect. 1 n. 17 *Tertio ibi: in omnibus utique etc., proponit ordinem finium secundum ordinem habituum. Et dicit quod in omnibus artibus vel virtutibus hoc communiter est verum, quod fines architectonicarum sunt simpliciter quoad omnes magis desiderabiles, quam fines artium vel virtutum, quae sunt sub principalibus. Quod probat per hoc, quod homines persequuntur, id est quaerunt, illa, id est fines inferiorum artium vel virtutum gratia horum, idest propter fines superiorum. Litera autem suspensiva est, et sic legenda: quaecumque sunt talium sub una quadam virtute (...) in omnibus utique architectonicarum fines et cetera.*

[72722] L. I, Lect. 1 n. 18 *Quarto ostendit non differre quantum ad ordinem finium, utrum finis sit opus vel operatio. Et dicit quod nihil differt, quantum ad ordinem pertinet, quod fines earum sint operationes, aut aliquod operatum praeter operationes, sicut apparet in praedictis doctrinis. Nam frenifactivae finis est operatum frenum; equestris vero, quae est principalior, finis est operatio scilicet equitatio; e converso autem se habet in medicinali, et in exercitativa. Nam medicinalis finis est aliquod operatum, idest sanitas. Exercitativae vero, quae sub ea continetur, finis est operatio idest exercitium.*

equestre será logo ordenado sob a arte militar. Os soldados, diziam antigamente, não são somente os sinetes, mas também todos os que combatem para lograr a vitória. Por isto, sob a arte militar não só está relacionada a arte que se refere ao equestre, mas também toda arte ou virtude ordenadas às operações bélicas, como a fabricação de flechas, de fuldas ou similares. Do mesmo modo, outras artes dependem por sua vez de outras.

L. I, Lect. 1, nº. 17. Em terceiro lugar, propõe a ordem dos fins segundo a ordem dos hábitos. Em todas as artes ou virtudes é uma verdade corrente que os fins das arquitetônicas ou principais são francamente mais desejáveis que os fins das artes ou virtudes que dependem das principais. O prova deste modo: os homens perseguem ou buscam os fins das artes ou virtudes inferiores em razão dos fins das superiores. O parágrafo, ao estar separado do texto de Aristóteles, há de se ler assim: "Porém algumas são tais que se acham sob alguma virtude... E nestes casos os fins das arquitetônicas, etc.

L. I, Lect. 1, nº. 18. Em quarto lugar, mostra que não difere enquanto à ordem dos fins, se o fim é a obra ou a operação. Nada difere na ordem se os fins são as operações ou uma obra distinta delas, como se diz. Pois, o fim da cavalaria é fabricar freios, porém o fim da equitação, que é principal, é a operação, ou seja cavalgar. O contrário sucede na medicina e no exercício físico que está contido na medicina, é uma operação, ou seja, o exercício.

Lectio 2

[72723] L. I, Lect. 2 n. 1 *Si itaque est aliquis finis operabilium et cetera. Praemissis his quae sunt necessaria ad propositum ostendendum, hic accedit philosophus ad manifestandum propositum, scilicet ad ostendendum ad quid principaliter respiciat huius scientiae intentio. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit ex praemissis, esse aliquem finem optimum in rebus humanis. Secundo ostendit, quod necessarium est habere cognitionem de ipso, ibi, igitur ad vitam et cetera. Tertio ostendit ad quam scientiam pertineat eius cognitio ibi. Videbitur autem utique principalissimae et cetera. Circa primum utitur triplici ratione. Quarum principalis talis est. Quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum et ipsum volumus propter se ipsum et non aliquid aliud, iste finis non solum est bonus, sed etiam est optimus, et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaeruntur est principalior, ut ex supra dictis patet; sed necesse est esse aliquem talem finem. Ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus.*

[72724] L. I, Lect. 2 n. 2 *Minorem probat secunda ratione ducente ad impossibile, quae talis est. Manifestum est ex praemissis quod unus finis propter alium desideratur. Aut ergo est devenire ad aliquem finem, qui non desideratur propter alium, aut non. Si sic, habetur propositum. Si autem non est invenire aliquem talem finem, consequens est quod omnis finis desideretur propter alium finem. Et sic oportet procedere in infinitum. Sed hoc est impossibile, quod procedatur in finibus in infinitum: ergo necesse est esse aliquem finem qui non sit propter alium finem desideratus.*

Lição 2 — 1094a 11 — Em todo o humano há um fim que é o melhor, cujo conhecimento é necessário e dele se ocupa a ética

L. I, Lect. 2, nº. 1. Uma vez indicado o necessário para mostrar seu propósito, Aristóteles mostra o proposto: a quem se refere principalmente o ofício desta ciência. Primeiro mostra pelo dito que há algum fim que é o melhor nas coisas humanas. Segundo, que é necessário conhecê-lo. Terceiro, a quem ciência pertence seu conhecimento. Mostra o primeiro ponto por três razões. A principal, diz que algum fim é tal que por ele queremos outras coisas e a ele o queremos por si mesmo não por alguma outra coisa. Tal fim não só é bom, mas que é ótimo. Salta à vista porque sempre o fim, em razão do qual se buscam outros fins, é o principal, como foi dito. É necessário que exista algum fim semelhante. Logo, nas coisas humanas há algum fim que é bom e ótimo.

L. I, Lect. 2, nº. 2. A premissa menor se prova por uma segunda razão que conduz a um absurdo e é a seguinte: um fim pode ser desejado em razão de outro fim, como dito. Logo, há que chegar a algum fim que não é desejado por outro, ou não. Se é assim, se tem logrado o que se busca. Se pelo contrário não se tem encontrado algum fim deste tipo, deve seguir-se que todo fim é desejado por outro fim. Desta maneira, é necessário proceder ao infinito. Porém é impossível que nos fins se proceda ao infinito. Logo, é necessário que exista

[72725] L. I, Lect. 2 n. 3 *Quod autem sit impossibile in finibus procedere in infinitum, probat tertia ratione quae est etiam ducens ad impossibile, hoc modo. Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos. Sed frustra et vane aliquis desiderat id quod non potest assequi; ergo desiderium finis esset frustra et vanum. Sed hoc desiderium est naturale: dictum enim est supra quod bonum est, quod naturaliter omnia desiderant; ergo sequetur quod naturale desiderium sit inane et vacuum. Sed hoc est impossibile. Quia naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua; ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum.*

[72726] L. I, Lect. 2 n. 4 *Et sic necesse est esse aliquem ultimum finem propter quem omnia alia desiderantur et ipse non desideratur propter alia. Et ita necesse est esse aliquem optimum finem rerum humanarum.*

[72727] L. I, Lect. 2 n. 5 *Deinde cum dicit: igitur ad vitam etc., ostendit quod huius finis cognitio, est homini necessaria. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod necessarium est homini cognoscere talem finem. Secundo ostendit quid de eo cognoscere oporteat, ibi, si autem sic, tentandum est, et cetera. Concludit ergo primo ex dictis, quod ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius, habet magnum incrementum ad vitam, idest multum auxilium confert ad totam vitam humanam. Quod quidem apparet tali ratione.*

algum fim que não seja desejado por outro fim.

L. I, Lect. 2, nº. 3. Que é impossível proceder ao infinito nos fins se prova por uma terceira razão que também conduz a um absurdo (*impossibile*), desta maneira: se se fosse ao infinito no desejo dos fins, como sempre um fim seria desejado em razão de outro fim até o infinito, nunca chegaria o homem a conseguir os fins desejados. Porém inútil seria desejar o que não pode alcançar-se. Logo, o fim dos desejos seria inútil e vão. Porém ter desejos é algo natural, pois se tem dito que o bem é algo que naturalmente todas as coisas desejam. Portanto, daqui se seguiria que o desejo natural é algo vão e vazio. Isto é impossível porque o desejo natural não é senão uma inclinação inerente às coisas pela ordenação do primeiro motor, inclinação que não pode frustrar-se. Assim, é impossível que nos fins se proceda ao infinito.

L. I, Lect. 2, nº. 4. Desta maneira é necessário que exista algum fim último pelo qual todo o demais seja desejado e ele mesmo não seja desejado em razão de outro. Assim, é necessário que exista algum fim ótimo dos assuntos humanos.

L. I, Lect. 2, nº. 5. Mostra que o conhecimento deste fim é necessário ao homem. Em segundo lugar, que se precisa conhecer de tal fim. Conclui que havendo algum fim ótimo nos humanos, seu conhecimento é necessário ao homem e tem grande importância para a vida, prestando-lhe um enorme ajuda a toda a vida humana. O mostra pela seguinte razão. O homem não pode conseguir que algo se dirija diretamente a outro se não sabe até onde deve dirigi-lo. Se vê pelo

Nihil quod in alterum dirigitur potest homo recte assequi nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est. Et hoc apparet per exemplum sagittatoris, qui directe emittit sagittam, attendens ad signum ad quod eam dirigit. Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae; ergo ad rectitudinem humanae vitae necesse est habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanae vitae. Et huius ratio est, quia semper ratio eorum quae sunt ad finem, sumenda est ab ipso fine, ut etiam in secundo physicorum probatur.

[72728] L. I, Lect. 2 n. 6 *Deinde cum dicit: si autem sic etc., ostendit quid circa istum finem sit cognoscendum. Et dicit quod ex quo sic est, quod cognitio optimi finis necessaria est ad vitam humanam: oportet accipere quis sit iste optimus finis et ad quam scientiam speculativam vel practicam pertineat eius consideratio. Per disciplinas enim intelligit scientias speculativas, per virtutes autem scientias practicas, quia sunt aliquarum operationum principia. Dicit autem quod tentandum est de his determinare ad insinuandum difficultatem, quae est in accipiendo ultimum finem in humana vita sicut et in considerando omnes causas altissimas. Dicit autem quod oportet illud accipere figuratiter, id est verisimiliter, quia talis modus accipiendi convenit rebus humanis, ut infra dicitur. Horum autem duorum, primum quidem pertinet ad tractatum huius scientiae, quia talis consideratio est circa rem de qua haec scientia considerat. Sed secundum pertinet ad prooemium: in quo manifestatur intentio huius doctrinae.*

[72729] L. I, Lect. 2 n. 7 *Et ideo statim consequenter cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit ad quam scientiam pertineat huius finis consideratio. Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem ad propositum ostendendum.*

exemplo do arqueiro, o qual arroja a flecha diretamente observando o alvo pra o qual a dirige. Assim é preciso que toda a vida humana esteja ordenada a seu melhor e último fim. Logo, para a retidão da vida humana é necessário ter um conhecimento de seu último e melhor fim. Porque sempre a razão do que é para o fim há de tomar-se do fim mesmo, como está provado na *Física* (Phis, II, 9, 200 a 5 ss).

L. I, Lect. 2, nº. 6. Mostra o que há de conhecer-se do dito fim. Como o conhecimento do melhor fim é necessário para a vida humana é preciso saber qual é este melhor fim e a que ciência especulativa ou prática lhe concerne considerá-lo. Por disciplinas, entende as ciências especulativas; e, por virtudes, as ciências práticas, porque as virtudes são os princípios de certas operações. Afirma que deve intentar-se uma definição a fim de que saia a dificuldade que se apresenta quando se considera o último fim na vida humana, como sucede ao considerar as causas altíssimas. Diz que deve ser tomado figuradamente, ou seja com verossimilitude, pois tal modo de captar é próprio dos assuntos humanos, como se dirá. Destes pontos o primeiro lhe compete ao corpo desta ciência: se refere ao que ela considera. O segundo, ao proêmio no que se mostra o ofício desta ciência.

L. I, Lect. 2, nº. 7. Mostra a que ciência pertence a consideração deste fim. Primeiro dá uma razão para mostrar o proposto. Segundo, prova algo que havia suposto. O melhor fim pertence à ciência principal e

Secundo probat quiddam quod supposuerat, ibi: quas enim esse est debitum et cetera. Primo ergo ponit rationem ad propositum, quae talis est. Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam. Et hoc patet ex his, quae supra praemissa sunt. Dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principalissimam, tamquam de principalissimo fine existentem, et maxime architectonicae, tamquam praecipienti aliis quid oporteat facere. Sed civilis scientia videtur esse talis, scilicet principalissima, et maxime architectonica. Ergo ad eam pertinet considerare optimum finem.

[72730] *L. I, Lect. 2 n. 8 Deinde cum dicit: quas enim esse etc., probat quod supposuerat; scilicet quod civilis sit talis. Et primo probat quod sit maxime architectonica. Secundo quod sit principalissima, ibi: si enim et idem est uni et cetera. Circa primum duo facit. Primo attribuit politicae, sive civili, ea quae pertinent ad scientiam architectonicam. Secundo ex his concludit propositum, ibi, utente autem hac et cetera. Duo autem pertinent ad scientiam architectonicam, quorum unum est, quod ipsa praecipit scientiae vel arti quae est sub ipsa quid debeat operari, sicut equestris praecipit frenifactivae. Aliud autem est, quod utitur ea ad suum finem. Primum autem horum convenit politicae, vel civili, tam respectu speculativarum scientiarum, quam respectu practicarum; aliter tamen et aliter. Nam practicae scientiae praecipit politica, et quantum ad usum eius ut scilicet operetur vel non operetur, et quantum ad determinationem actus. Praecipit enim fabro non solum quod utatur sua arte, sed etiam quod sic utatur, tales cultellos faciens. Utrumque enim est ordinatum ad finem humanae vitae.*

[72731] *L. I, Lect. 2 n. 9 Sed scientiae*

mais arquitetônica, como resulta claro pelo dito. Expressou que, sob a ciência ou arte que se refere ao fim, está contido o que é em razão do fim. Por isso, corresponde que o último fim pertença à ciência principal, enquanto versa sobre o principal fim e mais arquitetônica (EN 1094 a 27), enquanto ensina às demais o que corresponde fazer. De fato, a ciência política parece ser assim, ou seja, a principal e mais arquitetônica. Logo lhe pertence considerar o melhor fim.

L. I, Lect. 2, nº. 8. Prova o proposto: que a política é essa ciência. Primeiro prova que é a mais arquitetônica. Depois, que é principal. Inicialmente atribui à ciência política ou cívica o que pertence à ciência arquitetônica. Depois, a partir daí conclui o proposto. Dois pontos concernem à ciência arquitetônica. Um, ensinar à ciência ou arte que depende dela o que deve fazer. Como a arte do equestre lhe ensina à cavalaria. Outro, utilizá-la para seu fim. O primeiro, lhe concerne à ciência política ou cívica tanto respeito das ciências especulativas como das práticas, ainda que de distinta maneira. A ciência prática lhe ensina, não só quanto a seu uso para obrar ou não obrar, mas também enquanto à determinação de seu ato. Assim, ensina ao artesão não só a usar sua arte, mas também como usá-lo para fazer tais cutelos. Um e outro estão ordenados ao fim da vida humana.

L. I, Lect. 2, nº. 9. Porém a ciência política à

speculativae praecipit civilis solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem operis; ordinat enim politica, quod aliqui doceant vel addiscant geometriam. Huiusmodi enim actus in quantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralem et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae. Non autem praecipit politicus geometrae quid de triangulo concludat, hoc enim non subiacet humanae voluntati, nec est ordinabile humanae vitae, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit, quod politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere, et usque ad quod tempus.

[72732] L. I, Lect. 2 n. 10 *Alia autem proprietas scientiae architectonicae, scilicet uti inferioribus scientiis, pertinet ad politicam, solum respectu practicarum scientiarum; unde subdit quod pretiosissimas, idest nobilissimas virtutum idest artium operativarum videmus esse sub politica, scilicet militarem, et oeconomicam et rhetoricam, quibus omnibus utitur politica ad suum finem, scilicet ad bonum commune civitatis.*

[72733] L. I, Lect. 2 n. 11 *Deinde cum dicit: utente autem hac etc., ex praemissis duobus concludit propositum. Et dicit quod, cum politica, quae practica est, utatur reliquis practicis disciplinis, sicut secundo dictum est, et cum ipsa legemponat quid oporteat operari et a quibus abstinere, ut primo dictum est, consequens est quod finis huius tamquam architectonicae complectitur, idest sub se continet fines aliarum scientiarum practicarum. Unde concludit quod hic, scilicet finis politicae, est humanum bonum, id est optimum in rebus humanis.*

[72734] L. I, Lect. 2 n. 12 *Deinde cum dicit: si enim et idem est etc., ostendit quod politica sit*

ciência especulativa só enquanto ao uso, não enquanto à determinação de se ato. A política dispõe que alguns ensinam ou aprendam geometria porque este tipo de ações enquanto voluntárias concernem à matéria moral e são ordenáveis a fim da vida humana. Porém o político não pode ensinar ao geômetra a deduzir conclusões sobre o triângulo. Isto não depende da vontade humana nem é ordenável à vida humana, mas que depende da razão mesma das coisas. Por isso diz que a política dispõe de antemão que disciplinas hão de estudar-se nas cidades, sejam práticas ou especulativas, as quais devem ensinar e por quanto tempo.

L. I, Lect. 2, nº. 10. A outra propriedade da ciência arquitetônica, o uso das ciências inferiores, pertence à ciência política só em relação às ciências práticas. Por isso, adita que as mais destacadas e estimadas virtudes, ou seja as artes operativas, dependem da ciência política. Esta utiliza a todas, a arte militar, a economia e à retórica para seu fim, ou seja para o bem comum da cidade.

L. I, Lect. 2, nº. 11. A partir das propriedades conclui o proposto. A política, que é prática, usa as restantes disciplinas práticas, segundo vimos e legisla sobre o que convém fazer e de que abster-se, como também vimos. Daí que seu fim enquanto arquitetônica deve conter os fins das outras ciências práticas. Por isso, conclui que o fim da política é o bem humano: o melhor entre todo o humano.

L. I, Lect. 2, nº. 12. Mostra que a política é principal em razão do próprio fim. É claro

principalissima, ex ipsa ratione proprii finis. Manifestum est enim quod unaquaeque causa tanto potior est quanto ad plura effectus eius se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem est bonum uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius suscipere, id est procurare, et salvare, id est conservare, illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliter: amabile quidem est quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicit autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est universalis causa omnium bonorum. Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel civitatibus pluribus, intendit methodus quaedam, id est ars, quae vocatur civilis. Unde ad ipsam maxime pertinet considerare ultimum finem humanae vitae: tamquam ad principalissimam.

[72735] L. I, Lect. 2 n. 13 *Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae; de quo tamen in hoc libro determinat, quia doctrina huius libri continet prima elementa scientiae politicae.*

que uma causa qualquer é tanto melhor e anterior quanto a mais efeitos se estende. Por isso, o bem que tem razão de causa final é tanto melhor quanto a mais coisas se estende. Assim, se um bem é o mesmo para um homem e para toda a cidade, parece muito melhor e mais perfeito assumir, ou seja procurar e salvaguardar ou conservar o bem de toda a cidade que o bem de um só homem. Compete ao amor que deve existir entre os humanos que um homem conserve o bem ainda que de um só homem, porém é muito melhor e mais divino que esse bem se estenda a todos os povos e a todas as cidades. Efetivamente, se é amável que às vezes isto se estenda a uma só cidade, muito mais divino é que se estenda a todas as regiões nas quais há muitas cidades. Disse que isto é mais divino porque pertence à semelhança de Deus, que é a causa universal de todos os bens. A estes bem, que é comum a uma ou várias cidades, tem um certo método ou arte, chamada arte política. Logo a política, por ser principal, pertence considerar sobretudo todo o fim último da vida humana.

L. I, Lect. 2, nº. 13. Há de saber-se que a Política é principal não absolutamente, mas no gênero das ciências ativas que versam sobre os assuntos humanos. Entre elas, a ciência política considera o último fim. Pois a ciência divina, que é principal com respeito a tudo, considera o último fim de todo o universo. Diz que a política pertence à consideração do último fim da vida humana, que determina neste livro cuja doutrina contém os primeiros elementos da ciência política.

Lectio 3

Lição 3 — 1094 b 11-1095 a 13 — A atitude que devem ter o estudante e o mestre desta ciência

[72736] L. I, Lect. 3 n. 1 *Dicetur autem utique sufficienter et cetera. Postquam philosophus ostendit quid sit bonum, quod principaliter intenditur in hac scientia, hic determinat modum huic scientiae convenientem. Et primo ex parte doctoris; secundo ex parte auditoris, ibi: eodem utique modo et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subiicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur. Sicut etiam neque in conditis, id est his quae fiunt per artem, non est similis modus operandi in omnibus; sed unusquisque artifex operatur ex materia, secundum modum ei convenientem aliter quidem ex cera aliter ex luto, aliter ex ferro. Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo. Et hoc manifestat per duo genera rerum quae videntur ad materiam moralem pertinere.*

[72737] L. I, Lect. 3 n. 2 *Primo namque et principaliter ad materiam moralem pertinent opera virtuosa, quae vocat hic iusta, de quibus principaliter intendit civilis scientia. Circa quae non habetur certa sententia hominum, sed magna differentia est in hoc quod homines de his iudicant. Et in hoc multiplex error contingit. Nam quaedam sunt quae a quibusdam reputantur iusta et honesta, a quibusdam autem iniusta et inhonesta, secundum differentiam temporum et locorum et personarum. Aliquid enim reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione, quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. Et ex ista*

L. I, Lect.3, nº. 1. Depois que o Filósofo mostrou qual é o bem que se busca primeiramente nesta ciência, passa a determinar o modo de proceder que lhe concerne. Por parte do mestre da a seguinte razão. O modo de fazer ver a verdade em qualquer ciência dever ser adequado à matéria dessa ciência. O diz porque a certeza não pode ser chamada nem deve ser requerida de igual maneira em todos os discursos pelos raciocinamos sobre algo. Como tão pouco no fabricado ou feito por uma arte, o modo de obrar é similar em tudo, mas cada artesão trabalha a matéria de acordo ao modo que lhe é apropriado, segundo se trate de terra, de argila ou de ferro. Pois bem, a matéria moral é tal que não lhe concerne uma certeza perfeita. O mostra por dois pontos que parecem pertencer a esta matéria.

L. I, Lect.3, nº. 2. Primeiro, porque a matéria moral pertence principalmente as ações virtuosas, que aqui chama justas, as que sobretudo se dirige a ciência política. Sobre estas ações não há entre os homens um juízo certo, senão uma grande diferença nas quais julgam dela. Nisto se cometem muitos erros. O que uns consideram justo e honesto, outros o tem por injusto e desonesto, de acordo com as diferenças de tempo, lugar e pessoas. Algo que é considerado vicioso em um tempo ou em uma região não o é em outros. Por estas diferenças ocorre que uns opinam que

differentia contingit quosdam opinari quod nihil esset naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legispositionem; de qua quidem opinione ipse plenius aget in V huius.

[72738] L. I, Lect. 3 n. 3 *Secundo autem ad materiam moralem pertinent bona exteriora, quibus homo utitur ad finem, et circa ista etiam bona contingit invenire praedictum errorem, quia non semper eodem modo se habent in omnibus. Quidam enim per ea iuvantur, quibusdam vero ex ipsis proveniunt detrimenta. Multi enim homines occasione suarum divitiarum perierunt, utpote a latronibus interfecti. Quidam vero occasione suae fortitudinis corporalis, ex cuius fiducia incaute se periculis exposuerunt. Et sic manifestum est, quod materia moralis est varia et deformis, non habens omnimodam certitudinem.*

[72739] L. I, Lect. 3 n. 4 *Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse idest applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum. Tertio oportet ut cum dicturi simus de his quae ut frequentius accidunt, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate*

nada é naturalmente justo ou honesto, mas que só o é pela determinação de uma lei. Desta opinião se falará mais no Livro V (Ethic. Nic. V, 10, 1134 b 18ss) desta obra.

L. I, Lect.3, nº. 3. Segundo, à matéria moral pertencem os bens exteriores que o homem usa para seu fim. Ocorre que também a respeito desses fins encontramos ditos erros, porque nem sempre se acham em todos do mesmo modo. Há os que se acham beneficiados com esse bens, ao contrário de outros, por eles, lhes tem sobrevivendo danos ou prejuízos. Muitos homens tem perecido devido a suas riquezas, como quando morrem nas mãos de ladrões; outros devido a sua força corporal, por confiar incautamente nela, se e puseram a perigos. Assim, resulta claro que, porque a matéria moral é variada e imperfeita, não tem uma certeza onímota.

L. I, Lect.3, nº. 4. Como, segundo o proceder da ciência demonstrativa, os princípios devem ser conformes às conclusões, é algo amável e desejável que nos que tratam de temas tão variáveis e procedem a partir de outros similares, passem a mostrar a verdade. Em primeiro lugar, ou a grosso modo, aplicando os princípios universais e simples ao singular e composto, no qual se dão os atos. É necessário, com efeito, que em qualquer ciência operativa, se proceda compondo. Inversamente na ciência especulativa é necessário proceder de maneira resolutiva, resolvendo o composto nos princípios simples. Em segundo lugar, é necessário mostrar a verdade figuradamente, ou seja, com verossimilitude. Isto é proceder a partir dos princípios próprios desta ciência. Como a ciência moral considera os atos voluntários, não obstante, a vontade é

producit, sed forte inclinata magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia.

[72740] L. I, Lect. 3 n. 5 *Deinde cum dicit: eodem utique modo etc., ostendit quod auditorem oportet acceptare in moralibus praedictum modum determinandi. Et dicit, quod debitum est, quod unusquisque recipiat unumquodque (eorum) quae sibi ab alio dicuntur eodem modo, id est secundum quod convenit materiae. Quia ad hominem disciplinatum, id est bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. Et ideo auditor bene disciplinatus nec debet maiorem certitudinem requirere, nec minori esse contentus, quam sit conveniens rei de qua agitur. Propinquum enim peccatum esse videtur, si aliquis auditor acceptet aliquem mathematicum persuasionibus rhetoricis utentem, et si expetat a rhetorico demonstrationes certas, quales debet proferre mathematicus. Utrumque enim contingit ex hoc, quod non consideratur modus materiae conveniens. Nam mathematica est circa materiam, in qua invenitur omnimoda certitudo. Rhetorica autem negotiatur circa materiam civilem, in qua multiplex variatio accidit.*

[72741] L. I, Lect. 3 n. 6 *Deinde cum dicit unusquisque autem iudicat bene etc., ostendit qualis debeat esse auditor huius scientiae. Et*

movida não só pelo bem, mas também por um bem aparente. Em terceiro lugar, temos que estar advertidos acerca do que sucede frequentemente, nos atos voluntários, que a vontade não nos realiza por necessidade, mas que quase sempre inclina mais acima um que outro, para que nós também procedamos a partir deles, para que os princípios sejam conformes às conclusões.

L. I, Lect.3, nº. 5. Mostra que o estudante de ética deve aceitar dito modo de determinar. Corresponde que cada ouvinte receba cada tema de tal maneira que se guarde um mesmo modo, o que é conforme a matéria, entre o que fala e quem o escuta. Pois ao homem disciplinado ou bem instruído pertence buscar tanta certeza, em cada matéria, quanto a natureza da coisa o permita. Porém não pode existir tanta certeza em matéria variável e contingente como em matéria necessária, que sempre de da mesma maneira. Portanto, o ouvinte bem disciplinado não deve buscar maior certeza nem contentar-se com menos da que seja adequada à realidade de que se trata. Pois parece que seria como um falta se algum ouvinte admitisse que um matemático usasse das persuasão própria do retórico, e se esperasse do retórico demonstrações certas como as que deve expor o matemático. Na realidade, o que sucede nos casos é por não haver considerado o modo adequado à matéria. A matemática versa sobre uma matéria na que se da uma certeza onímota. Porém a retórica se ocupa de uma matéria concernente ao cívico, na qual tem lugar múltiplas variações.

L. I, Lect. 3, nº. 6. Mostra como deve ser o estudante desta ciência. Primeiro, mostra qual é o ouvinte incapaz. Segundo, qual o

primo ostendit quis sit insufficiens auditor. Secundo quis sit inutilis, ibi, amplius autem passionum et cetera. Tertio ostendit quis sit auditor conveniens, ibi, secundum rationem autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Et dicit, quod unusquisque non potest habere bonum iudicium nisi de his quae cognoscit. Et sic ille qui est instructus circa unum quodlibet genus bene potest iudicare de his quae pertinent ad illud genus. Sed ille qui est bene instructus circa omnia, potest simpliciter bene iudicare de omnibus.

[72742] L. I, Lect. 3 n. 7 *Secundo ibi: idcirco politicae etc., concludit propositum, scilicet quod iuvenis non est conveniens auditor politicae et totius moralis scientiae, quae sub politica comprehenditur; quia sicut dictum est, nullus potest bene iudicare nisi ea quae novit. Omnis autem auditor oportet quod bene iudicet de his quae audit, ut scilicet bene dicta recipiat, non autem ea quae male dicuntur. Ergo oportet, quod nullus sit auditor conveniens nisi habeat aliquam notitiam eorum quae debet audire. Sed iuvenis non habet notitiam eorum quae pertinent ad scientiam moralem, quae maxime cognoscuntur per experientiam. Iuvenis autem est inexpertus operationum humanae vitae propter temporis brevitatem, et tamen rationes moralis scientiae procedunt ex his quae pertinent ad actus humanae vitae, et etiam sunt de his; sicut si dicatur quod liberalis minora sibi reservat, et maiora aliis tribuit, hoc iuvenis propter inexperientiam forte non iudicabit esse verum, et idem est in aliis civilibus. Unde manifestum est, quod iuvenis non est conveniens auditor politicae.*

inútil. Terceiro, mostra é o estudante adequado. Primeiro destaca o necessário para mostrar o proposto. Não se pode ter um bom juízo, senão daquilo que se conhece. Assim, o que é instruído em um tema em particular, pode julgar bem o que pertence a este tema. Porém aquele que está bem instruído acerca de tudo pode simplesmente julgar bem de tudo.

L. I, Lect. 3, nº. 7. Em segundo lugar, conclui o proposto dizendo que o jovem não é adequado ouvinte da política e de toda ciência moral que está compreendida naquela. Porque, como se tem dito, ninguém pode julgar bem senão do que conhece. Porém o ouvinte deve julgar bem do que escuta para admitir o que está bem dito e não admitir o que está mal dito. Portanto, é preciso dizer que ninguém é um ouvinte adequado se não tem algum conhecimento do que deve ouvir. O jovem não tem um conhecimento do que é pertinente à ciência moral, que se conhece, sobretudo, pela experiência. Por sua curta idade experiência das ações da vida humana. Porém as explicações da ciência moral procedem do que concernem as ações da vida humana e se referem também a estas ações. Como se se dissesse que um homem liberal ou generoso guarda pouco para assim e dá muito aos demais, quicá o jovem por sua inexperiência não saiba julgar se é verdade. O mesmo ocorre em outros assuntos cívicos. Portanto, é claro que o jovem não é um adequado ouvinte da ciência política.

[72743] L. I, Lect. 3 n. 8 Deinde cum dicit: *amplius autem passionum etc., ostendit quis sit inutilis auditor huius scientiae. Ubi considerandum est, quod scientia moralis docet homines sequi rationem, et discedere ab his in quae passiones animae inclinant, quae sunt concupiscentia, ira et similia. In quae quidem aliqui tendunt dupliciter. Uno modo ex electione: puta cum aliquis hoc proponit, ut concupiscentiae suae satisfaciat. Et hos vocat sectatores passionum; alio modo cum aliquis proponit quidem a noxiis delectationibus abstinere, vincitur tamen interdum impetu passionis, ut contra suum propositum, impetum passionis sequatur. Et talis vocatur incontinentis.*

[72744] L. I, Lect. 3 n. 9 Dicit ergo, quod ille qui est sectator passionum, inaniter, idest sine aliqua efficacia audiet hanc scientiam, et inutiliter, idest absque consecutione debiti finis. *Finis enim huius scientiae non est sola cognitio, ad quam forte pervenire possent passionum sectatores. Sed finis huius scientiae est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum. Ad actus autem virtuosos non perveniunt, qui passiones sectantur. Et sic nihil differt quantum ad hoc quod arceantur ab auditu huius scientiae iuvenis aetate vel iuvenis moribus, scilicet passionum sectator, quia, sicut iuvenis aetate deficit a fine huius scientiae, qui est cognitio, ita ille qui est iuvenis moribus deficit a fine, qui est actio: non enim est defectus eius propter tempus, sed propter hoc quod vivit secundum passiones, et sequitur singula, ad quae passiones inclinant. Talibus autem fit inutilis cognitio huius scientiae; sicut etiam incontinentibus, qui non sequuntur scientiam, quam de moralibus habent.*

L. I, Lect. 3, nº. 8. Mostra quem é um estudante inútil desta ciência. Aqui há de considerar-se que a ciência moral ensina aos homens a seguir à razão e a apartar-se daquilo ao que inclinam as paixões da alma, que são a concupiscência, a ira e outras similares. A estas pode ter-se de dois modos. De um modo, por eleição: por exemplo, quando alguém se propõe satisfazer sua concupiscência. A estes os denomina Aristóteles seguidores das paixões. De outro modo, quando alguém se propõe abster-se de deleites nocivos e, não obstante isso, algumas vezes é vencido pelo ímpeto da paixão, de tal maneira que, contra seu propósito, segue dito ímpeto, e este é denominado incontinente.

L. I, Lect. 3, nº. 9. Diz que o seguidor das paixões, de modo vão, ou seja, sem nenhuma eficácia escutará esta ciência e, inutilmente, quer dizer, sem conseguir o fim devido. Pois o fim desta ciência não é só o conhecimento, ao qual talvez pudesse chegar os que vão atrás das paixões, mas que é a ação humana, como o é de todas as ciências práticas. Às ciências virtuosas não chegam os que seguem as paixões. Desta maneira, nada difere neste sentido que se exclua como ouvinte desta ciência ao jovem pela idade ou ao jovem por seus costumes, ou seja, seguidor das paixões. Porque assim como o que é jovem na idade carece de aptidão para o fim desta ciência, que é o conhecimento, aquele que é jovem enquanto a seus costumes carece de aptidão para o fim que é a ação. Não se trata de uma carência por causa da idade, mas porque vive de acordo às paixões e segue cada um dos desejos ao quais as paixões inclinam. Para tais pessoas, é inútil o conhecimento desta ciência, como

[72745] L. I, Lect. 3 n. 10 *Deinde cum dicit: secundum rationem autem etc., ostendit quis sit conveniens auditor huius scientiae. Et dicit, quod multum est utile scire de moralibus illis, qui secundum ordinem rationis implent omnia sua desideria et exterius operantur.*

[72746] L. I, Lect. 3 n. 11 *Ultimo autem epilogat ea quae dicta sunt in hoc prooemio, dicens quod tanta sint dicta prooemialiter de auditore, quod fuit ultimum; et quis sit modus demonstrandi, quod fuit medium; et quid proponimus, idest quid sit illud, de quo ista scientia principaliter intendit.*

Lectio 4

[72747] L. I, Lect. 4 n. 1 *Dicamus ergo resumentes et cetera. Praemisso prooemio, hic Aristoteles accedit ad tractatum huius scientiae. Et dividitur in partes tres. In prima determinat de felicitate, quae est summum inter humana bona perducens ad hoc considerationem felicitatis quod est operatio secundum virtutem. In secunda parte determinat de virtutibus, ibi, si autem est felicitas operatio quaedam secundum virtutem et cetera. In tertia complet suum tractatum de felicitate, ostendens qualis et quae virtutis operatio sit felicitas. Et hoc in decimo libro, ibi: post haec autem de delectatione et cetera. Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi: nomine quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo resumendo quod supradictum est, quod cum omnis cognitio et electio desideret aliquod bonum, idest ordinetur ad aliquod bonum*

também o é para os incontinentes, os quais não seguem a ciência que possuem das realidades morais.

L. I, Lect. 3, nº. 10. Mostra qual é o estudante apropriado desta ciência. O saber acerca das realidades morais é muito útil para os que, segundo a ordem da razão, cumprem todos os seus desejos e obram exteriormente.

L. I, Lect. 3, nº. 11. Por último, em um epílogo, diz que a modo de introdução, se ocupou na última parte do ouvinte desta ciência, no meio, do modo de demonstração e, na primeira parte, do que nos propusemos, ou seja, aquilo ao que principalmente tende esta ciência.

Lição 4 — 1095 b 13 — O que pensam alguns de melhor bem que é a felicidade e como há de estar disposto o estudante de filosofia moral.

L. I, Lect. 4, nº. 1. Terminado o proêmio, agora Aristóteles acede ao corpo desta ciência. O divide em três partes. Na primeira, trata o tema da felicidade, sumo bem, entre os bens humanos, que nos leva à consideração da felicidade, que é a operação conforme à virtude. Na segunda parte, estuda as virtudes. Na terceira, completa seu estudo da felicidade mostrando que operação da virtude é a felicidade e como o é. Isto o fará no livro décimo (Et. Nic. X, 7, 1177 a 12 b 26). Primeiro, explica o que se propõe. Segundo, desenvolve o tema. Expressa retomando o dito, que como todo conhecimento e eleição deseja algum bem, se ordena até algum desejado como fim, há de dizer-se que é esse bem ao que se ordena à ciência política, sumo bem de

desideratum sicut in finem, dicendum est, quid sit illud bonum, ad quod ordinatur civilis scientia; quod scilicet est summum omnium operatorum, idest inter omnia ad quae opere humano perveniri potest. Haec enim duo supra dictum est oportere considerari de ultimo fine humanorum bonorum: scilicet quid sit, quod hic proponitur considerandum; et ad quam scientiam pertineat, quod supra in prooemio tractatum est.

[72748] L. I, Lect. 4 n. 2 *Deinde cum dicit: nomine quidem igitur etc., determinat de felicitate. Et circa hoc duo facit. Primo prosequitur opiniones aliorum de felicitate. Secundo determinat de ipsa secundum propriam sententiam, ibi, rursus autem redeamus ad quaesitum bonum et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones aliorum de felicitate. Secundo inquit de eis, ibi, nos autem dicamus unde discessimus et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones de ultimo fine humanorum. Secundo determinat qualiter de huiusmodi opinionibus sit inquirendum, ibi, omnes quidem igitur perscrutari et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit in quo omnes conveniant. Secundo in quo differant, ibi, de felicitate autem, quae est et cetera.*

[72749] L. I, Lect. 4 n. 3 *Ponit ergo primo duo, in quibus omnes conveniunt secundum ultimum finem. Primo quidem in nomine, quia tam multi, id est populares, quam etiam excellentes, id est sapientes, nominant summum humanorum bonorum felicitatem. Secundo quantum ad quamdam communem nominis rationem; quia omnes existimant bene vivere et bene operari (idem esse ei) quod est esse felicem.*

[72750] L. I, Lect. 4 n. 4 *Deinde cum dicit: de felicitate autem etc., ostendit in quo differunt opiniones hominum circa felicitatem. Et dicit quod de felicitate quid sit in speciali alterantur,*

todo o que obra, ou seja, entre tudo o que se pode chegar a ação humana. Tem dito que devem considerar-se dois pontos sobre o último fim dos bens humanos: que é esse fim último que agora propõe para sua consideração, e a que a ciência lhe corresponde fazê-lo, ponto já tratado no proêmio.

L. I, Lect. 4, nº. 2. Trata da felicidade. Primeiro apresenta as opiniões de outros sobre a felicidade. Depois, apresenta sua opinião. Com relação ao primeiro ponto, expõe de outros acerca da felicidade. Depois, as examina. Explicita o enunciado. Primeiro, propõe as opiniões, sobre o último fim dos seres humanos. Depois de que modo devem examinar-se estas opiniões. Em relação ao primeiro, mostra em que estão todos de acordo. Segundo, em que diferem.

L. I, Lect. 4, nº. 3. Mostra duas notas do último fim, nas quais todos coincidem. A primeira, quanto ao homem, porque muitos homens comuns e outros eleitos ou sábios chamaram à felicidade o sumo bem de todos os seres humanos. A segunda, se refere a certa noção comum do nome, pois todos coincidem em que viver bem e obrar bem é o mesmo que ser feliz.

L. I, Lect. 4, nº. 4. Mostra em que diferem as opiniões dos homens em relação à felicidade. Sobre que é a felicidade em particular se diversificam as opiniões. Há

idest diversificantur homines. Et hoc triplici differentia. Quarum prima accipitur secundum quod multitudo popularium non similiter in hoc sentit cum sapientibus. Nam populares existimant felicitatem esse aliquid eorum quae sunt in aperto et manifesto, ut sunt illa quae in sensibilibus considerantur, quae sola manifesta sunt multitudini, et adeo aperta, quod non indigent expositione reserante, sicut sunt voluptas, divitiae et honor et alia huiusmodi. Quid autem sapientes super hoc sentiant, ultimo ponet.

[72751] L. I, Lect. 4 n. 5 *Secunda autem differentia est popularium adinvicem. Quorum alii aliud sensibile bonum aestimant esse felicitatem, sicut avari divitias, intemperati voluptates, ambitiosi honores.*

[72752] L. I, Lect. 4 n. 6 *Tertia autem differentia est eiusdem ad seipsum. Est enim conditio ultimi finis, ut sit maxime desideratum. Unde illud quod maxime desiderat homo aestimat esse felicitatem, indigentia autem alicuius boni auget eius desiderium. Unde aeger, qui indiget sanitate, iudicat ipsam summum bonum. Et pari ratione mendicus divitias. Et similiter illi, qui recognoscunt suam ignorantiam, admirantur quasi felices eos qui possunt dicere aliquid magnum, et quod eorum intellectum excedat. Et omnia ista pertinent ad opiniones multitudinis.*

[72753] L. I, Lect. 4 n. 7 *Sed quidam sapientes, scilicet Platonicus, praeter haec diversa bona sensibilia, aestimaverunt esse unum bonum quod est secundum seipsum, idest quod est ipsa essentia bonitatis separata, sicut et formam separatam hominis dicebant per se hominem, et quod omnibus bonis est causa quod sint bona, inquantum scilicet participant illud summum bonum.*

três diferenças. A primeira provém do fato de que a gente comum não assente da mesma maneira que os sábios. A gente tem a idéia que a felicidade é algo notório e ostensível, como o é o que se considera no sensível que sem mais é percebido pela maioria. De tal maneira, é manifesto que não faz falta nenhuma explicação esclarecedora, como os prazeres, as riquezas, a honra e outros semelhantes. (O Filósofo) os põe em último lugar segundo o que os sábios pensam deles.

L. I, Lect. 4, nº. 5. A segunda diferença é a que apresenta entre si a gente comum. Alguns estimam que a felicidade está em alguns bens sensíveis, como o avaro nas riquezas, o intemperante nos prazeres e os ambiciosos nas honras.

L. I, Lect. 4, nº. 6. A terceira diferença é a de cada um para consigo mesmo. A condição do fim último é ser o mais desejado. Daí vem que o homem estima que o mais desejado é a felicidade. A carência de algum bem aumenta seu desejo. Por isso o enfermo, a quem falta a saúde, julga que esta é o sumo bem. Pela mesma razão o mendigo julga que o são as riquezas. De maneira semelhante, os que reconhecem sua ignorância, admiram como felizes àqueles que podem dizer algo importante que excede sua inteligência. Tudo isto pertence às opiniões das multidões.

L. I, Lect. 4, nº. 7. Certos sábios, como os platônicos?, pensavam que à parte estes diversos bens sensíveis, há um bem incomparável, que existe por si mesmo, que é a essência mesma da bondade separada: pois, assim como da forma separada do homem diziam que era o homem em si, assim, do bem separado diziam que é o bem em si, o qual é causa de

[72754] L. I, Lect. 4 n. 8 *Deinde cum dicit: omnes quidem igitur etc., ostendit qualiter oporteat inquirere de praedictis opinionibus. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit de quibus harum opinionum oportet inquirere. Secundo quo ordine, ibi, non lateat autem nos et cetera. Tertio qualiter oporteat auditorem dispositum esse, ad hoc quod bene capiat ea quae dicentur, ibi, propter quod oportet consuetudinibus et cetera. Dicit ergo primo, quod perscrutari omnes opiniones quas aliqui habent de felicitate esset aliquid magis vanum, quam deceat philosophum; quia quaedam sunt omnino irrationabiles, sed sufficit illas opiniones maxime perscrutari, quae in superficie habent aliquam rationem, vel propter apparentiam aliquam, vel saltem propter opinionem multorum hoc existimantium.*

[72755] L. I, Lect. 4 n. 9 *Deinde cum dicit: non lateat autem nos etc., ostendit quo ordine ratiocinandum sit de huiusmodi opinionibus, et simpliciter in tota materia morali. Et assignat differentiam in processu ratiocinandi. Quia quaedam rationes sunt, quae procedunt a principiis, id est a causis in effectus: sicut demonstrationes propter quid. Quaedam autem e converso ab effectibus ad causas sive principia, quae non demonstrant propter quid, sed solum quia ita est. Et hoc etiam Plato prius distinxit, inquirens utrum oporteat procedere a principiis vel ad principia. Et ponit exemplum de cursu stadiorum. Erant enim quidam athlothetae, id est propositi athletic currentibus in stadio, qui quidem athlothetae stabant in principio stadiorum. Quandoque igitur athletae incipiebant currere ab athlothesis et procedebant usque ad terminum, quandoque autem e converso. Et sic etiam est duplex ordo in processu rationis, ut dictum est.*

todos os bens, ou seja, enquanto participam daquele sumo bem.

L. I, Lect. 4, nº. 8. Mostra de que modo há que examinar ditas opiniões. Primeiro, mostra quais dessas opiniões corresponde examinar. Depois, em que ordem. Ainda, de que modo deve ser disposto o ouvinte para compreender o que se disse. Examinar todas as opiniões que geralmente se tem acerca da felicidade seria mais em vão do que o que corresponde a um filósofo porque algumas são inteiramente irracionais. Basta examinar a fundo aquelas opiniões que na superfície apresentam algum sentido, ou alguma aparência ou, ao menos, porque muitos as sustentam.

L. I, Lect. 4, nº. 9. Mostra em que ordem se deve raciocinar acerca dessas opiniões e simplesmente em toda a matéria moral. Assinala uma diferença uma diferença no processo do raciocínio. Há algumas razões que partem dos princípios, que vão da causa ao efeito, como as demonstrações *propter quid* ou pela causa. Outras, ao inverso, partem dos efeitos e se elevam à causas ou princípios. Estas não são demonstrações *propter quid*, mas somente *quia*: é assim. Antes, Platão? distinguiu o mesmo, perguntando-se se correspondia proceder desde os princípios ou até eles, e propôs um exemplo tomado das corridas nos estádios. Havia ali alguns juizes do jogo, encarregados dos atletas que corriam no estádio. Ditos juizes estavam colocados no princípio ou no início do estádio. Algumas vezes os atletas começavam a correr desde onde estavam os juizes e

[72756] L. I, Lect. 4 n. 10 *Et ut accipiatur quo ordine oporteat procedere in qualibet materia, considerandum est quod semper oportet incipere a magis cognitis, quia per notiora devenimus ad ignota. Sunt autem aliqua notiora dupliciter. Quaedam quidem quoad nos, sicut composita et sensibilia, quaedam simpliciter et quoad naturam, scilicet simplicia et intelligibilia. Et quia nobis ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quae sunt magis nota nobis; et si quidem eadem sint nobis magis nota et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem sint alia magis nota simpliciter et alia quoad nos, tunc oportet e converso procedere, sicut in naturalibus et moralibus.*

[72757] L. I, Lect. 4 n. 11 *Deinde cum dicit propter quod oportet etc., ostendit qualiter oportet esse dispositum talium auditorem. Et dicit, quod quia in moralibus oportet incipere ab his quae sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos, oportet illum, qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae quod sit bene manuductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, idest de bonis exterioribus et iustis, idest de operibus virtutum, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politiarum et si qua alia sunt huiusmodi. Quia oportet in moralibus accipere, ut principium, quia ita est. Quod quidem*

procediam em sua carreira até o ponto terminal, outras vezes, ao contrário, o faziam ao inverso. Assim, também há uma dupla ordem no processo da razão, como foi dito.

L. I, Lect. 4, nº. 10. Para que saibamos em que ordem se deve proceder em qualquer matéria, há de considerar-se que corresponde começar pelo mais conhecido porque pelo mais conhecido chegamos ao menos conhecido. Algo pode ser mais conhecido de dois modos. Uma, em relação a nós, como o composto e sensível. Outra, simplesmente e segundo sua natureza, como o simples e inteligível. Dado que adquirimos conhecimento ratiocinando, é preciso que procedamos a partir do mais conhecido para nós. Se uma mesma coisa é mais conhecida tanto para nós como em si mesma, neste caso a razão procede a partir dos princípios, como nas matemáticas. Porém se umas são mais conhecidas segundo sua natureza e outras ao contrário para nós, então corresponde proceder inversamente, como nas realidade naturais e morais.

L. I, Lect. 4, nº. 11. Mostra de que modo deve estar disposto o ouvinte desta matéria. Como nesta matéria moral é próprio iniciar pelo que é mais conhecido para nós, por certos efeitos considerados em relação com os atos humanos, corresponde que quem quer ser um ouvinte apto da ciência moral tenha um bom manejo e experiência dos costumes da vida humana, ou seja, dos bens exteriores, das obras virtuosas e justas, e em geral de tudo o que faz a vida cívica, como as leis, disposições políticas e outras semelhantes que possa haver. Porque é preciso no terreno moral tomar como princípio: é

accipitur per experientiam et consuetudinem; puta quod concupiscentiae per abstinenciam superantur.

[72758] L. I, Lect. 4 n. 12 *Et si hoc sit manifestum alicui, non multum necessarium est ei ad operandum cognoscere propter quid, sicut et medico sufficit ad sanandum scire quod haec herba curat talem aegritudinem. Cognoscere autem propter quid requiritur ad sciendum, quod principaliter intenditur in scientiis speculativis. Talis autem, qui scilicet est expertus in rebus humanis, vel per seipsum habet principia operabilium, quasi per se ea considerans, vel de facili suscipit ea ab alio. Ille vero cui neutrum horum convenit, audiat sententiam Hesiodi poetae qui dixit quod iste est optimus qui scilicet potest per seipsum intelligere. Et ille etiam est bonus qui bene recipit quae ab alio dicuntur. Ille autem, qui neque per seipsum potest intelligere, neque alium audiens potest in animo reponere, est inutilis, quantum scilicet ad acquisitionem scientiae.*

Lectio 5

[72759] L. I, Lect. 5 n. 1 *Nos autem dicamus unde discessimus et cetera. Postquam philosophus recitavit opiniones aliorum diversas de felicitate, hic inquirit veritatem de praedictis opinionibus. Et primo inquirit de opinione loquentium de felicitate moraliter, qui scilicet ponebant in aliquo bonorum huius vitae felicitatem. Secundo inquirit de opinione loquentium de felicitate non moraliter, ponentium scilicet felicitatem in quodam bono separato, ibi, quod autem universale et cetera.*

assim. Isto certamente se adquire pela experiência e pela prática, como saber que as concupiscências se vencem pela abstinência.

L. I, Lect. 4, n.º. 12. Se isto é manifesto para alguém, não lhe vai ser muito necessário obrar, o conhecimento pela causa, como ao médico lhe basta para curar saber que esta erva sara tal ou qual enfermidade. Conhecer pela causa é requerido para o saber que se procura principalmente nas ciências especulativas. O que tem experiência nas coisas humanas, o tem por si mesmo os princípios do operável, considerando-os por si mesmos, ou facilmente os toma de outro. Aquele ao qual nem uma nem outra destas lhe enquadra ouça o dito pelo poeta Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, 293, 295): o melhor é o que pode entender por si mesmo; também é bom o que admite o dito pelo outro. Ao contrário, o que não pode entender por si mesmo nem pode registrar em sua mente o que ouve de outro, é um inútil quanto à aquisição da ciência.

L. I. Lição 5 - 1095 b14-1096 a 10. Qual é a mais verdadeira entre as diversas opiniões sobre a felicidade

L. I, Lect. 5, n.º. 1. Depois que Aristóteles se referiu a diversas opiniões acerca da felicidade, neste momento se pergunta sobre a verdade das mesmas. Primeiramente, se pergunta sobre a opinião dos que falam da felicidade sob um ponto de vista moral, os quais colocam a felicidade em alguns dos bens desta vida. Depois, se pergunta pela opinião dos que não falam da felicidade sob um ponto de vista moral, pondo-a em algum bem

Circa primum duo facit: primo proponit id quod est commune omnibus huiusmodi opinionibus; secundo inquit de diversitate opinionum. Quia ergo videbatur philosophus digressionem fecisse a principali proposito, dum modum procedendi determinavit, redit ad principale propositum, unde discesserat, id est ad opiniones de felicitate. Et dicit, quod non irrationabiliter aliqui videntur existimare quod finale bonum quod felicitas dicitur sit aliquid ex his quae pertinent ad hanc vitam, scilicet humanam. Est enim finis omnium operum vitae. Ea vero quae sunt ad finem proportionantur fini; unde probabile est quod felicitas sit aliquid de numero bonorum pertinentium ad hanc vitam. Sed de hoc infra dicetur quid verum sit.

[72760] L. I, Lect. 5 n. 2 *Deinde cum dicit: multi quidem et gravissimi etc., inquit veritatem circa ea in quibus diversificantur. Et circa hoc duo facit. Primo inquit de opinionibus, quae magis videntur accedere ad veritatem. In secunda de opinione recedente magis a veritate, ibi, pecuniosus autem violentus quis et cetera. Circa primum tria facit. Primo inquit de opinione ponente felicitatem in his quae pertinent ad vitam voluptuosam; in secunda de opinionibus ponentium felicitatem in his quae pertinent ad vitam civilem, ibi, qui autem excellentes et operativi et cetera. In tertia facit mentionem de vita contemplativa, ibi, tertia autem est et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit opinionem. Secundo ex incidenti distinguit vitas, ibi, tres enim sunt et cetera. Tertio inquit de veritate propositae opinionis, ibi: multi quidem igitur et cetera.*

[72761] L. I, Lect. 5 n. 3 *Dicit ergo primo, quod inter bona huius vitae, quidam eligunt voluptatem, in ea felicitatem ponentes. Et hi quidem sunt non solum multi, idest populares*

separado. Primeiro se refere aos que é comum a todas estas opiniões. Segundo, se pergunta pela diversidade das opiniões. Se observará que Aristóteles fez uma digressão de seu propósito principal para determinar o modo de proceder. Neste ponto retoma o propósito principal desde onde o deixou, ou seja, retoma as opiniões sobre a felicidade. Diz que, não irrazoavelmente, alguns parecem estimar o bem último, denominado felicidade, e algo que pertence a esta vida humana, pois é o fim de todas as atividades que se realizam na vida. Porém o que é para o fim é proporcionado ao fim. Portanto, é verossímil que a felicidade seja contada entre os bens pertencentes a esta vida. Mais abaixo dirá que é o verdadeiro.

L. I, Lect. 5, n.º 2. Se pergunta pela verdade do ponto no qual se diversificam as opiniões. Em relação ao qual, primeiro, se refere às opiniões que parecem acercar-se mais da verdade. Segundo, se refere à opinião mais alheia da verdade. Com relação ao primeiro ponto, se refere à opinião que põe a felicidade no que pertence à vida prazerosa. Depois, se refere à opinião que põe a felicidade no que pertence à vida política. Por último, faz uma menção da vida contemplativa. Divide outra vez o primeiro ponto e propõe a opinião. Depois, de acordo ao que acontece distingue três classes de vida. Ainda, se pergunta pela verdade da opinião proposta.

L. I, Lect. 5, n.º 3. Diz que entre os bens desta vida uns elegem o prazer e nele colocam a felicidade. Assim o faz, não só a gente comum que normalmente pende

homines, qui fere omnes ad voluptates declinant; sed etiam quidam qui sunt gravissimi, vel propter auctoritatem scientiae et doctrinae, vel etiam propter vitae honestatem. Nam etiam Epicuri, qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi corporis dolores generat, propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt. Et quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam.

[72762] L. I, Lect. 5 n. 4 *Deinde cum dicit: tres enim sunt maxime etc., distinguit triplicem vitam: scilicet voluptuosam quae nunc dicta est, et civilem et contemplativam, et has dicit esse maxime excellentes. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut infra in IX dicitur, unusquisque id ad quod maxime afficitur reputat vitam suam, sicut philosophus philosophari, venator venari, et sic de aliis. Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est, quod vitae diversificentur secundum diversitatem ultimi finis. Finis autem habet rationem boni. Bonum autem in tria dividitur, scilicet in utile, delectabile et honestum. Quorum duo, scilicet delectabile et honestum, habent rationem finis, quia utrumque est appetibile propter seipsum. Honestum autem dicitur, quod est bonum secundum rationem, quod quidem habet aliquam delectationem annexam. Unde delectabile, quod contra honestum dividitur, est delectabile secundum sensum. Ratio autem est et speculativa et practica.*

[72763] L. I, Lect. 5 n. 5 *Vita igitur voluptuosa*

para o prazer, mas também alguns homens que são muito sérios por sua autoridade na ciência e no saber, ou pela honestidade de sua vida. Pois também os epicuristas, que estimavam que o prazer fosse o sumo bem, cultivavam as virtudes. Todavia, por causa do prazer, alguns vícios contrários se lho impediam. Por exemplo, a gula, pelos excessos no comer, produz mal-estares corporais. Ou ainda, para roubar alguém pode acabar na cadeia. Deste modo, de diferentes modos os distintos vícios impedem o prazer. Como o fim último, entre todos, é o mais dileto, por isso, os que colocam o prazer como sumo bem, elegem e amam sobremaneira a vida voluptuosa.

L. I, Lect. 5, n.º. 4. Distingue três tipos de vida: a voluptuosa, que acabou de se referir, a política e a contemplativa. Estas três são as que mais se destacam. Para cuja evidência há de saber-se que, como se diz mais adiante no Livro Nono (EN, IX, 12, 1172 a 1-8), cada um considera que sua vida é aquilo ao qual é mais afeto: para o filósofo, o filosofar; para o caçador, o caçar; e de maneira similar em outros casos. Como o homem está muito apegado ao último fim, é preciso que as vidas se diversifiquem segundo a diversidade do último fim. Porém o fim tem razão de bem. E o bem se divide em três: no útil, no deleitável e no honesto. Deles, o deleitável e o honesto, tem razão de fim porque são apetecíveis por si mesmos. Se denomina bem honesto ao que é bem segundo a razão, que certamente vai acompanhado de deleite. Daí que o bem deleitável que se contrapõe ao honesto seja o deleitável segundo o sentido. mas a razão não só é especulativa, mas também prática.

L. I, Lect. 5, n.º. 5. Portanto, se chama vida

dicitur quae finem constituit in voluptate sensus, vita vero civilis dicitur, quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa, quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis.

[72764] L. I, Lect. 5 n. 6 *Deinde cum dicit: multi quidem igitur etc., inquit de praedicta opinione. Et circa hoc duo facit. Primo improbat eam. Secundo inducit rationem inducentem ad ipsam, ibi, adipiscuntur autem et cetera. Circa primum considerandum est, quod vita voluptuosa, quae ponit finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa maximas delectationes, quae sequuntur naturales operationes, quibus scilicet natura conservatur secundum individuum per cibum et potum et secundum speciem per commixtionem sexuum. Huiusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis: unde multitudo hominum ponentium finem in huiusmodi voluptatibus videntur esse omnino bestiales, quasi eligentes talem vitam quasi optimam vitam in qua pecudes nobiscum communicant. Si enim in hoc felicitas hominis consisteret, pari ratione bestiae felices essent fruente delectatione cibi et coitus. Si igitur felicitas est proprium bonum hominis, impossibile est quod in his consistat felicitas.*

[72765] L. I, Lect. 5 n. 7 *Deinde cum dicit adipiscuntur autem etc., ponit rationem inducentem ad hanc opinionem. Et dicit, quod illi qui ponunt hanc opinionem, accipiunt pro ratione quod multi illorum qui sunt in maximis potestatibus constituti, sicut reges et principes, qui felicissimi apud vulgus reputantur, similia patiuntur cuidam regi Assyriorum nomine Sardanapalo, qui fuit totaliter voluptatibus deditus, et ex hoc reputant voluptatem esse optimum, utpote quae ab optimatibus maxime*

voluptuosa a que faz do prazer sensível o fim; vida política a que coloca o fim no bem da razão prática, como exercício de ações virtuosas. Vida contemplativa se chama a que põe o fim no bem da razão especulativa, como na contemplação da verdade.

L. I, Lect. 5, n.º. 6. Examina a opinião. Primeiro, a reprova. Depois, infere a razão que conduz a esta opinião. Há de considerar-se que a vida prazerosa que põe o fim no prazer do sentido, necessariamente deve por o fim nos maiores prazeres, os que seguem as operações naturais, aquelas pelas quais se conserva a natureza: no indivíduo, o alimento e a bebida; na espécie, a união sexual. Porém estes deleites são comuns aos homens e aos animais. Daí que todos os homens que põe o fim nestes prazeres se parecem inteiramente com os animais, elegendo a vida na que tomam partes os animais o mesmo que nós. Logo, se nisto consistisse a felicidade do homem, pela mesma razão, os animais seriam felizes desfrutando do prazer da comida e do coito. Portanto, se a felicidade é um bem próprio do homem, é impossível que consista nesses prazeres.

L. I, Lect. 5, n.º. 7. Põe a razão que conduz a esta opinião. Os que sustentam esta opinião o fazem em vista de que muitos dos que estão investidos nos poderes mais altos, como os reis e os governantes, os quais são considerados felicíssimos pelo povo comum, vivem de modo similar a de certo rei dos assírios chamado Sardanapalo, o qual se dedicou totalmente ao voluptuoso. Por isso se considera que o prazer é o melhor, como sendo no extremo

diligitur.

[72766] L. I, Lect. 5 n. 8 *Deinde cum dicit: qui autem excellentes etc., inquit de opinionibus pertinentibus ad vitam activam sive civilem. Et primo quantum ad honorem. Secundo quantum ad virtutem, ibi, forsitan autem et magis et cetera. Et hoc rationabiliter. Nam vita civilis sive activa, intendit bonum honestum. Dicitur autem honestum, quasi honoris status, unde ad hoc pertinere videtur et ipse honor, et virtus, quae est honoris causa. Circa primum tria facit. Primo proponit opinionem. Et dicit quod illi qui sunt excellentes, idest virtuosos et operativos, idest dediti vitae activae, ponunt felicitatem in honore.*

[72767] L. I, Lect. 5 n. 9 *Secundo ibi: civilis enim etc., inducit ad hoc rationem. Quia fere totius civilis vitae finis videtur esse honor, qui redditur bene operantibus in vita civili quasi summum praemium. Et ideo colentibus civilem vitam probabile videtur felicitatem in honore consistere.*

[72768] L. I, Lect. 5 n. 10 *Tertio ibi: videtur autem magis etc., improbat hanc opinionem duabus rationibus. Quarum primam ponit dicens, quod ante assignatam veram rationem felicitatis divinamus, id est coniecimus felicitatem esse quoddam bonum, quod est proprium ipsi felici, utpote ad ipsum maxime pertinens, et quod difficile ab eo aufertur. Hoc autem non convenit honori, quia honor magis videtur consistere in actu quodam honorantis et in eius potestate, quam ipsius etiam qui honoratur. Ergo honor est quiddam magis extrinsecum et superficiale quam bonum quod quaeritur, scilicet felicitas.*

[72769] L. I, Lect. 5 n. 11 *Secundam rationem ponit ibi, amplius autem videntur et cetera. Quae talis est. Felicitas est quiddam optimum quod non quaeritur propter aliud. Sed honore est aliquid melius propter quod quaeritur. Ad hoc*

preferido pelos poderosos.

L. I, Lect. 5, n.º. 8. Se pergunta pelas opiniões que se referem à vida ativa ou política (*civilem*). Primeiro, enquanto à honra. Segundo, à virtude. isto é razoável. Pois a vida política ou ativa tende ao bem honesto. Fala do bem honesto como condição da honra. Portanto, à vida política parece pertencer a honra e a virtude que é a causa da honra. Primeiro apresenta a opinião. Os homens excelentes, ou seja, virtuosos e ativos, dedicados à vida ativa, põem a felicidade na honra.

L. I, Lect. 5, n.º. 9. Em segundo lugar, infere uma razão. Talvez como o fim de toda a vida política parece ser a honra que se outorga como um prêmio aos que obram bem nessa vida política, é provável que aos que a cultivam a vida política lhes pareça que a felicidade consiste na honra.

L. I, Lect. 5, n.º. 10. Em terceiro, por duas razões reprova esta opinião. A primeira, sustenta que frente à razão assinada de felicidade, interpretemos ou conjecturemos que esta é certo bem, próprio do homem que é feliz, posto que lhe seja muito entranhável e dificilmente pode ser-lhe quitada. Isto não corresponde a honra, que parece consistir melhor em certo ato de que honra e em seu poder, que em um ato do que é honrado. Logo, a honra é algo mais extrínseco e superficial que o bem que buscamos, ou seja, a felicidade.

L. I, Lect. 5, n.º. 11. A segunda razão é a seguinte. A felicidade é algo ótimo, que não se busca por outra coisa. Porém da honra há algo melhor, aquilo pelo qual este é buscado. Pois os homens parecem

enim homines videntur honorem quaerere ut ipsi firmam opinionem accipiant de se ipsis quod sint boni et quod ab aliis hoc credatur, et ideo quaerunt homines honorari a prudentibus, qui sunt recti iudicii, et apud eos a quibus cognoscuntur, qui melius possunt de eis iudicare. Et quaerunt honorari de virtute, per quam aliquis est bonus, ut in secundo dicitur. Et sic virtus est aliquid melius honore propter quam honor quaeritur. Non ergo in honore consistit felicitas.

[72770] L. I, Lect. 5 n. 12 *Deinde cum dicit: forsitan autem etc., inquit de opinione ponentium felicitatem in virtute. Et circa hoc duo facit. Primo proponit opinionem. Et dicit, quod forsitan aliquis existimabit magis esse finem civilis vitae virtutem quam honorem, ratione praedicta.*

[72771] L. I, Lect. 5 n. 13 *Secundo ibi: videtur autem imperfectior etc., improbat eam duplici ratione. Quarum prima talis est. Felicitas videtur esse quoddam perfectissimum bonum. Sed virtus non est talis. Invenitur enim quandoque sine operatione quae est perfectio secunda, ut patet in his qui dormiunt et tamen habitum virtutis habent, et in his qui habent habitum virtutis et in tota vita sua non occurrit eis facultas operandi secundum illam virtutem, ut maxime patet in magnanimitate et magnificentia, quia scilicet aliquis pauper habet habitum huiusmodi, qui tamen nunquam potest magnifica facere. Non ergo virtus est idem felicitati.*

[72772] L. I, Lect. 5 n. 14 *Secundam rationem ponit ibi et cum his mala pati et cetera. Quae talis est. Contingit aliquem habentem habitum virtutis (mala pati) et infortunatum esse. Sed nullus dicet talem esse felicem, nisi aliquis, qui velit pertinaciter positionem suam defendere*

também buscar a honra para obter uma sólida opinião de si mesmos: a de que são bons, e a de crê-lo pela opinião dos demais. Por isto, buscam ser honrados pelos prudentes, que possuem um juízo reto, e por aqueles que os conhecem e que melhor podem julgá-los. Buscam ser honrados enquanto à virtude, pela qual alguém é bom, como se dirá no Livro II (EN 5, 1106a 14-16). Desta maneira a virtude é melhor que a honra, pois por ela se busca a honra. Logo a felicidade não consiste na honra.

L. I, Lect. 5, n.º. 12. Se refere à opinião que põe a felicidade na virtude. Primeiro, apresenta a opinião. Diz que, quiçá alguém estimará, pela razão enunciada, que o fim da vida política é a virtude mais que a honra.

L. I, Lect. 5, n.º. 13. Em segundo lugar, a reprova por duas razões. A primeira, diz que a felicidade parece ser um bem perfeitíssimo. Porém a virtude não é tal. Pois, às vezes, se encontra sem a operação que é sua perfeição, como se vê nos que dormem e que, não obstante, tem o hábito da virtude, ou naqueles que tem o hábito da virtude, porém em toda sua vida não se lhes apresenta a oportunidade de obrar de acordo a essa virtude, como se vê especialmente na magnanimidade e na magnificência: vemos que algum homem pobre possui um hábito similar, mas nunca pode fazer algo magnífico. Logo a virtude não é o mesmo que a felicidade.

L. I, Lect. 5, n.º. 14. A segunda razão diz: pode ocorrer que tendo o hábito da virtude uma pessoa seja desgraçada. Neste caso ninguém dirá dela que é feliz, mas alguém que queira porfiadamente defender sua posição contra as razões mostradas. Logo, a

contra rationes manifestas; ergo felicitas non est idem virtuti. Et hoc dicit ad propositum satis esse. Sed de his sufficienter dictum est in encycliis, idest in quibusdam circularibus versibus quos de felicitate composuit.

[72773] L. I, Lect. 5 n. 15 *Deinde cum dicit: tertia autem etc., facit mentionem de vita contemplativa. Et dicit quod de tertia vita, scilicet contemplativa, perscrutabitur inferius, scilicet in decimo.*

[72774] L. I, Lect. 5 n. 16 *Deinde cum dicit: pecuniosus autem etc., inquit de quadam alia opinione minus rationabili, quae ponit felicitatem in aliquo, quod habet rationem boni utilis, scilicet in pecunia. Et hoc repugnat rationi ultimi finis. Nam utile dicitur aliquid ex hoc, quod ordinatur ad finem. Quia tamen pecunia habet universalem utilitatem respectu omnium bonorum temporalium, ideo probabilitatem quamdam habet haec opinio, quae in pecuniis ponit felicitatem.*

[72775] L. I, Lect. 5 n. 17 *Improbat autem eam Aristoteles duplici ratione. Quarum prima talis est. Pecunia per violentiam acquiritur et per violentiam perditur. Sed hoc non convenit felicitati, quae est finis voluntariarum operationum, ergo felicitas non consistit in pecuniis.*

[72776] L. I, Lect. 5 n. 18 *Secundam rationem ponit ibi et divitiae non sunt et cetera. Quae talis est. Nos quaerimus felicitatem tamquam aliquod bonum quod non quaeritur propter aliud. Sed pecunia quaeritur propter aliud, quia habet rationem boni utilis, ut dictum est. Ergo in ipsa non consistit felicitas.*

[72777] L. I, Lect. 5 n. 19 *Concludit autem ulterius quod illa quae supra dicta sunt, scilicet voluptas, honor et virtus, possunt existimari ultimi fines: quia propter se requiruntur, ut*

felicidade não é o mesmo que a virtude. Diz que na relação com o proposto, basta com o que foi dito. Já se tem referido o suficiente a este tema nas chamadas encíclicas (entenda-se *escritos exotéricos*), ou seja, numas cartas ou versos que compus sobre a felicidade.

L. I, Lect. 5, n.º. 15. Trata da vida contemplativa. Desta terceira, se ocupará mais adiante no Livro X (EN, X, 7, 1177 a 18-b 4).

L. I, Lect. 5, n.º. 16. Examina uma certa opinião razoável, que põe a felicidade em algo que tem razão de bem útil, ou seja, o dinheiro. Isto repugna à razão de último fim. Efetivamente, se diz de algo que é útil porque está ordenado a um fim. Todavia, como o dinheiro tem uma utilidade universal em relação a todos os bens temporais, esta opinião que põe a felicidade no dinheiro tem alguma verossimilhança.

L. I, Lect. 5, n.º. 17. Aristóteles a reprova por duas razões. A primeira, é a seguinte: o dinheiro forçosamente se adquire e forçosamente se gasta. Porém isto não lhe concerne à felicidade, que é o fim das operações voluntárias. Logo, a felicidade não consiste no dinheiro.

L. I, Lect. 5, n.º. 18. A segunda razão, diz que buscamos a felicidade como um bem que não é buscado em razão de outro bem. Contudo o dinheiro é buscado em razão de outra coisa porque tem razão de bem útil, como se diz. Logo, a felicidade não consiste no dinheiro.

L. I, Lect. 5, n.º. 19. Conclui dizendo que isso ao que se referiu, o prazer, a honra e a virtude, podem ser valorados como fins últimos. Porque se buscam por si mesmos,

dictum est, et tamen neque etiam illa sunt ultimus finis ut ostensum est, quamvis a diversis sint multi sermones compositi, ad asserendum felicitatem in praedictis bonis consistere. Sed istae opiniones sunt de cetero relinquendae.

Lectio 6

[72778] L. I, Lect. 6 n. 1 *Quod autem universale et cetera. Postquam philosophus improbavit opiniones ponentium felicitatem in aliquo manifestorum bonorum, hic improbat opinionem ponentium felicitatem in quodam bono separato. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod necessarium est inquirere de hac opinione. Secundo incipit eam improbare, ibi, ferentes autem opinionem hanc et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit utilitatem huius inquisitionis. Secundo ostendit quid videatur huic inquisitioni repugnare, ibi: etsi obvia tali quaestione facta et cetera. Tertio ostendit, quod illud non debeat retrahere ab inquisitione huius veritatis ibi, videbitur autem utique melius et cetera. Circa primum considerandum est, quod illud bonum separatum in quo Platonici ponebant hominis felicitatem consistere, dicebant esse universale bonum per cuius participationem omnia bona dicuntur. Dicit ergo quod perscrutari de hoc universali bono an sit, et inquirere qualiter esse ponatur, forsitan est melius, quam inquirere de praemissis opinionibus; eius enim inquisitio magis est philosophica, utpote magis pertinens ad considerationem veri boni et ultimi finis quam praemissae, si ipsae opiniones secundum se considerentur. Si autem considerentur secundum quod pertinent ad propositum, inquirere de praemissis opinionibus, magis*

segundo se tem dito, contudo, não está neles o último fim, como se tem mostrado. Ainda que diversas pessoas tenham escrito numerosos discursos para sustentar que a felicidade consiste nesses bens nomeados, estas opiniões devem deixar-se de lado.

L. I. Lição 6 - 1096 a 11-a 34. Impugna a opinião dos que colocam a felicidade em um bem separado.

L. I, Lect. 6, n.º 1. Logo após reprovar as opiniões que põem a felicidade em alguns dos bens mostrados, agora o Filósofo rechaça a opinião dos que põem a felicidade em certos bem separado. Primeiro, mostra que é necessário analisar esta opinião. Segundo, começa a rechaçá-la. Em relação ao primeiro ponto, propõe a utilidade de ocupar-se dela. Depois mostra o que parece repugnar a esta busca. Por último, mostra que ele não deve apartar da busca desta verdade. Há de considerar-se que a esse bem separado no qual os platônicos faziam consistir a felicidade do homem, o chamavam bem universal, por cuja participação se dizem todos os bens. Investigar se este bem universal existe e examinar de que modo o afirmam é, então, melhor que analisar as opiniões precedentes, pois é uma tarefa mais filosófica que a anterior. É mais pertinente a consideração do verdadeiro e do último fim que as precedentes, se essas opiniões se consideram em si mesmas. Porém, se se considera que investigá-las pertence à tarefa proposta, mais parece que foi conveniente o fazê-lo. Por isso diz alhures (EN, 1096 a 11-12): "Porém seja melhor investigar este bem universal e indagar de que maneira se diz), que é um advérbio de

videtur fuisse conveniens proposito. Et ideo dixit forsitan, quod est adverbium dubitandi.

[72779] L. I, Lect. 6 n. 2 *Deinde cum dicit etsi obvia etc., ponit quid posset eum retrahere ab inquisitione talis opinionis. Et dicit, quod huius inquisitio est contraria suae voluntati, propter hoc quod erat introducta a suis amicis, scilicet a Platonis. Nam ipse fuit Platonis discipulus. Improbando autem eius opinionem, videbatur eius honori derogare. Ideo autem potius hic hoc dicit quam in aliis libris, in quibus opinionem Platonis improbat, quia improbare opinionem amici non est contra veritatem, quae quaeritur principaliter in speculativis, est autem contra bonos mores, de quibus principaliter agitur in hoc libro.*

[72780] L. I, Lect. 6 n. 3 *Deinde cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit quod hoc eum non debet retrahere. Quia videbitur melius esse, idest magis honestum et ad bonos mores pertinens, et etiam omnino oportere ut homo non vereatur impugnare familiares suos pro salute veritatis. Est enim hoc adeo necessarium ad bonos mores, ut sine hoc virtus conservari non possit. Nisi enim homo veritatem familiaribus praeferret, consequens esset, quod homo falsa iudicia et falsa testimonia proferret pro defensione amicorum. Quod est contra virtutem. Et quamvis aliter, id est alia ratione pertinente ad omnes homines veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis.*

[72781] L. I, Lect. 6 n. 4 *Quod autem oporteat veritatem praeferre amicis, ostendit hac ratione. Quia ei qui est magis amicus, magis est deferendum. Cum autem amicitiam habeamus*

dúvida.

L. I, Lect. 6, n.º. 2. Explica que poderia retrai-lo do exame desta opinião. Tal exame é contrário à sua vontade porque esta opinião tem sido sustentada por seus amigos, ou seja, pelos platônicos. Por ele mesmo foi discípulo de Platão. Ao reprovar sua opinião lhe parecia que o desqualificava em sua honra. Por isso, faz a observação nesta obra mais que em outras, nas quais também refuta a opinião de Platão. Porque reprovar a opinião de um amigo não é contrário à verdade que se busca principalmente nas ciências especulativas. É, mais ainda, contrário aos bons costumes dos que se principalmente se trata neste livro.

L. I, Lect. 6, n.º. 3. Mostra que o aludido não deve apartá-lo porque parece que é melhor, mais honesto, de acordo com os bons costumes e que corresponde sem lugar a dúvidas, que o homem não tema, nas aras da verdade, opor-se a seus mais achegados. Esta atitude é de tal maneira necessária para os bons costumes que sem ela não poderia conservar-se a virtude. Já que, se o homem não preferiria a verdade a seus achegados, se seguiria que, por defender aos amigos, proferiria falso juízo e falso testemunho. Fato contrário à virtude. Por mais que universalmente, por outra razão pertinente a todos os homens, deve-se preferir a verdade aos amigos, todavia, isto corresponde especialmente aos filósofos, que são professores de sabedoria, que é o conhecimento da verdade.

L. I, Lect. 6, n.º. 4. Que corresponde preferir a verdade aos amigos o mostra pela razão que segue. Com o que é mais amigo da de ter-se mais deferência. Portanto, se somos

ad ambo, scilicet ad veritatem et ad hominem, magis debemus veritatem amare quam hominem, quia hominem praecipue debemus amare propter veritatem et propter virtutem ut in VIII huius dicitur. Veritas autem est amicus superexcellens cui debetur reverentia honoris; est etiam veritas quiddam divinum, in Deo enim primo et principaliter invenitur. Et ideo concludit, quod sanctum est prae-honorare veritatem hominibus amicis.

[72782] L. I, Lect. 6 n. 5 *Dicit enim Andronicus Peripateticus, quod sanctitas est quae facit fideles et servantes ea quae ad Deum iusta. Haec etiam fuit sententia Platonis, qui reprobans opinionem Socratis magistri sui dixit quod oportet de veritate magis curare quam de aliquo alio; et alibi dicit: amicus quidem Socrates sed magis amica veritas; et in alio loco: de Socrate quidem parum est curandum, de veritate autem multum.*

[72783] L. I, Lect. 6 n. 6 *Deinde cum dicit: ferentes autem hanc opinionem etc., improbat positionem Platonis dicentem quod felicitas hominis consistit in quadam communi idea boni. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod non est una communis idea boni. Secundo ostendit, quod etiam si esset, non consisteret in ea humana felicitas, ibi: sed forte haec quidem relinquendum est nunc et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non sit una communis idea boni. Secundo inquirat de modo loquendi, quo Platonicus hanc ideam nominabant, ibi, quaeret autem utique aliquis et cetera. Circa primum considerandum est, quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis*

amigos de ambos, da verdade e do homem, temos de amar mais à verdade que ao homem porque a este devemos amá-lo principalmente em razão da verdade e da virtude, como se diz no Livro Oitavo (EN VIII, 4, 1156 b 6-12). A verdade é este amigo sobresselente ao que se deve a reverência da honra, e é também algo divino, pois em Deus se encontra primeiro e principalmente. Por isso, conclui que é santo honrar antes à verdade que aos amigos humanos.

L. I, Lect. 6, n.º. 5. O filósofo Andrônico de Rodas¹⁴ diz que a santidade é o que faz aos homens fiéis e observantes do que é justo para com Deus. Este foi também o parecer de Platão o qual, reprovando a opinião de seu mestre Sócrates, disse que se deve cuidar mais da verdade que qualquer coisa. Em outro lugar, disse que Sócrates é certamente um amigo, porém que a verdade é mais amiga. Em outro lugar ainda, expressa que de Sócrates pouco há que cuidar, porém da verdade muito¹⁵.

L. I, Lect. 6, n.º. 6. Rechaça a posição de Platão que diz que a felicidade consiste em certa idéia comum de bem. Aristóteles primeiro mostra que não há uma idéia comum de bem. Depois, que ainda que houvesse, nela não consistiria a felicidade humana. Sobre o primeiro ponto, mostra que não há uma idéia comum de bem. Posteriormente, questiona o modo de falar dos platônicos para denominar esta idéia. Há de considerar-se que Aristóteles, não pretende reprovar a opinião de Platão enquanto este sustentava que havia um bem incomparavelmente separado, do qual dependeriam todos os bens. O mesmo

¹⁴ Andrônico de Rodas, *De Laudabilis Bonis*, cit. Gauthier, R. A./Jolif, J. Y. *L'Ethique à Nicomaque*, t. I, Intr., 64.

¹⁵ Andrônico de Rodas, *Liber de Vita et Genere Aristotelis*, Düring, 154.

quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristoteles in XII metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum. Ad quod quidem improbandum utitur triplici ratione.

[72784] L. I, Lect. 6 n. 7 *Quarum prima sumitur ex ipsa positione Platoniorum, qui non faciebant aliquam ideam in illis generibus in quibus invenitur prius et posterius, sicut patet in numeris. Nam binarius naturaliter prior est ternario et sic inde, et ideo non dicebant Platonici, quod numerus communis esset quaedam idea separata; ponebant autem singulos numeros ideales separatos, puta binarium, ternarium et similia. Et huius ratio est, quia ea in quibus invenitur prius et posterius, non videntur esse unius ordinis, et per consequens nec aequaliter unam ideam participare. Sed in bonis invenitur prius et posterius. Quod manifestat ex hoc, quod bonum invenitur in eo quodquidest, id est in substantia, et similiter in qualitate et etiam in aliis generibus; manifestum est autem, quod illud quod est ens per seipsum, scilicet substantia, est naturaliter prior omnibus his quae non habent esse nisi in comparatione ad substantiam, sicut est quantitas, quae est mensura substantiae, et qualitas, quae est dispositio substantiae, et ad aliquid, quod est habitudo substantiae. Et idem est in aliis generibus, quae omnia assimilantur propagini entis, id est substantiae, quae est principaliter ens, a qua propaginantur et derivantur omnia alia genera. Quae etiam in tantum dicuntur entia, in quantum accidunt substantiae. Et ex*

Aristóteles, em uma parte da *Metafísica* (Metaf., XII, 1975 a 11-15), sustenta que há um certo bem separado de todo o universo, ao qual o universo se ordena, como o exército ao bem de eu chefe. O Filósofo rechaça a opinião de seu mestre (Metaf. III, 3, 999 a 6-13; EE I, 8, 1218 a 1-10, 17-32¹⁶, enquanto este afirmava que o bem separado é uma certa idéia comum a todos os bens. A reprovava valendo-se de três razões.

L. I, Lect. 6, n.º 7. A primeira é tomada da posição mesma dos platônicos, que não formavam alguma idéia naqueles gêneros nos quais se encontra um anterior e um posterior, como ocorre nos números. O número binário é naturalmente anterior ao terceiro. E por isso, os platônicos não diziam que o número comum fosse uma idéia separada; mas que concebiam um por um os números ideais separados, como o binário, o terciário, etc. A razão é que isso em que se encontra o anterior e o posterior não parece ser de uma mesma ordem e, em consequência, tampouco participa igualmente de uma mesma idéia. Portanto, nos bens se encontra o anterior e o posterior. Se vê porque o bem se encontra naquilo que é o que é, ou seja, a substância, o mesmo que a qualidade e em outros gêneros. É claro que o que é por si mesmo, como a substância, é naturalmente anterior a tudo aquilo que não tem o ser, mas em comparação a ela, como a quantidade, que é a medida da substância, a qualidade, que é a disposição da substância, e o ser até algo, que é a relação da substância. O mesmo passa nos demais gêneros: todos se assemelham a uma prolongação do ente, ou seja, da substância que é ente

¹⁶ Sobre a idéia de Bem.

hoc concludit, quod non potest esse quaedam communis idea boni.

[72785] L. I, Lect. 6 n. 8 *Secundam rationem ponit ibi amplius quia bonum et cetera. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod Plato ponebat ideam esse rationem et essentiam omnium eorum, quae ideam participant. Ex quo sequitur, quod eorum quorum non est una ratio communis, non possit esse una idea. Sed diversorum praedicamentorum non est una ratio communis. Nihil enim univoce de his praedicatur. Bonum autem sicut et ens, cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento; sicut in quod quid est, id est in substantia, bonum dicitur Deus, in quo non cadit malitia, et intellectus, qui semper est rectus. In qualitate autem virtus, quae bonum facit habentem. In quantitate autem commensuratum, quod est bonum in quolibet quod subditur mensurae. In ad aliquid autem bonum est utile, quod est relatum in debitum finem. In quando autem tempus, scilicet opportunum, et in ubi locus congruus ad ambulandum, sicut dieta. Et idem patet in aliis generibus. Manifestum est ergo, quod non est aliquod unum bonum commune, quod scilicet sit idea, vel ratio communis omnium bonorum: alioquin oporteret, quod bonum non inveniretur in omnibus praedicamentis, sed in uno solo.*

[72786] L. I, Lect. 6 n. 9 *Tertiam rationem ponit ibi amplius autem quia eorum quae sunt et cetera. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut Plato ponebat quod res extra animam existentes assequuntur formam generis vel*

principalmente, a partir da qual se multiplicam e se derivam todos os outros gêneros. Estes também se dizem entes na medida em que se aproximam da substância, que é o ente principal. Por isto, conclui que não pode existir uma idéia comum de bem.

L. I, Lect. 6, n.º. 8. Para a evidência da segunda razão, há saber-se que Platão dizia que uma idéia é a razão e a essência de todo o que participa dessa idéia. Daí se segue que do que não há uma razão não poderia haver uma só idéia. Dos diversos predicamentos não há uma única razão comum, pois nada se predica univocamente deles. Ou melhor, como o ente que é convertível com ele, se encontra em qualquer predicamento. Assim, no que é o que é, ou seja, a substância, o bem se diz de Deus, em quem não cabe a malícia, e do intelecto, que sempre é reto. Na qualidade, o bem é a virtude, que faz bom ao que a possui. Na quantidade, contudo, o comensurado, que é o bem em tudo o que está sujeito à medida. Na relação, o bem é o útil, que é o bem com relação ao fim devido. No predicamento, quando o bem é o tempo, ou seja, o oportuno; e o onde, o lugar conveniente para andar, como a habitação. O mesmo é patente nos outros gêneros. Portanto, fica claro que não há um único bem comum, que seja a idéia ou a razão comum de todos os bens: de outra maneira corresponderia que o bem não se encontra em todos os predicamentos, mas em um só.

L. I, Lect. 6, n.º. 9. Para a evidência da terceira razão há de saber-se que Platão sustentava que o existente fora da alma alcança a forma genérica ou específica porque participa de uma idéia, de tal

speciei per hoc quod participant ideam, ita anima formatur per scientiam ex hoc quod participat ideam, ita quod anima non cognoscit lapidem nisi per hoc quod participat ideam lapidis, ex quo sequitur quod omnium eorum, quae habent unam ideam, est una scientia. Si ergo omnium bonorum esset una idea, sequeretur quod omnia bona pertinerent ad considerationem unius scientiae. Hoc autem videmus esse falsum, etiam quantum ad bona quae sunt in uno praedicamento (quod (dicit) addit, ne aliquis diversificationes scientiarum attribueret diversitati praedicamentorum): tempus enim quod est ex congruitate considerat quidem in rebus bellicis militaris, in aegritudinibus autem medicinalis, in laboribus autem exercitativa. Relinquitur ergo quod non est una communis idea bonorum.

maneira que a alma produz a ciência porque participa da idéia, o mesmo que não conhece a pedra, senão que participa da idéia de pedra. Do que se depreende que, de tudo aquilo do que há uma só idéia, há uma só ciência. Logo, se de todos os bens houvesse uma só idéia, se seguiria que todos os bens pertenceriam à consideração de uma só ciência. Podemos ver que isto é falso, ainda quanto aos bens que estão em um só predicamento. O agrega para que alguém não atribua as diversificações das ciências à diversidade dos predicamentos. Vemos que o tempo propício é algo considerado por diferentes saberes: pela arte militar no bélico, pela medicina nas enfermidades, pela ginástica nos exercícios corporais. Do que se segue, portanto, que não há uma só idéia comum dos bens.

Lectio 7

L. I. Lição 7 - 1096 a 34-b 29. Ao bem separado, nem bem em si se o pode chamar adequadamente.

[72787] L. I, Lect. 7 n. 1 *Quaeret autem utique aliquis et cetera. Ostendit supra philosophus quod non est una idea communis omnium bonorum; sed quia Platonici illud bonum separatum non solum vocabant ideam boni, sed etiam per se bonum, hic intendit inquirere Aristotiles utrum hoc convenienter dicatur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod illud bonum separatum, non convenienter nominatur per se bonum. Secundo ostendit, quod ponere bonum separatum esse per se bonum repugnat ei quod dicitur ipsum esse communem ideam omnium bonorum, ibi, his autem, quae dicta sunt, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod illud bonum separatum non convenienter dicitur per se bonum. Secundo*

L. I, Lect. 7, nº. 1. Acaba de mostrar o Estagirita que não há uma idéia comum de todos os bens. Todavia, como ao bem separado os platônicos não só o chamavam de idéia de bem, mas ainda de bem em si, agora propõe indagar se adequadamente se pode chamar-se assim. Inicialmente mostra que este bem separado não pode adequadamente chamar-se bem em si. Depois, assegurar que o bem separado é um bem em si se opõe a afirmar que é uma idéia comum de todos os bens. Do primeiro ponto, mostra que o bem separado não pode adequadamente chamar-se bem em si. Depois, rechaça certa resposta. E ainda, compara o dito com a opinião dos

excludit quandam responsionem, ibi: sed quidem neque perpetuum esse etc.; tertio comparat hoc dictum opinioni Pictagoricorum, ibi, probabilius autem videntur et cetera.

[72788] L. I, Lect. 7 n. 2 *Circa primum considerandum est, quod illud bonum separatum, quod est causa omnium bonorum, oportet ponere in altiori gradu bonitatis, quam ea quae apud nos sunt, eo quod est ultimus finis omnium. Per hoc autem dictum videtur, quod non sit altioris gradus in bonitate, quam alia bona. Et hoc manifestat per hoc, quod unumquodque separatorum vocabat Plato per se, sicut ideam hominis vocabat per se hominem et ideam equi per se equum, manifestum est autem, quod una et eadem ratio est hominis qui est apud nos et per se hominis, idest separati. Et hoc manifestat per hoc, quod homo separatus et homo qui est in materia non differunt secundum quod homo, differunt autem secundum quaedam alia, puta quod ille homo est immaterialis et iste est materialis; sicut animal commune et homo non differunt in ratione animalis, sed differunt in hoc, quod homo addit rationale super animal. Ita etiam videtur quod in ratione hominis non differat homo separatus ab hoc homine, sed hic homo addit materiam. Eadem igitur ratione illud separatum bonum quod nominant per se bonum, non erit alterius rationis in bonitate, quam hoc particulare bonum, poterit autem esse differentia quantum ad aliqua alia, quae sunt praeter rationem boni.*

[72789] L. I, Lect. 7 n. 3 *Deinde cum dicit: (sed quidem) neque perpetuum esse etc., excludit quandam responsionem. Posset enim aliquis respondere, quod illud per se bonum est melius, quia est perpetuum. Haec autem bona sunt corruptibilia. Quod autem est diuturnius, videtur esse melius et magis eligendum. Sed ad*

pitagóricos.

L. I, Lect. 7, n°. 2. Em relação ao primeiro ponto, há de considerar-se que corresponde por ao bem separado, que é causa de todos os bens, em um grau mais alto de bondade que o das coisas que estão junto a nós porque é o último fim de todas. Porém, pelo dito, parece que não está em um grau mais elevado de bondade que os demais bens. Isto o manifesta porque a cada uma das idéias separadas as chamadas "em si", como homem em si, cavalo em si, etc. Salta à vista que uma e a mesma é a razão do homem que está junto a nós e a do homem que existe na matéria não diferem no ser homem, mas que diferem em relação a outra coisa, enquanto aquele homem é imaterial e este existe na matéria. Como o animal comum e o homem não diferem na razão de animal, mas que diferem em que o homem acrescenta ao racional sobre o animal. Assim, também parece que, em razão de homem, o homem separado não difere deste homem, mas que aqui o homem acrescenta a matéria. Pela mesma razão, o bem, ao qual chamaram bem em si, não terão outra razão de bondade que a que tem este bem particular. Porém poderá haver uma diferença quanto a outras coisas que estão fora da razão de bem.

L. I, Lect. 7, n°. 3. Rechaça certa resposta. Poderia alguém responder que aquele bem em si é melhor porque é perpétuo. Ao contrário, estes bens são corruptíveis. Assim, o que é durável parece ser melhor e mais elegível. Para excluir esta resposta diz que ser perpétuo não faz que aquele bem

hoc excludendum dicit, quod neque hoc quod est perpetuum esse, facit illud per se bonum esse magis bonum. Perpetuum enim a non perpetuo differt duratione. Differentia autem durationis alicuius rei est praeter rationem propriae speciei, sicut vita quae est unius diei et vita quae est diuturna non differunt in ratione vitae, sed solum differunt in duratione. Sic ergo si accipiatur bonum quasi una species, duratio erit praeter rationem boni. Et ita ex hoc quod est aliquid diuturnius non differet secundum rationem boni quasi melius existens quam si esset unius diei tantum.

[72790] L. I, Lect. 7 n. 4 *Sed si ponamus non esse unam speciem vel ideam boni, ut Platonici posuerunt, sed quod bonum dicitur sicut et ens in omnibus generibus, hoc ipsum quod est diuturnius erit bonum in tempore, unde addet ad bonitatem. Et sic quod est diuturnius erit melius. Sed hoc non potest dici si bonum sit una species per se, et ita sequetur quod neque sit melius ex hoc, quod est perpetuum.*

[72791] L. I, Lect. 7 n. 5 *Deinde cum dicit: probabilius autem videntur etc., comparat praedictam positionem Platonicorum positioni Pythagoricorum. Circa quod considerandum est, quod secundum Platonicos eadem erat ratio boni et unius. Et ideo ponebant idem esse per se unum et per se bonum, ex quo necesse erat quod ponerent unum primum per se bonum. Quod quidem Pythagorici non faciebant. Sed unum ponebant aliquid eorum quae continentur in coordinatione boni sub quo ponebant lumen, unum, quietem, musculum, dextrum, finitum, imparem, rectum, quadratum; e contrario autem sub malo ponebant tenebras, multitudinem, motum, feminam, sinistrum, infinitum, parem numerum, curvum altera parte longius.*

[72792] L. I, Lect. 7 n. 6 *Dicit ergo, quod quantum ad hoc probabilius dixerunt*

em si seja melhor. Pois o perpétuo difere do não-perpétuo pela duração. Porém a diferença de duração de alguma coisa está fora da razão de sua espécie, como a vida que só dura um dia e a vida que é perdurável não diferem na razão da vida, mas somente em sua duração. Portanto, si o bem se toma como uma espécie, a duração estará fora da razão de bem. Assim, porque algo seja durável não difere segundo a razão de bem como sendo melhor, que se só durasse um dia.

L. I, Lect. 7, n.º. 4. Se sustentamos que não há uma só espécie ou idéia de bem, como afirmaram os platônicos, mas que o bem se diz como o ente em todos os gêneros, a durabilidade será um bem no gênero tempo. Portanto, se acrescentaria a bondade e assim o que é durável será melhor. Porém, se o bem é uma espécie em si, isto não pode dizer-se. Assim, se segue que tampouco é melhor por ser perpétuo.

L. I, Lect. 7, n.º. 5. Compara a posição platônica com a pitagórica. Segundo os platônicos, o bem e o uno tinham uma mesma razão. Por isso, sustentavam que é o mesmo o uno em si e o bem em si. Portanto, se fazia necessário que pusessem ao uno como primeiro bem, o que não faziam os pitagóricos. Mas que ao uno o punham como algo contido sob a coordenada do bem, sob o qual punham: a claridade, o uno, a quietude, o masculino, a direita, o finito, o ímpar, o reto, o quadrado. Pelo contrário, sob o mal punham: a obscuridade, a pluralidade, o movimento, o feminino, a esquerda, o infinito, o número par, o curvo o oblongo.

L. I, Lect. 7, n.º. 6. Diz Aristóteles, ao referir-se a este ponto, que é mais provável o que a

Pythagorici quam Platonici, quia non cogebantur ponere unam rationem boni. Et ideo Speusippus, qui fuit nepos Platonis, filius sororis eius, et successor eius in scholis, in hoc non fuit secutus Platonem, sed magis Pythagoram. Dicit autem, quod de his debet fieri alius sermo, scilicet in metaphysica.

[72793] L. I, Lect. 7 n. 7 *Deinde cum dicit: his autem quae dicta sunt etc., ostendit, quod dicere illud bonum separatum esse per se bonum, repugnat ei quod est unam esse ideam omnium bonorum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod per se bonum non potest esse communis idea omnium bonorum. Secundo, quod non potest esse communis idea etiam omnium quae dicuntur per se bona, ibi, dividentes igitur, et cetera. Tertio respondet cuidam quaestioni, ibi sed qualiter utique et cetera. Dicit ergo primo, quod contra ea quae dicta sunt a Platonis, occulte apparet quaedam dubitatio propter hoc quod, cum loquitur de illo per se bono, non videntur de omni bono sermones dici, etiam quantum ad ipsam apparentiam verborum, et fieri quantum ad convenientiam rerum. Et hoc ideo quia diversae sunt species vel rationes bonorum.*

[72794] L. I, Lect. 7 n. 8 *Dicuntur enim secundum unam speciem vel rationem bona illa quae secundum se ipsa sunt persecuta, id est quaesita vel desiderata, et dilecta, id est amata. Et secundum aliam rationem dicuntur bona illa quae sunt aliquantulum factiva vel conservativa illorum quae sunt secundum se bona. Tertio vero modo dicuntur aliqua bona quia sunt prohibitiva contrariorum. Sic igitur manifestum est, quod bonum dupliciter dicitur. Quaedam enim sunt bona secundum seipsa, scilicet prima;*

isto disseram os pitagóricos que os platônicos, porque não se decidiram ao sustentar que havia uma só razão de bem. Por isso, Espeusipo, que era sobrinho de Platão, por ser filho de sua irmã, e seu sucessor na escola, neste ponto, não foi seguidor de Platão, mas de Pitágoras. Contudo, o Estagirita agrega que a estes temas já se havia referido em outra obra sua, a *Metafísica* (*Met.* I, 986 a 22-26; XI, 1066 a 13-17; XII, 1072 b 30ss).

L. I, Lect. 7, n.º 7. Mostra que dizer que esse bem separado é um bem em si se opõe a dizer que é uma só idéia de todos os bens. Primeiro, mostra que o bem em si não pode ser uma idéia comum, a todos os bens. Segundo, que tampouco pode haver uma idéia comum a todas as coisas que se dizem bens em si. Terceiro, responde a certa questão. Diz, pois, primeiro que, contra o dito pelos platônicos, ocultamente aparece certa dúvida. Quando falam daqueles bem em si não parece que seus discursos se dizem de todo bem atendendo à aparência mesma das palavras e cheguem a referir-se à conveniência das coisas. Isto ocorre porque diversas são as espécies ou razões dos bens.

L. I, Lect. 7, n.º 8. Se dizem segundo uma só espécie ou razão de bem, aqueles que por si mesmos se prosseguem, se buscam ou se desejam, se elegem ou se amam. Segundo outra razão, se dizem bens os que de alguma maneira produzem ou conservam aqueles que são bens por si mesmos. De um terceiro modo, se dizem alguns bens que obstaculam ou impedem a seus contrários. Portanto, assim é a todas as luzes claro que o bem se diz de duas

de quibus dictum est, quod propter se quaeruntur. Utraque vero alia, scilicet factiva, vel conservativa, et etiam prohibitiva contrariorum dicuntur bona propter illa quae sunt secundum se bona. Et sic manifestum est, quod ratio per se boni non potest aptari omnibus bonis.

[72795] L. I, Lect. 7 n. 9 *Deinde cum dicit: dividentes igitur etc., ostendit quod una ratio per se boni non potest competere omnibus per se bonis. Et primo dicit de quo est intentio. Circa quod considerandum est, quod factiva vel conservativa secundum se bonorum et prohibitiva contrariorum dicuntur bona sicut utilia. Quia ergo manifestum est quod talibus non aptatur ratio per se boni, separemus ab eis illa quae sunt secundum se bona, et videamus si possint dici bona secundum unam ideam, quam dicunt per se bonum.*

[72796] L. I, Lect. 7 n. 10 *Secundo ibi: secundum se ipsa autem etc., ad hoc investigandum proponit quamdam quaestionem: qualia scilicet sint ponenda secundum se bona. Et hanc quaestionem determinat per duo membra. Quorum primum est: utrum dicenda sint secundum se bona quaecumque quaeruntur solitaria, id est etiam si sola essent, ut scilicet nulla alia utilitas ex eis sequeretur, sicut scire, videre, voluptates quaedam et honores. Huiusmodi enim quamvis quandoque quaerantur propter aliquid aliud ad quod sunt utilia, tamen si ad nihil aliud valerent, secundum se essent bona et desiderabilia. Secundum autem membrum quaestionis est: utrum nihil aliud sit per se bonum nisi sola idea.*

[72797] L. I, Lect. 7 n. 11 *Tertio ibi: quare erit*

maneiras. Uns, são bens por si mesmos, ou seja, os nomeados em primeiro lugar, dos que se tem dito que se buscam por si mesmos. Os outros dois, os bens que produzem ou conservam e também os que impedem a seus contrários, se dizem bens em razão daqueles que são bens por si mesmos. Assim é claro que a razão de bem por si não pode ser apta para todos os bens. L. I, Lect. 7, nº. 9. Mostra que a razão de bem por si pode convir a todos os bens por si. Inicialmente, diz o que se propõe fazer. Há de considerar-se que os bens que produzem ou conservam os bens por si, e os que impedem a seus contrários, se dizem bens por serem úteis, e é evidente que a dos bens úteis não convém a razão de bem em si. Por isso, o Filósofo diz que se deve separar desses bens os que são bens em si e vejamos se pode dizer-se que são bens segundo uma só idéia, a que chamam o bem em si.

L. I, Lect. 7, nº. 10. Em segundo lugar, para investigar este ponto propõe certa questão: a de quais bens devem por-se como bens por si mesmos. Analisa esta questão nos membros. No primeiro membro, se pergunta se devem chamar-se bens por si a quaisquer bens isolados que se buscam, ainda se existissem sozinhos, se não se seguisse deles nenhuma utilidade, como saber, ver, certos prazeres e honras. Este tipo de coisas, por mais que às vezes se busquem por alguma outra para a que são úteis, não obstante, ainda que não valessem para nenhuma outra, seriam boas e desejáveis por si mesmas. No segundo membro da questão, se pergunta se nada mais é bom em si, senão tão somente a idéia.

L. I, Lect. 7, nº. 11. Em terceiro lugar, deduz

etc., deducit hoc secundum membrum immediate praemissum. Et concludit, quod si nihil aliud sit per se bonum nisi idea, erit idea inanis, id est sine efficacia. Ponitur enim idea quasi exemplar quoddam cuius similitudo sit aliis impressa. Exemplar autem est supervacuum, si nihil ei assimilatur; unde sequitur quod idea sit inanis, si nihil aliud sit secundum se bonum.

[72798] L. I, Lect. 7 n. 12 Quarto ibi: *si sunt et haec etc., deducit primum membrum. Et dicit quod, si omnia praedicta sint secundum se bona participando ideam, quae est per se bonum, oportebit, quod in omnibus appareat eadem ratio bonitatis, sicut in nive et cerusa est eadem ratio albedinis, eo quod participant unam formam. Sed hoc non apparet esse verum in praedictis. Honor enim et prudentia et voluptas habent diversas rationes non solum proprias, prout scilicet ratio honoris, in quantum est honor, differt a ratione prudentiae in quantum est prudentia, sed etiam in quantum sunt bona; non enim est una ratio bonitatis in omnibus his, nec secundum eandem rationem sunt appetibilia. Unde relinquitur, quod id quod dicunt per se bonum, non est aliquid commune, velut una idea communis omnium bonorum.*

[72799] L. I, Lect. 7 n. 13 Deinde cum dicit: *sed qualiter utique etc., respondet cuidam tacitae quaestioni, quae est qualiter praedicta dicantur bona secundum diversas rationes. Et haec quidem quaestio locum habet, quia aliquid dici de multis secundum diversas rationes contingit dupliciter. Uno modo secundum rationes omnino diversas non habentes respectum ad aliquid unum; et ista dicuntur aequivoca casu, quia scilicet casu accidit quod unum nomen unus homo imposuit uni rei, et alius alii rei, ut praecipue patet in diversis hominibus eodem*

este segundo membro da questão. Conclui que, se nenhum outro fosse um bem em si senão somente a idéia, esta será uma idéia inútil, sem eficácia. Pois põe a idéia como um certo modelo exemplar cuja similitude estará impressa em outros. Porém um modelo exemplar ao qual nada se assemelhe é um exemplar inútil. De onde se depreende que se nenhum outro fosse bem em si a idéia seria uma idéia inútil.

L. I, Lect. 7, n.º. 12. Em quarto lugar, deduz o primeiro membro. Se todo o nomeado fosse bem em si por participar da idéia, que é o bem em si, corresponderá que em tudo apareça a mesma razão de bondade, assim como na neve e na cera encontramos a mesma razão de brancura porque participam de uma só forma. Porém isto não aparece como verdade nomeado. Pois a honra, e prudência e o prazer tem diversas razões, não só próprias, como a razão de honra quanto honra difere da razão de prudência quanto prudência, mas também como bens. Pois não há em todos eles uma só razão de bondade, nem só apetecíveis. Segundo uma mesma razão. Daí se depreende que aquilo que chamam bem em si não é algo comum como uma só comum a todos os bens.

L. I, Lect. 7, n.º. 13. Responde a certa questão tácita: como esses bens se dizem bens segundo diversas razões de dois modos. De um modo, segundo razões inteiramente diversas que não tem relação a algo uno. Estes são os chamados equívocos por azar. Por azar ocorre que um homem impõe um nome a uma coisa e outro põe esse mesmo nome a outra diferente, como se vê sobretudo nas denominadas com um mesmo nome por diversos homens. De outro modo, um

nomine nominatis. Alio modo unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo uno convenientes. Quandoque quidem in hoc, quod referuntur ad unum principium, sicut res aliqua dicitur militaris, vel quia est instrumentum militis, sicut gladius, vel quia est tegumentum eius sicut lorica, vel quia est vehiculum eius, sicut equus. Quandoque vero in hoc, quod referuntur ad unum finem sicut medicina dicitur sana, eo quod est factiva sanitatis, dieta vero eo quod est conservativa sanitatis, urina vero eo quod est sanitatis significativa. Quandoque vero secundum proportionem diversas ad idem subiectum, sicut qualitas dicitur ens quia est dispositio per se entis, idest substantiae, quantitas vero eo quod est mensura eiusdem, et sic de aliis, vel secundum unam proportionem ad diversa subiecta. Eandem enim habent proportionem visus ad corpus et intellectus ad animam; unde sicut visus est potentia organi corporalis, ita etiam intellectus est potentia animae absque participatione corporis.

[72800] *L. I, Lect. 7 n. 14 Sic ergo dicit, quod bonum dicitur de multis, non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel in quantum ordinantur ad unum finem. Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatum sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. Vel etiam dicuntur omnia bona magis secundum analogiam, id est proportionem eandem, quantum scilicet quod visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae. Ideo autem hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi autem duo modi secundum bonitatem*

nome se diz de muitas coisas por razões não totalmente diversas, mas que convém em algo. Às vezes, em que se referem a um só princípio. Assim, se diz que algo é militar porque é um instrumento do soldado, como a espada, ou porque lhe serve para cobrir-se, como sua armadura, ou porque é seu veículo, como o cavalo. Outra, porque se referem a um só fim, como a medicina se diz sã porque produz a saúde, a dieta porque a conserva e a urina porque é sinal de saúde. E às vezes, segundo diversas proporções a respeito a um mesmo sujeito, como se diz que uma qualidade é ente porque é uma disposição de ente por si, ou seja, da substância, a quantidade porque é a medida da mesma, e assim de outras. Ou melhor, segundo uma só proporção em relação a diversos sujeitos. Assim a mesma proporção tem a vista em relação ao corpo que o intelecto em relação à alma. Daí que como a vista é uma potência de um órgão corporal, assim também o intelecto é uma potência da alma sem a participação do corpo.

L. I, Lect. 7, nº. 14. Por isso, afirma o Filósofo que o bem se diz de muitos, não por razões totalmente diferentes, como sucede nos equívocos por azar, mas enquanto todos os bens dependem de um primeiro princípio de bondade, ou bem, enquanto se ordenam a um único fim. Pois não quis o Filósofo que aquele bem separado seja a idéia e a razão de todos os bens, mas seu princípio e seu fim. Ou também todos os bens se dizem, mais bem, segundo uma analogia, ou seja, por uma mesma proporção, como a vista é um bem do corpo e o intelecto é um bem da alma. Por isso, agora prefere este terceiro modo que se toma segundo a bondade inerente às

separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur.

Lectio 8

[72801] L. I, Lect. 8 n. 1 *Sed forte haec quidem et cetera. Postquam philosophus ostendit quod non est una communis idea boni, nunc ostendit quod etiam si esset, non pertineret ad propositum, ut scilicet secundum ipsam esset quaerenda felicitas. Et circa hoc tria facit. Primo probat propositum. Secundo ponit quandam responsionem, ibi: forte autem alicui videbitur et cetera. Tertio excludit eam, ibi, probabilitatem quidem igitur, et cetera. Dicit ergo primo quod haec, scilicet qualiter bonum dicatur secundum unam vel diversas rationes de bonis, oportet nunc relinquere, quia per certitudinem determinare de hoc pertinet magis ad aliam philosophiam, scilicet ad metaphysicam. Et similiter etiam consideratio de idea boni, non est propria praesenti intentioni. Et horum rationem assignat: quia si esset unum bonum univoce de omnibus praedicatum, vel etiam si esset per seipsum separatum existens, manifestum est, quod non erit tale aliquid quod sit vel operatum, vel possessum ab homine. Nunc autem tale aliquid quaerimus.*

[72802] L. I, Lect. 8 n. 2 *Quaerimus enim felicitatem, quae est finis humanorum actuum. Finis autem hominis, vel est ipsa eius operatio, vel est aliqua res exterior. Quae quidem potest esse finis hominis vel quia est operata ab ipso, sicut domus est finis aedificationis, vel quia est possessa, sicut ager est finis emptionis. Manifestum est autem quod illud bonum commune vel separatum non potest esse ipsa*

coisas. Ao contrário, os dois primeiros modos se tomam segundo a bondade separada, pela qual algo não se denomina assim com propriedade.

L. I. Lição 8 - 1096 b 30-1097 a 14. Ainda que se desse a idéia de bem separado seu estudo não pertenceria a esta ciência.

L. I, Lect. 8, n.º. 1. Depois que o Filósofo mostrou que não há uma idéia comum de bem, mostra que, ainda se a houvesse, não pertenceria a este estudo que a felicidade seja buscada segundo essa idéia. Primeiro, prova o proposto. Depois, apresenta certa resposta. Por último, a refuta. Diz pois inicialmente que é preciso deixar agora o problema de como o bem se diz de outros bens de acordo a uma ou a diversas razões. Determinar este tema com certeza pertence mais a outra parte da filosofia, à metafísica. De igual modo, tampouco a consideração da idéia de bem é própria do proposto. Da razão do exposto dizendo que, de existir o bem predicado univocamente de todos ou de existir como bem em si e separado, é claro que não será tal o bem que o homem realize ou possua. Então se passa a inquirir exatamente a isto.

L. I, Lect. 8, n.º. 2. Buscamos a felicidade que é o fim dos atos humanos. O fim do homem ou é sua operação mesma, ou melhor, é alguma coisa exterior. Esta última pode ser fim do homem ou porque é algo feito por ele, como a casa é o fim da edificação, ou porque é algo possuído, como um campo como fim de uma compra. É claro que esse bem comum ou separado

hominis operatio, nec etiam est aliquid per hominem factum. Nec etiam videtur aliquid ab homine possessum sicut possidentur res quae veniunt in usum huius vitae. Unde manifestum est, quod illud bonum commune vel separatum non est bonum humanum, quod nunc quaerimus.

[72803] L. I, Lect. 8 n. 3 *Deinde cum dicit: forte autem alicui videbitur etc., ponit quamdam responsionem. Posset enim aliquis dicere, quod illud bonum separatum, quamvis non sit operatum vel possessum ab homine, est tamen exemplar omnium operatorum et possessorum bonorum. Expedi autem intueri exemplar ei qui vult pervenire ad exemplata. Et ideo videtur expedire, quod aliquis ipsum bonum separatum cognoscat propter bona possessa et operata. Quia habentes illud bonum separatum sicut quoddam exemplar, magis poterimus cognoscere, et per consequens melius adipisci ea quae sunt nobis bona, sicut inspicientes ad hominem aliquem magis proprie possunt depingere eius effigiem.*

[72804] L. I, Lect. 8 n. 4 *Deinde cum dicit probabilitatem quidem igitur etc., excludit praemissam responsionem duabus rationibus. Quarum prima sumitur ex eo quod communiter observatur. Et dicit, quod sermo praedictae responsionis videtur esse probabilis, sed tamen videtur dissonare ab eo quod observatur in omnibus scientiis. Omnes enim scientiae et artes appetunt quoddam bonum, ut supra habitum est, et unaquaeque inquirat illud quod est necessarium sibi ad consequendum finem intentum. Nulla autem utitur cognitione illius boni separati. Quod non esset rationabile si ex hoc eis aliquod auxilium praeberetur; non ergo aliquid confert ad operata et possessa bona cognitio illius boni separati.*

[72805] L. I, Lect. 8 n. 5 *Secundam rationem ponit ibi inutile autem et cetera. Quae sumitur ab ipsa natura rei. Et dicit quod illud bonum*

não pode ser, nem a operação mesma do homem, nem tampouco algo feito por ele. Nem ainda parece que seja algo possuído pelo homem, como se possuem as coisas que se usam nesta vida. Portanto, é claro que esse bem comum ou separado não é o bem humano que agora buscamos.

L. I, Lect. 8, n.º 3. Poderia alguém dizer que esse bem separado ainda que não seja feito ou possuído pelo homem, é, contudo, o modelo exemplar de todos os bens realizados e possuídos. É conveniente olhar o arquetípico quando se quer chegar ao que existe segundo aquele, por isso, parece oportuno que a causa dos bens possuídos e realizados se queira conhecer o bem separado. Porque tendo o bem separado como um certo arquetipo poderemos conhecer mais eficazmente o que é um bem para nós, como os que olham ou observam a algum homem podem descrever ou pintar melhor uma imagem.

L. I, Lect. 8, n.º 4. Refuta por duas razões a resposta dada. A primeira, está tomada do que se observa correntemente. A resposta dada parece ser verossímil. Não obstante, está em desacordo com o que se observa em todas as ciências. Pois todas as ciências e artes, como se tem dito, apetezem algum bem. Cada uma examina o que lhe é necessário para conseguir o fim buscado. Nenhuma, contudo, usa o conhecimento daquele bem separado. Isto não seria razoável se dele se seguisse alguma ajuda. Portanto, de nada serve para os bens realizados e os possuídos o conhecimento desse bem separado.

L. I, Lect. 8, n.º 5. A segunda razão provém da natureza e das coisas. Esse bem separado é inteiramente inútil para as

separatum est omnino inutile ad scientias et artes, et quantum ad earum exercitium, quia textor vel faber in nullo iuvatur ad operationem suae artis ex cognitione illius boni separati. Et etiam quantum ad acquisitionem scientiae vel artis. Nullus enim efficitur magis medicus vel magis miles per hoc quod contemplatur ideam separatam boni. Cuius rationem assignat: quia oportet exemplar, ad quod necesse est inspicere, esse conforme operato. Ars autem non operatur aliquod bonum commune aut abstractum, sed concretum et in singulari, medicus enim non intendit sanitatem in abstracto, sed in concreto, eam scilicet, quae est hominis, et in singulari, eam scilicet quae est huius hominis, quia medicatur non hominem universalem sed singularem. Unde relinquitur quod cognitio boni universalis et separati non sit necessaria, neque ad acquisitionem scientiarum neque ad exercitium earum.

[72806] L. I, Lect. 8 n. 6 *Ultimo autem concludit epilogando tantum dictum esse de opinionibus felicitatis.*

Lectio 9

[72807] L. I, Lect. 9 n. 1 *Rursus autem redeamus et cetera. Postquam philosophus pertractavit opiniones aliorum de felicitate, hic determinat de ea secundum propriam opinionem. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid sit felicitas. In secunda determinat de quadam proprietate felicitatis, ibi, determinatis autem his, scrutemur de felicitate et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima ostendit quid sit felicitas. In*

ciências e as artes enquanto o exercício das mesmas. O tecelão e o ferreiro em nada se ajudam no exercício de suas atividades pelo conhecimento desse bem separado. Também é inútil enquanto a aquisição da ciência ou da arte. Pois um médico não é mais competente ou um soldado melhor porque contemplaram a idéia separada de bem. Da razão do que foi dito porque é preciso que o arquétipo, ao qual é necessário mirar, seja conforme ao realizado. Porém na arte não se realiza um bem abstrato ou comum, mas um bem concreto em particular. O médico não tende à saúde em abstrato, mas à saúde em concreto, á saúde do homem e, em particular, á saúde deste homem, porque cura a este homem concreto, não ao homem universal. Do qual se depreende que o conhecimento do bem universal e separado não é necessário, nem para a aquisição das ciências, nem para seu exercício.

L. I, Lect. 8, n.º. 6. Por último, conclui com o dito as opiniões sobre a felicidade.

L. I. Lição 9 - 1097 a 15-21. Que é a felicidade, porque é fim último e quais são suas condições.

L. I, Lect. 9, n.º. 1. Depois que o Filósofo passou em revista as opiniões sobre a felicidade, agora a determina segundo seu próprio parecer. Divide este assunto em duas partes. Na primeira mostra quê é a felicidade. Depois determina certa propriedade dela. Ainda divide em duas a primeira parte. Na primeira mostra quê é a felicidade. Na segunda, rechaça certa dúvida. Em relação ao primeiro ponto,

secunda removet quamdam dubitationem, ibi, multae autem transmutationes fiunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit felicitas. Secundo ostendit quod praemissae sententiae concordant omnia, quae dicuntur de felicitate, ibi, scrutandum ergo de ipso et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit quasdam communes condiciones felicitatis, quae quasi sunt omnibus manifestae; secundo inquirat felicitatis essentiam, ibi, sed forte felicitatem quidem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit felicitatem esse ultimum finem. Secundo ponit conditiones, quae competunt ultimo fini, ibi, hoc autem adhuc magis explanare et cetera.

[72808] *L. I, Lect. 9 n. 2 Dicit ergo primo, quod expeditis his, quae pertinent ad opiniones aliorum, rursus oportet redire ad bonum, circa quod nostra versatur inquisitio, scilicet ad felicitatem, ut investigemus quid sit. Circa quod primo considerandum est quod in diversis operationibus et artibus videtur aliud et aliud esse bonum intentum. Sicut in medicinali arte bonum intentum est sanitas, et in militari victoria et in aliis artibus aliquod aliud bonum.*

[72809] *L. I, Lect. 9 n. 3 Et si quaeratur quid sit bonum intentum in unaquaque arte vel in unoquoque negotio, sciendum est, quod hoc est illud cuius gratia omnia alia fiunt in illa arte vel illo negotio, sicut in medicinali omnia fiunt propter sanitatem, in militari omnia fiunt propter victoriam. Et in aedificativa omnia fiunt propter domum construendam. Et similiter in quolibet alio negotio aliquod aliud est bonum intentum, cuius gratia omnia alia fiunt. Hoc autem bonum intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis, quia finis nihil est aliud quam id cuius gratia alia fiunt.*

[72810] *L. I, Lect. 9 n. 4 Si ergo occurrat statim aliquis finis, ad quem ordinentur omnia quae operantur omnes artes et operationes humanae,*

mostra que é a felicidade. Depois, o que diz sobre a mesma concorda em tudo com dita posição. Sobre o primeiro ponto, apresenta certas razões e condições gerais da felicidade manifestas para quase todos. Depois busca a essência da felicidade. Primeiramente, explica que a felicidade é fim último. Depois, se refere às condições próprias do último fim.

L. I, Lect. 9, n.º. 2. Diz então, inicialmente, que uma vez livradas as opiniões de outros, precisa retornar outra vez ao bem que buscamos, ou seja, à felicidade, para indagar em quê consiste. Em relação ao primeiro ponto, há de considerar-se que não parece ser o mesmo o bem ao que tendem as diversas operações e artes. Na medicina o bem que se busca é a saúde, na arte militar a vitória e em outras artes se buscam outros bens.

L. I, Lect. 9, n.º. 3. Se buscamos qual é ao que tende cada arte ou cada assunto, deve saber-se que esse bem é aquele em razão do qual se faz tudo o mais nessa arte ou assunto. Na medicina tudo se faz com vista à saúde, na arte militar com vista à vitória e na edificação tudo se faz para construir a casa. O mesmo ocorre em outros assuntos: em razão do bem que se busca, se faz tudo o mais. Porém este bem ao que se tende em cada operação ou em cada eleição se chama fim. Porque um fim não é senão aquilo em razão do qual se faz o demais.

L. I, Lect. 9, n.º. 4. Logo, se sairá constantemente ao encontro algum fim ao qual se ordena tudo o que fazem todas as

talis finis erit operatum bonum simpliciter, idest quod intenditur ex omnibus operationibus humanis. Si autem adhuc occurrant plura bona ad quae ordinentur diversi fines diversarum artium, oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat ad hoc ipsum, id est ad aliquod unum; necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut est finis unus medici in quantum est medicus propter unitatem medicinalis artis; et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.

[72811] L. I, Lect. 9 n. 5 *Deinde cum dicit: hoc autem adhuc magis explanare etc., ponit duas condiciones ultimi finis: primo quidem quod sit perfectum; secundo quod sit per se sufficiens, ibi, videtur autem et ex per se sufficientia et cetera. Ultimus enim finis est ultimus terminus motus desiderii naturalis. Ad hoc autem quod aliquid sit ultimus terminus motus naturalis, duo requiruntur. Primo quidem quod sit habens speciem, non autem in via ad speciem habendam. Sicut generatio ignis non terminatur ad dispositionem formae, sed ad ipsam formam. Quod autem habet formam est perfectum, quod autem est dispositum ad formam est imperfectum. Et ideo oportet, quod bonum quod est ultimus finis, sit bonum perfectum. Secundo autem requiritur quod id quod est terminus motus naturalis sit integrum, quia natura non deficit in necessariis. Unde finis generationis humanae non est homo diminutus membro sed homo integer; et similiter etiam finis ultimus, qui est terminus desiderii, necesse est, quod sit per se sufficiens, quasi integrum bonum.*

[72812] L. I, Lect. 9 n. 6 *Circa perfectionem autem finalis boni considerandum est quod, sicut agens movet ad finem ita finis movet*

artes e operações humanas, tal fim será realizado como um bem em sentido absoluto., ao que se tende desde todas as atividades humanas. Porém, se a isto se apresentam vários bens aos quais se ordenem os diversos fins das diversas artes, será preciso que a busca de nossa razão transcenda esta pluralidade até chegar a algo uno. É necessário que seja como o fim último do homem enquanto homem em razão da unidade da natureza humana, como uno é o fim do médico enquanto médico pela unidade da arte da medicina. Este fim último do homem se chama bem humano e é a felicidade.

L. I, Lect. 9, n.º. 5. Põe duas condições do fim último. A primeira, ser perfeito. A segunda, ser suficiente. Pois o fim último é o termo último do movimento natural do desejo. Para que algo seja o termo último do movimento natural se requerem duas notas. Primeiro, que já possua sua espécie, não que esteja no caminho de tê-la. Como a geração do fogo não termina na disposição da forma, mas na forma mesma. O que tem a forma é perfeito, ao contrário, o que está disposto até a forma é algo imperfeito. Por isso, é preciso que o bem, que é fim último, seja um bem perfeito. Segundo, se requer que o que é termo do movimento natural seja íntegro porque a natureza não falha no necessário. Por isso, o fim da geração humana não é o homem ao que lhe falta uma parte de seu corpo, mas o homem íntegro. De igual maneira é necessário que o fim último, que é o termo do desejo, seja suficiente por si, como um bem íntegro.

L. I, Lect. 9, n.º. 6. Em relação à perfeição do bem final há de considerar-se que, como o agente se move até ao fim, assim o fim

desiderium agentis; unde oportet gradus finium proportionari gradibus agentis. Est autem triplex agens. Unum quidem imperfectissimum, quod non agit per propriam formam, sed solum in quantum est motum ab alio, sicut martellus agit cultellum. Unde effectus secundum formam adeptam, non assimilatur huic agenti, sed ei a quo movetur. Aliud autem est agens perfectum, quod agit quidem secundum suam formam, unde assimilatur ei effectus, sicut ignis calefacit, sed tamen indiget moveri ab aliquo principali priori agente. Et quantum ad hoc habet aliquid imperfectionis, quasi participans cum instrumento. Tertium autem agens est perfectissimum, quod agit quidem secundum formam propriam, et ab alio non movetur.

[72813] L. I, Lect. 9 n. 7 *Et similiter est in finibus. Est enim aliquid quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum in quantum est utile ad aliquid, sicut medicina amara. Est autem aliquid quod est quidem appetibile propter aliquid quod in se habet, et tamen appetitur propter aliud, sicut medicina sapida, et hoc est bonum perfectius. Bonum autem perfectissimum est, quod ita appetitur propter se, quod nunquam appetitur propter aliud. Hos igitur tres gradus bonorum distinguit hic philosophus. Et dicit, quod hoc quod dictum est, de ultimo fine oportet adhuc magis explanare, inquirendo scilicet conditiones, quae requiruntur ad ultimum finem.*

[72814] L. I, Lect. 9 n. 8 *Videntur autem esse plures gradus finium, quorum quosdam eligimus solum propter aliud, sicut divitias, quae non appetuntur nisi in quantum sunt utiles ad vitam hominis, et fistulas quibus*

move o desejo do agente. Portanto, corresponde que o grau dos fins seja proporcionado aos graus do agente. Há três classes de agentes. 1. que é muito imperfeito, que não atua mediante sua forma própria, mas só enquanto é movido por outro, como o martelo move ao prego. Daí que o efeito segundo a forma obtida não se assemelha a este agente, mas àquele pelo qual é movido. 2. é o agente perfeito que atua mediante sua forma. Por isso, o efeito se assemelha a ele. Como o fogo que esquenta, porém que, contudo, necessita ser movido por um agente principal anterior. Neste sentido, tem algo de imperfeição como participando da maneira de obrar do instrumento. 3. está o agente perfeitíssimo que atua segundo sua forma própria e que não é movido por outro.

L. I, Lect. 9, n.º. 7. O mesmo ocorre nos fins. Há algo que é apetecido não por alguma bondade formal existente nele, mas só porque é útil para algo, como um medicamento amargo. Há outro bem que é apetecível em razão de algo que tem em si e, todavia, é apetecido também por outra coisa, como um medicamento de agradável sabor. Este é um bem mais perfeito. Há ainda outro bem que é perfeitíssimo, que é de tal maneira apetecido por si que nunca é apetecido por outra coisa. Por isso o Filósofo distingue aqui outros três graus de bens. Diz que é preciso que o dito acerca do fim último seja agora mais explicado, indagado as condições que se requerem para esse fim.

L. I, Lect. 9, n.º. 8. Parece que há vários graus de fins. A certos fins os elegemos só em razão de outra coisa, como as riquezas, as que não apetecemos senão enquanto são úteis para a vida do homem; e as flautas,

canitur, et universaliter omnia organa, quae non quaeruntur nisi propter usum eorum. Unde manifestum est, quod omnes isti fines sunt imperfecti. Optimus autem finis, qui est ultimus, oportet quod sit perfectus. Unde si unum solum sit tale, oportet hoc esse ultimum finem quem quaerimus. Si autem sint multi perfecti fines, oportet quod perfectissimus horum sit optimus et ultimus. Manifestum est autem, quod sicut id quod est secundum se appetibile, est magis perfectum eo quod est appetibile propter alterum, ita illud quod nunquam appetitur propter aliud, est perfectius his quae, etsi secundum se appetantur, tamen appetuntur propter aliud.

[72815] L. I, Lect. 9 n. 9 *Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas, quam nunquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. Honorem vero et voluptates et intelligentiam et virtutem eligimus quidem propter seipsa. Eligeremus enim vel appeteremus ea etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret. Et tamen eligimus ea propter felicitatem, inquantum per ea credimus nos futuros felices. Felicitatem autem nullus eligit propter haec nec propter aliquid aliud. Unde relinquitur quod felicitas sit perfectissimum bonorum et per consequens optimus et ultimus finis.*

[72816] L. I, Lect. 9 n. 10 *Deinde cum dicit: videtur autem et ex per se sufficientia etc., agit de per se sufficientia felicitatis. Et primo quantum ad id quod pertinet ad rationem sufficientiae; secundo quantum ad id quod additur per se, ibi, amplius autem omnium et cetera. Dicit ergo primo, quod idem videtur sequi ex per se sufficientia, sicut et ex*

que as queremos para tocar. Universalmente a todos os instrumentos aos que só buscamos por seu uso. Portanto, é claro que todos esses fins são imperfeitos. É preciso que o fim ótimo, que é o fim último, seja perfeito. Daí que se um só fim é perfeito, este deve ser o fim último que buscamos. Se há muitos fins perfeitos, é preciso que o que, dentre eles, é o mais perfeito seja o ótimo e o último. É claro que, como aquilo que é apetecível por si é mais perfeito que o que se apetece por outro, assim o que nunca é apetecível por outra coisas é mais perfeito que aquele que, por mais que seja apetecível por si, todavia, o é também por outra.

L. I, Lect. 9, n.º. 9. Desta maneira, absolutamente perfeito é aquele que sempre é elegido por ele mesmo e nunca por outra coisa. Tal parece ser a felicidade, a qual nunca a elegemos por outra, senão sempre por ela mesma. À honra, aos prazeres, à inteligência e à virtude também os elegemos por si mesmos, pois os elegeríamos ou apeteríamos ainda sem nenhuma outra coisa proviesse para nós deles. Contudo, os elegemos em vista da felicidade, enquanto cremos que por eles seremos felizes. À felicidade ninguém a elege por isso, nem por alguma outra coisa. Do que se depreende que a felicidade é o mais perfeito dos bens e, em consequência, é o fim último e o melhor.

L. I, Lect. 9, n.º. 10. Trata a suficiêcia por si da felicidade. Primeiro, trata o que concerne à razão de suficiêcia. Depois, o que lhe acrescenta o sê-lo por si. Diz, primeiramente, que o mesmo parece seguir-se a partir da suficiêcia por si e da perfeiçã, que a felicidade é o fim ótimo e último pois estes dois se seguem

perfectione; scilicet quod felicitas sit optimus et ultimus finis: haec enim duo se consequuntur. Nam bonum perfectum videtur esse per se sufficiens. Si enim quantum ad aliquid non sufficit, iam non videtur perfecte desiderium quietare; et ita non erit perfectum bonum. Dicitur autem esse per se sufficiens bonum, non quia sit sufficiens soli uni homini viventi vitam solitariam, sed parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, ut scilicet sufficiat eis et in temporalibus providere, necessaria auxilia ministrando, et etiam in spiritualibus, instruendo vel consiliando. Et hoc ideo quia homo naturaliter est animal civile. Et ideo non sufficit suo desiderio, quod sibi provideat, sed etiam quod possit aliis providere. Sed hoc oportet intelligere usque ad aliquem terminum.

[72817] L. I, Lect. 9 n. 11 *Si enim aliquis velit hoc extendere non solum ad consanguineos et amicos proprios sed etiam ad amicos amicorum, procedet hoc in infinitum et sic nulli poterit talis sufficientia provenire, et ita nullus posset esse felix, si felicitas hanc infinitam sufficientiam requireret. Loquitur enim in hoc libro philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit. Quis autem sit terminus usque ad quem oporteat felicem esse sufficientem, rursus perscrutandum alibi erit, scilicet in oeconomica, vel politica.*

[72818] L. I, Lect. 9 n. 12 *Et quia exposuerat cui debeat esse sufficiens bonum perfectum, quod felicitas dicitur, quia scilicet non soli uni homini, sed sibi et omnibus quorum cura ad ipsum spectat, consequenter exponit quid sit quod dicitur per se sufficiens. Et dicit, quod per se sufficiens dicitur illud, quod etiam si solum*

conjuntamente. Porque o bem perfeito parece ser suficiente por si. Se, em relação a algo, não é suficiente já não parece aquietar perfeitamente o desejo e, assim, não será um bem perfeito. Diz que a felicidade é um bem suficiente por si, não porque seja suficiente para um só homem que vive uma vida solitária, mas porque o é também para os pais, os filhos, a mulher, os amigos e os cidadãos. De tal maneira que lhes baste para prover-lhes no temporal, proporcionando-lhes a assistência necessária, e no espiritual, ensinando ou aconselhando. Isto é assim, porque o homem é naturalmente um animal político. Por isso, não basta que seja previsto em seu desejo para si, mas também que possa prover aos demais. Isto há de entendê-lo até um certo limite.

L. I, Lect. 9, n.º. 11. Se alguém quiser estendê-lo não só aos consangüíneos e aos próprios amigos, mas também aos amigos dos amigos, procederia ao infinito e, deste modo, a suficiência não poderia chegar a ninguém. E, portanto, ninguém poderia ser feliz, se a felicidade requeresse desta infinita suficiência. O Filósofo fala nesta obra da felicidade tal como se lha pode ter nesta vida. Porque a felicidade da outra vida excede a toda indagação da razão. Portanto, qual é o termo até ao qual baste ao homem feliz como suficiente, é um assunto que será analisado outra vez, na economia ou na política.

L. I, Lect. 9, n.º. 12. Então disse: para quem deve ser suficiente esse bem perfeito que se chama felicidade, não para um só homem, mas para ele e para todos aos que se refere seu cuidado. Por consequência expõe, portanto, que é dizer suficiente por si. Expressa que se diz suficiente por si aquele

habeatur, facit vitam eligibilem et nullo exteriori indigentem. Et hoc maxime convenit felicitati; alioquin non terminaret motum desiderii, si extra ipsam remaneret aliquid, quo homo indigeret. Omnis enim indigens desiderat adipisci id quo indiget. Unde manifestum est, quod felicitas est bonum per se sufficiens.

[72819] L. I, Lect. 9 n. 13 *Deinde cum dicit: amplius autem omnium etc., exponit rationem per se sufficientiae, quantum ad hoc quod dicit per se. Dicitur autem aliquid per se sufficiens, ex eo quod seorsum ab aliis acceptum sufficiens est. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo sic, quod illud bonum perfectum quod dicitur per se sufficiens, non possit recipere augmentum bonitatis ex alio bono addito, et haec quidem est conditio eius, quod est totale bonum, scilicet Dei; sicut enim pars connumerata toti non est aliquid maius quam totum, quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis quia nihil est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam. Aliquid autem dicitur etiam solitarium, vel nullo alio connumerato, esse sufficiens, inquantum continet omne illud, quo indiget homo ex necessitate.*

[72820] L. I, Lect. 9 n. 14 *Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet per se sufficientiam, quia scilicet in se continet omne illud quod est homini necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire. Unde potest melior fieri aliquo alio addito; nec tamen remanet desiderium hominis inquietum, quia desiderium ratione regulatum, quale oportet esse felicitis, non habet inquietudinem de his quae non sunt necessaria, licet sint possibilia adipisci. Hoc est ergo quod*

bem que, ainda se somente a ele se lho tivesse, faria a vida elegível, não faltando-lhe nenhuma coisa exterior. Isto convém em grau sumo à felicidade. De outra maneira, se aparte dela houvesse algo que o homem necessitasse, não terminaria o movimento do desejo. Pois todo ser indigente deseja obter aquilo que lhe faz falta. Portanto, é claro que a felicidade é um bem suficiente por si.

L. I, Lect. 9, n.º. 13. Expõe a noção de suficiência por si no que concerne ao por si. Se diz que algo é suficiente por si porque independentemente dos demais é admitido como suficiente. Pode ser de dois modos. De um, porque aquele bem perfeito que se diz suficiente por si não pode receber um aumento de bondade de outro bem agregado. Esta é a condição daquele que é totalmente um bem, a saber de Deus. Assim como a parte connumerada de um todo não é maior que o todo, porque a parte mesma está incluída no todo, assim também qualquer bem connumerado com Deus não produz um aumento de bondade, porque nada é um bem, senão enquanto participa da bondade divina. De outro modo, se diz que é suficiente o solitário o que com nenhum outro se conumera, enquanto contém em si tudo aquilo do qual o homem é indigente por necessidade.

L. I, Lect. 9, n.º. 14. Deste modo, a felicidade da qual agora falamos tem suficiência de si porque contém em si tudo aquilo que é necessário ao homem, porém nem tudo aquilo que pode sobrevir-lhe. Daí que possa chegar a ser melhor por alguma outra coisa acrescentada. Não obstante, o desejo do homem não permanece inquieto, pois o desejo regulado pela razão, como deve ser o desejo do homem feliz, não tem

dicit maxime inter omnia convenire felicitati, quod ipsa etiam non connumerata aliis sit eligibilis, sed tamen, si connumeretur alicui alteri etiam minimo bonorum, manifestum est, quod erit eligibilior. Cuius ratio est quia per appositionem fit superabundantia vel augmentum bonitatis, quanto autem aliquid est magis bonum, tanto est magis eligibile.

[72821] L. I, Lect. 9 n. 15 *Ultimo autem concludit epilogando quod dictum est, scilicet quod felicitas, cum sit omnium operatorum ultimus finis, est perfectum bonum et per se sufficiens.*

Lectio 10

[72822] L. I, Lect. 10 n. 1 *Sed forte felicitatem quidem et cetera. Postquam philosophus posuit quasdam conditiones felicitatis, hic investigat definitionem eius. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit necessitatem huius inquisitionis. Secundo venatur definitionem felicitatis, ibi, forte utique fiet hoc, et cetera. Tertio ostendit quod praemissa definitio non est sufficiens, sed adhuc oportet amplius dicere, ibi: circumscribatur quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod omnes confitentur felicitatem esse aliquid optimum ad quod pertinet quod felicitas sit ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens. Sed adhuc manifestius oportet dici aliquid de felicitate, ut sciatur quid ipsa sit in speciali.*

[72823] L. I, Lect. 10 n. 2 *Deinde cum dicit: forte utique etc., investigat definitionem felicitatis. Et circa hoc duo facit. Primo inquirat genus eius. Secundo differentias eius, ibi: si*

a inquietude enquanto ao que não é necessário, por mais que seja possível de conseguir. Logo, diz que isto entre tudo corresponde principalmente à felicidade que, ainda quando não é conumerada com os demais bens, é elegível. Todavia, se fosse conumerada com algum outro bem em algo mínimo, é claro que será mais elegível. A razão e, porque mediante uma aposição se produz uma sobre abundância ou um aumento da bondade. E quanto melhor é algo, tanto mais elegível.

L. I, Lect. 9, n.º. 15. Por último, termina recapitulando o que tem disso dito, que a felicidade, como é o fim último de todas as atividades humanas, é um bem perfeito e suficiente por si.

L. I. Lição 10 - 1097 b 22-1098 a 20. A Definição de Felicidade.

L. I, Lect. 10, n.º. 1. Depois de propor certas condições da felicidade, o Filósofo busca agora sua definição. Inicialmente mostra a necessidade de sua busca. Depois, examina a definição de felicidade. Por último, mostra que a definição anterior não é suficiente e que ainda devemos referir à ela mais extensamente. Diz, primeiramente, que todos reconhecem que a felicidade é algo ótimo, ao qual pertence que a felicidade seja fim último, bem perfeito e suficientes por si. Porém, ainda é preciso ampliar seu estudo, para que saiba que é especial.

L. I, Lect. 10, n.º. 2. Busca da definição da felicidade. Inicialmente se pergunta pelo gênero. Depois por suas diferenças. Em relação ao primeiro ponto, mostra que a

autem est opus hominis et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod felicitas est operatio hominis. Secundo ostendit quod hominis sit aliqua propria operatio, ibi: utrum igitur textoris quidem etc.; tertio ostendit, quae sit propria operatio hominis, ibi: quid igitur hoc utique erit et cetera. Dicit ergo primo, quod quid sit felicitas poterit manifestum esse si sumatur operatio hominis. Cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem, bonum suum et hoc quod bene est ei consistit in eius operatione. Sicut tibicinis bonum consistit in eius operatione. Et similiter eius qui facit statuam, et cuiuslibet artificis. Et huius ratio est, quia bonum finale cuiuslibet rei est ultima eius perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res exterior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingit vel faciendo, sicut aedificator domum, aut utitur seu fruitur ea. Et sic relinquatur quod finale bonum cuiuslibet rei in eius operatione sit requirendum. Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est, quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas, et ita genus felicitatis est propria operatio hominis.

[72824] L. I, Lect. 10 n. 3 *Si autem dicatur in aliquo alio felicitas consistere, aut hoc erit aliquid quo homo redditur idoneus ad huiusmodi operationem, aut erit aliquid ad quod per suam operationem attingit, sicut Deus dicitur esse beatitudo hominis.*

[72825] L. I, Lect. 10 n. 4 *Deinde cum dicit: utrum igitur textoris etc., probat quod sit aliqua propria operatio hominis. Et hoc dupliciter. Primo quidem per ea quae accidunt homini. Accidit enim homini, quod sit textor, vel coriarius, aut grammaticus, vel musicus sive aliquid aliud huiusmodi. Sed nihil istorum est,*

felicidade é uma operação do homem. Depois, que há alguma operação própria do homem. Ainda, qual é essa operação. Diz, assim, que se se toma o operar do homem, poderá fazer-se manifesto que é a felicidade. De qualquer coisa que tem uma operação própria seu bem e o que é bom para ela consiste em sua operação. Como o bem do flautista consiste em sua operação, o mesmo o do escultor e o de qualquer artífice. A razão se estriba em que o bem final é a perfeição última de uma coisa. A forma é uma perfeição primeira e a operação uma perfeição segunda. Se algo exterior é posto como fim, não será senão por uma operação mediante a qual o homem o obtenha, ou fazendo algo, como o que edifica uma casa, ou porque o usa ou o desfruta. Assim se depreende que o bem final de algo deve buscar-se em sua operação. Portanto, se há alguma operação própria do homem, é necessário que, nessa operação própria, consista seu bem final, que é a felicidade. Assim, o gênero da felicidade é ser uma operação do homem.

L. I, Lect. 10, n.º. 3. Pois bem, se se e diz que a felicidade consiste em algo diferente, ou melhor será algo pelo qual o homem se torne idôneo para este tipo de operação, ou melhor, algo que alcança mediante sua operação, como se diz que Deus é a felicidade ou bem-aventurança do homem.

L. I, Lect. 10, n.º. 4. Prova que há alguma operação própria do homem. O faz de duas maneiras. Primeiramente pelo que diz respeito ao homem. Ocorre que o homem pode ser tecelão, curtidor, gramático, músico ou algo similar. Nenhuma dessas atividades há que não tenha uma operação

quod non habeat propriam operationem. Alioquin sequeretur quod huiusmodi otiose et frustra homini advenirent. Multo autem magis inconveniens quod sit otiosum et frustra id quod est secundum naturam, quod est ordinatum ratione divina, quam id quod est secundum artem, quod est ordinatum ratione humana. Cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi non habens propriam operationem. Est igitur aliqua operatio hominis propria, sicut eorum quae ei accidunt. Cuius causa est, quia unumquodque, vel naturale vel artificiale, est per aliquam formam, quae est alicuius operationis principium. Unde sicut unaquaeque res habet proprium esse per suam formam, ita etiam et propriam operationem.

[72826] L. I, Lect. 10 n. 5 *Secundo ibi: vel quemadmodum oculi etc., ostendit idem per hominis partes. Eadem enim operationem oportet existimare in toto et in partibus; quia sicut anima est actus totius corporis, ita partes animae quaedam sunt actus quarundam partium corporis, ut visus oculi. Sed quaelibet pars hominis habet propriam operationem, sicut oculi operatio est videre, et manus palpare et pedis ambulare et sic de aliis particulis; relinquatur ergo quod etiam totius hominis sit aliqua propria operatio.*

[72827] L. I, Lect. 10 n. 6 *Deinde cum dicit: quid igitur hoc etc., inquit quae sit propria operatio hominis. Manifestum est autem quod propria operatio uniuscuiusque rei est quae competit ei secundum suam formam. Forma autem hominis est anima, cuius actus dicitur vivere; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitae, puta intelligere vel sentire;*

própria. De outro modo se seguiria que ao homem lhe adviria ociosa e inutilmente. Se o que é segundo a natureza, que será ordenado pela razão divina, é ocioso e inútil, é muito mais desatinado a que o seja o que é segundo a arte, que está ordenado pela razão humana. Portanto, como o homem é algo que existe segundo a natureza, é impossível que possa ser naturalmente ocioso, como se não tivesse uma operação própria. Logo, há alguma operação própria do homem, como daquilo que lhe diz respeito. Cujas causas são porque cada realidade, tanto natural, como artificial, é por alguma forma, a qual é princípio de alguma operação. Por onde, como cada realidade tem um ser próprio por sua forma, assim também tem uma operação própria.

L. I, Lect. 10, n.º. 5. Em segundo lugar, mostra o mesmo pelas distintas partes do homem. É preciso considerar uma mesma operação no todo e nas partes, porque como a alma é o ato de todo corpo, assim certas partes da alma são os atos de certas partes do corpo, como a visão é o ato do olho. Quaisquer das partes do homem têm uma operação própria, como a do olho é ver, a da mão palpar e a do pé andar, e assim de outras partes do corpo. Disto se depreende que há também alguma operação própria de todo o homem.

L. I, Lect. 10, n.º. 6. Busca qual é a operação própria do homem. É manifesto que a operação própria de algo é o que lhe compete segundo sua forma. A forma do homem é a alma, cujo ato se diz viver; não no sentido de que viver é o ser do vivente, senão segundo que viver se diz de alguma atividade da vida como entender, sentir, etc. Portanto, é claro que a felicidade do

unde manifestum est, quod in aliquo opere vitae consistit hominis felicitas.

[72828] L. I, Lect. 10 n. 7 *Non autem potest dici, quod secundum quodcumque vivere attenditur hominis felicitas, quia vivere est commune etiam plantis, sed felicitas quaeritur sicut quoddam proprium hominis bonum. Dicitur enim bonum humanum. Pari autem ratione etiam species vitae quae dicitur nutritiva vel augmentativa separanda est a felicitate, quia haec etiam communia sunt plantis. Et ex hoc accipi potest, quod felicitas non consistit neque in sanitate, neque in pulchritudine, neque in fortitudine, neque in proceritate corporis. Omnia enim haec acquiruntur per operationes huius vitae.*

[72829] L. I, Lect. 10 n. 8 *Post vitam autem nutritivam et augmentativam sequitur vita sensitiva. Quae etiam non est propria homini, sed convenit etiam equo et bovi et cuilibet animali. Unde nec in hac vita consistit felicitas. Et ex hoc accipi potest, quod humana felicitas non consistit in aliqua sensibili cognitione seu delectatione.*

[72830] L. I, Lect. 10 n. 9 *Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquitur nisi vita quae est operativa secundum rationem. Quae quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ex hoc quod est rationalis. Sed rationale est duplex. Unum quidem participative, in quantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione. Aliud vero est rationale essentialiter, quod scilicet habet ex seipso ratiocinari et intelligere. Et haec quidem pars principaliter rationalis dicitur, nam illud quod dicitur per se, semper est principaliter eo quod est per aliud. Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est, ut magis consistat in eo quod pertinet ad id*

homem consiste em alguma atividade vital.

L. I, Lect. 10, n.º. 7. Não obstante, não se pode dizer que por qualquer viver o homem alcançará a felicidade. Porque viver não de comum com as plantas. Porém a felicidade se busca como um certo bem próprio do homem, pois se diz que é um bem humano. Por uma razão similar a espécie de vida que se chama nutritiva ou de crescimento há de ser separada da felicidade porque também nos é comum com as plantas. Por isto pode dizer-se que a felicidade não consiste, nem na saúde do corpo, nem na beleza, nem na força, nem na boa estatura. Pois tudo isto se adquire pelas operações desta vida.

L. I, Lect. 10, n.º. 8. Depois da vida nutritiva e aumentativa vive a vida sensitiva, que tampouco é própria do homem já que convém também ao cavalo, ao boi e a qualquer animal. Portanto, tampouco a felicidade consiste nesta vida. Por isto, pode dizer-se que a felicidade humana não consiste em alguém conhecimento ou deleite sensível.

L. I, Lect. 10, n.º. 9. Depois da vida nutritiva e sensitiva não nos fica senão a vida que é operativa de acordo com a razão. Esta é a vida própria do homem. Pois o homem toma sua espécie disto que é o racional. O racional é de duas maneiras. Por uma parte, participativamente, enquanto (o apetite) é persuadido e regulado pela razão. Por outra parte, essencialmente, porque tem por si mesmo o ratiocinar e o entender. Esta parte é a parte principal em relação ao que é por outro. Portanto, a felicidade é principalmente o bem do homem, por onde consiste mais no que é essencialmente racional que no que é

quod est rationale per essentiam quam in eo quod pertinet ad id quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principaliter consistit in vita contemplativa quam in activa; et in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati.

[72831] L. I, Lect. 10 n. 10 *Deinde cum dicit: si autem (est) opus hominis etc., investigat differentias felicitatis. Et dividitur in partes duas, secundum duas differentias quas investigat. Secunda pars incipit ibi, amplius autem, et cetera. Primo igitur accipit ex praemissis quod proprium opus hominis sit operatio animae, quae est secundum ipsam rationem, vel non sine ratione. Quod dicit propter operationem appetitus regulati ratione. Hoc autem in omnibus communiter invenitur, quod idem est opus alicuius rei in genere acceptae et opus illius rei si sit bona: nisi quod oportet apponere ex parte operationis id quod pertinet ad virtutem. Sicut opus citharistae est citharizare. Opus autem boni citharistae est bene citharizare. Et similiter est in omnibus aliis.*

[72832] L. I, Lect. 10 n. 11 *Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi hominis, scilicet felicitis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem: ita scilicet quod si est una tantum virtus hominis, operatio quae est secundum illam virtutem, erit felicitas. Si autem sunt plures virtutes hominis, erit felicitas*

racional por participação. Portanto, pode dizer-se que a felicidade consiste principalmente na vida contemplativa mais que na ativa, e consiste no ato da razão ou do intelecto mais que no ato do apetite regulado pela razão.

L. I, Lect. 10, n.º. 10. Investiga as diferenças próprias da felicidade. Divide este ponto em dois, de acordo às duas diferenças buscadas. A segunda parte, começa ao referir-se à vida perfeita. A primeira parte, a toma do exposto, que a atividade própria do homem é uma operação da alma que é segundo a razão, ou que não é sem a razão. Faz este esclarecimento pela operação do apetite regulado pela razão. Em todos se encontra comumente que é a mesma operação de algo posta em um gênero e sua operação, se é boa. A não ser que haja que agregar, da parte da operação, o que pertence à virtude. Como a obra do citarista é tocar a cítara. Porém a obra do bom citarista é tocar bem. O mesmo sucede em todas as demais.

L. I, Lect. 10, n.º. 11. Se a operação do homem consiste em certa vida, no obrar de acordo com a razão, se segue que o obrar bem de acordo com a razão é próprio do homem bom. Fazê-lo do melhor modo será próprio do melhor, vale dizer, do homem feliz. À razão de virtude pertence que quem a possui obre bem de acordo com ela, como a virtude do cavalo é que, segundo ela, corra bem. Se a operação do homem bom ou feliz é o obrar bem e do melhor modo, de acordo à razão, se segue que o bem humano, a felicidade, é a operação segundo a virtude. De tal modo que se é tão só uma virtude do homem, a felicidade será a operação conforme a essa

operatio quae est secundum optimam illarum, quia felicitas non solum est bonum hominis, sed optimum.

[72833] L. I, Lect. 10 n. 12 *Deinde cum dicit: amplius autem in vitam perfectam etc., investigat aliam differentiam felicitatis. Requiritur enim ad felicitatem continuas et perpetuas quantum possibile est. Hoc enim naturaliter appetitus habentis intellectum desiderat, utpote apprehendens non solum esse ut nunc sicut sensus, sed etiam esse simpliciter. Cum autem esse sit secundum seipsum appetibile, consequens est, quod sicut animal per sensum apprehendens esse ut nunc, appetit nunc esse, ita etiam homo per intellectum apprehendens esse simpliciter, appetit esse simpliciter et semper et non solum ut nunc. Et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuas et perpetuas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas. Oportet tamen quod felicitas qualem possibile est esse praesentis vitae, sit in vitam perfectam, id est per totam hominis vitam. Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver, nec una dies temperata, ita etiam nec una operatio semel facta facit hominem felicem, sed quando homo per totam vitam continuat bonam operationem.*

[72834] L. I, Lect. 10 n. 13 *Sic ergo patet, quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta.*

virtude. Se as virtudes do homem são várias, a felicidade será a operação conforme à melhor delas. Porque a felicidade não só é um bem do homem, mas o melhor.

L. I, Lect. 10, n.º 12. Busca outra diferença própria da felicidade. Se requer também para a felicidade a continuidade e a perpetuidade, na medida do possível. O apetite do que está dotado de intelecto deseja naturalmente apreender não só o ser que é agora, como o sentido, mas simplesmente, ser. Como o ser é apetecível por si mesmo, em consequência o animal que pelo sentido apreende o ser que é agora, apetece o ser agora. Assim, o homem que pelo intelecto apreende simplesmente o ser, apetece ser simplesmente sempre e não só como agora. Por isso à noção de felicidade perfeita pertence a continuidade e a perpetuidade que, todavia, não sucede nesta vida. Daí que nesta vida não pode existir a felicidade perfeita. Contudo, corresponde que a felicidade, na medida do possível na presente vida, seja para a vida perfeita, ou seja, para toda a vida do homem. Pois assim como uma só andorinha não faz verão, nem demonstra um dia quente, assim tampouco realizar uma só operação faz ao homem feliz, mas que o é quando continua realizando operações boas ao longo de toda sua vida.

L. I, Lect. 10, n.º 13. Deste maneira, se vê que a felicidade é uma operação própria do homem segundo a virtude na vida perfeita.

Lectio 11

[72835] L. I, Lect. 11 n. 1 *Circumscribatur quidem igitur bonum et cetera. Postquam philosophus investigavit diffinitionem felicitatis, nunc ostendit quid post hoc agendum relinquatur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid restat agendum. Secundo quomodo id agere oporteat, ibi, meminisse autem et praedictorum oportet et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quid sit factum et quid restet agendum. Et dicit, quod ita sicut supra habitum est, circumscribitur bonum finale hominis, quod est felicitas. Et vocat circumscriptionem notificationem alicuius rei per aliqua communia quae ambiunt quidem ipsam rem, non tamen adhuc per ea in speciali declaratur natura illius rei. Quia, ut ipse subdit, oportet quod aliquid primo dicatur figurative, id est secundum quandam similitudinariam et extrinsecam quodammodo descriptionem; et deinde oportet ut manifestatis quibusdam aliis resumatur illud quod fuit prius figurative determinatum, et sic iterato plenius describatur. Unde et ipse postmodum in fine libri de felicitate tractatum complebit.*

[72836] L. I, Lect. 11 n. 2 *Secundo ibi: videbitur autem utique etc., assignat rationem eius quod dictum est, hoc enim ad naturam cuiuslibet hominis pertinere videtur, ut ea quae bene continent descriptionem alicuius rei perducatur, scilicet de imperfecto ad perfectum, et particulatim disponat, primo scilicet unam partem, et postea aliam investigando. Ad hominis enim naturam pertinet ratione uti ad veritatis cognitionem. Rationis autem proprium est ab uno in aliud procedere, intellectus autem proprium est statim apprehendere veritatem; et ideo ad hominem pertinet ut paulatim in*

L. I. Lição 11 - 1098 a 20-b 8. Como colabora o tempo no encontro da verdade e no modo em que induz ao olvido.

L. I, Lect. 11, n.º. 1. Depois de encontrar a definição de felicidade mostra o Filósofo que resta por tratar. Primeiro, mostra o que fica do já exposto e o que ainda há a tratar. Afirma que já se tem delimitado o bem final do homem, que é a felicidade. Chama delimitação ao conhecimento de uma coisa através de algo comum que lhe circunda; todavia, não se declara em especial sua natureza. Antes, como ele mesmo acrescenta, é necessário retomar o que foi antes determinado como perfil ou figuradamente e, assim, esta segunda vez, poder descrevê-lo mais plenamente. Daí que o Filósofo, ao final desta obra completará o tratado da felicidade (EN, X, 6, 1176 a 30ss).

L. I, Lect. 11, n.º. 2. Em segundo lugar, da a razão do dito expressando que a natureza de todo homem parece pertencer ao que, através do que contém bem a descrição de algo, vá do imperfeito ao perfeito ordenado pelas partes, examinando uma, depois a outra. À natureza do homem pertence usar a razão para conhecer a verdade. É próprio da razão proceder de uma a outra. Ao contrário, é próprio do intelecto apreender a verdade de um instante. Por isso, pertence ao homem adiantar pouco a pouco no conhecimento da verdade. Porém

cognitione veritatis proficiat, substantiae vero separatae, quae intellectuales dicuntur, statim absque inquisitionem notitiam veritatis habent.

[72837] L. I, Lect. 11 n. 3 *Tertio ibi: et tempus talium etc., ostendit per quid homo ad praedicta iuvetur. Et dicit quod eorum, quae bene se habent ad aliquid circumscribendum videtur tempus esse quasi adinventor, vel bonus cooperator: non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur sed secundum ea quae in tempore aguntur. Si enim aliquis tempore procedente det se studio investigandae veritatis, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam et quantum ad unum et eundem hominem qui postea videbit quod prius non viderat, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus adinventata et aliquid superaddit. Et per hunc modum facta sunt additamenta in artibus, quarum a principio aliquid modicum fuit adinventum, et postmodum per diversos paulatim profecit in magnam quantitatem, quia ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum.*

[72838] L. I, Lect. 11 n. 4 *Si autem e contrario exercitium studii praetermittatur, tempus est magis causa oblivionis, ut dicitur in quarto physicorum, et quantum ad unum hominem, qui si se negligentiae dederit, obliviscetur quod scivit, et quantum ad diversos. Unde videmus multas scientias vel artes quae apud antiquos viguerunt paulatim cessantibus studiis in oblivionem abiisse.*

[72839] L. I, Lect. 11 n. 5 *Deinde cum dicit:*

as substâncias separadas, que se denominam substâncias intelectuais, alcançam em um instante, sem nenhum processo de busca, o conhecimento da verdade.

L. I, Lect. 11, n.º 3. Em terceiro lugar, mostra como o homem é ajudado pelo já exposto. Afirma que o tempo parece ser como um descobridor ou um bom colaborador para o que está bem disposto para sua delimitação. Isto não significa que o tempo por si mesmo faça algo para isso, conforme o que se vai dando nele. Se alguém procedendo através do tempo, investiga a verdade, o tempo o ajuda a encontrá-la. Não só enquanto a um mesmo homem, que depois de um tempo verá o que não vira ao princípio, mas também enquanto a diversos homens, como quando um capta as coisas que descobriram seus predecessores e acrescenta algo. Procedendo desta maneira, se tem dito os adiantados nas artes: inicialmente, pouco foi inventado ou descoberto. Depois, através de diversos homens, pouco a pouco se foi alcançando uma maior quantidade. Para qualquer homem pertence agregar o que falta no considerado pelos predecessores.

L. I, Lect. 11, n.º 4. Pelo contrário, se se deixa de lado o exercício do estudo, o tempo é mais causa do esquecimento, como se disse na *Física* (*Física*, IV, 12, 221 a 31ss), tanto em relação a um só homem, que se se entrega à negligência se esquece o que sabia, como em relação a diversos homens. Por isso, vemos que muitas ciências de grande vigor entre os antigos tem caído pouco a pouco por haver cessado seu estudo.

L. I, Lect. 11, n.º 5. Mostra de que modo se

meminisse autem et praedictorum etc., ostendit quomodo sit prosequendum id quod restat. Et primo proponit hoc in generali, reducens ad memoriam ea quae supra in prooemio dicta sunt, quod scilicet non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singulis secundum convenientiam materiae, prout scilicet est proprium illi doctrinae quae circa illam materiam versatur.

[72840] L. I, Lect. 11 n. 6 *Secundo ibi: et enim tector et geometra etc., manifestat, quod dixerat, in speciali. Et primo quantum ad id quod diversimode in diversis observari oportet. Secundo quantum ad id quod communiter in omnibus observandum est, ibi, pertransire autem oportet, et cetera. Circa primum tradit duplicem diversitatem. Quarum prima est secundum differentiam scientiae practicae et speculativae. Unde dicit quod tector, idest artifex operativus, et geometra, qui est speculativus, differenter inquirunt de linea recta. Artifex quidem operativus, utpote carpentarius, inquit de linea recta quantum est utile ad opus, utpote ad secandum ligna vel aliquid aliud huiusmodi faciendum; sed geometra inquit quid est linea recta et quale quid sit, considerando proprietates et passiones ipsius, quia geometra intendit solam speculationem veritatis. Et secundum hunc modum faciendum est in aliis scientiis operativis, ut non sequatur hoc inconveniens ut in scientia operativa fiant plures sermones ad opera non pertinentes illis sermonibus qui sunt circa opera, puta, si in hac scientia morali aliquis vellet pertractare omnia quae pertinent ad rationem et alias partes animae, oporteret plura de hoc dicere quam de ipsis operibus. Est enim in unaquaque scientia vitiosum, ut homo multum immoretur in his quae sunt extra scientiam.*

[72841] L. I, Lect. 11 n. 7 *Aliam autem*

deve prosseguir o que vem em seguida. Primeiro, o propõe em geral retornando ao que foi exposto no proêmio, que não corresponde exigir a mesma certeza em tudo, mas no particular, segundo o que concerne a sua matéria, como é próprio desta ciência moral que versa sobre essa matéria.

L. I, Lect. 11, n.º. 6. Em segundo lugar, mostra o exposto em especial. Primeiro, quanto a que deve observar-se um modo diverso de proceder nos diversos casos. Segundo, quanto ao que deve observar-se em geral em todos. Em relação ao primeiro ponto, ensina que há uma tríplice diversidade. A primeira, é segundo uma diferença entre a ciência prática e a especulativa. Por isso, diz que um pedreiro que é um homem prático, e um geômetra, que é um homem especulativo, tratam à linha reta de maneira diferente. O nome prático, como o carpinteiro, se ocupa da linha reta como de algo útil para o que faz, por exemplo, para cortar a madeira ou para fazer algo similar. O geômetra, ao contrário, se pergunta que é a linha, como é, considerando suas notas e propriedades, porque tende somente à especulação da verdade. De acordo com este modo, há de se proceder nas demais ciências práticas para que não se siga este desacerto: que em uma ciência operativa se façam discursos não pertinentes a sua tarefa própria. Como se alguém quisesse estudar nesta ciência moral todo o concernente à razão e a outras partes da alma, deveria dizer-se muito mais disto que as ações morais. Pois em cada ciência sabe um homem vicioso, como o que está fora dessa ciência.

L. I, Lect. 11, n.º. 7. Explica a segunda

diversitatem tangit ibi non expetendum autem et cetera. Quae attenditur secundum differentiam principiorum et eorum quae sunt ex principiis. Et dicit quod non est in omnibus eodem modo causa inquirenda. Alioquin procederetur in infinitum in demonstrationibus. Sed in quibusdam sufficit quod bene demonstratur, idest manifestetur, quoniam hoc ita est, sicut in his quae accipiuntur in aliqua scientia, ut principia: quia principium oportet esse primum. Unde non potest resolvi in aliquid prius. Ipsa autem principia non omnia eodem modo manifestantur, sed quaedam considerantur inductione, quae est ex particularibus imaginatis, sicut in mathematicis, puta quod omnis numerus est par aut impar. Quaedam vero accipiuntur sensu, sicut in naturalibus; puta quod omne quod vivit indiget nutrimento. Quaedam vero consuetudine, sicut in moralibus, utpote quod concupiscentiae diminuuntur, si eis non obediamus. Et alia etiam principia aliter manifestantur; sicut in artibus operativis accipiuntur principia per experientiam quamdam.

[72842] L. I, Lect. 11 n. 8 *Deinde cum dicit: pertransire autem oportet etc., determinat modum quantum ad id quod est communiter observandum in omnibus. Et dicit quod homo debet insistere ad hoc, quod singula principia pertranseat, scilicet eorum notitiam accipiendo et eis utendo, secundum quod nata sunt cognosci et studendum qualiter determinantur in hominis cognitione, ut scilicet sciat distinguere principia abinvicem et ab aliis. Cognitione enim principiorum multum adiuvat ad sequentia cognoscenda. Principium enim videtur plus esse quam dimidium totius. Quia*

diversidade, que é segundo uma diferença dos princípios e do que provém destes. Em todas as ciências a causa não deve investigar-se do mesmo modo. Do contrário, se procederá ao infinito nas demonstrações. Em algumas, basta que se demonstre bem, que seja manifesto que isto é assim, como no que se toma em uma ciência como princípio. Porque corresponde ao princípio ser primeiro, por isso não pode resolver-se em algo anterior. Pois bem, os princípios mesmos não se manifesta do mesmo modo. Alguns são considerados por indução, a partir do particular imaginário, como em matemática, por exemplo, que todo número é par o ímpar. Outros, ao contrário, são captados pelo sentido, como nas ciências naturais. Assim se capta, por exemplo, que todo vivente necessita nutrir-se. Há outros princípios que são considerados pelo costume, como nas ciências morais, por exemplo, que as concupiscências diminui se não as obedecemos. E há outros que se manifestam de outro modo, como nas artes operativas, que se tomam através da experiência.

L. I, Lect. 11, nº. 8. Expõe o modo quanto ao que comumente deve observar-se em todos os casos. O homem deve preocupar-se em recorrer cada um dos princípios, tomando um conhecimento dos mesmos e utilizando-os, segundo se são naturalmente conhecidos. Deve estudar-se de que maneira se dispõe no conhecimento, de maneira tal que saiba distinguir os princípios entre si e das demais coisas. Pois o conhecimento dos princípios é de grande ajuda para conhecer o que se segue deles. Um princípio parece ser mais que a metade

scilicet omnia alia quae restant continentur virtute in principiis. Et hoc est quod subdit, quod per unum principium bene intellectum et consideratum, multa fiunt manifesta eorum, quae quaeruntur in scientia.

Lectio 12

[72843] L. I, Lect. 12 n. 1 *Scrutandum ergo de ipso et cetera. Postquam philosophus ostendit in generali quid sit felicitas, hic intendit confirmare sententiam suam, quam de felicitate praemisit, per ea quae de felicitate dicuntur. Et circa hoc duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, divisitaque, et cetera. Dicit ergo primo quod, (quia) principium maxime oportet bene determinare. Principium autem in operativis est ultimus finis. Ad hoc quod diligentior de eo consideratio habeatur, scrutandum est de hoc non solum considerando conclusiones et principia ex quibus ratiocinativus sermo procedit, sed etiam ex his quae dicuntur de ipso, idest de ultimo fine, sive de felicitate. Et huius rationem assignat, quia omnia consonant vero. Et huius ratio est, quia, ut dicitur in sexto huius, verum est bonum intellectus; bonum autem, ut dicitur in II huius, contingit uno modo, scilicet concurrentibus omnibus quae pertinent ad perfectionem rei.*

[72844] L. I, Lect. 12 n. 2 *Malum autem contingit multipliciter, scilicet per cuiuscumque debita conditionis defectum. Non autem invenitur aliquod malum in quo totaliter sit bonum corruptum, ut dicitur in quarto huius, et ideo omnia concordant bono non solum bona, sed etiam mala, secundum hoc, quod aliquid retinent de bono. Et similiter omnia falsa*

do todo porque todo o demais que fica por conhecer está contido na virtude dos princípios. Por isso, agrega que por um princípio bem entendido e considerado se chega a descobrir muito do que se busca na ciência.

L. I. Lição 12 - 1098 b 9-1099 a 7. Confirma que a definição de felicidade é verdadeira.

L. I, Lect. 12, n.º. 1. Depois que o Filósofo mostrou o que é a felicidade em geral, agora procura corroborar sua posição pelo que se diz sobre ela. Primeiro diz que se propõe fazer. Segundo, prossegue com o tema. Diz, pois, primeiro, que corresponde, sobretudo, determinar bem o princípio. Porém o princípio no operativo é o último fim. Pois bem, para que mais cuidadosamente se considere o tema deve examinar-se não só através das conclusões e dos princípios, pois é raciocinando a partir deles que procede o discurso, mas igualmente, pelo que tem sido dito acerca do princípio, ou seja, do último fim ou felicidade. Da a razão ao dizer que todas as coisas concordam no verdadeiro. Porque a verdade é o bem do intelecto, como se dirá no L. VI (EN L. VI, 3, 1139 b 15-17). O bem acontece de um só modo, pela concorrência de todo aquele que pertence à perfeição de algo, como se disse no L. II (EN L. II, 5, 1106 b 34-35).

L. I, Lect. 12, n.º. 2. Pelo contrário, o mal acontece de muitos modos, pela carência de qualquer condição devida. Porém, não se encontra algo mal no qual o bem esteja totalmente corrupto, como se dirá, no L. IV (EN L. IV, 11, 1126 a 12-13). Por isso, todas as coisas concordam no bem, não só as boas, mas também as más, enquanto

concordant vero, inquantum aliquid retinent de similitudine veritatis. Non enim est possibile, quod intellectus opinantis aliquod falsum totaliter privetur cognitione veritatis. Sed per verum statim diiudicatur falsum, utpote ab eo deficiens. Et hoc est quod subdit, quod falso dissonat verum, sicut ab obliquo dissonat rectum.

[72845] L. I, Lect. 12 n. 3 *Deinde cum dicit: divisio itaque bonis etc., prosequitur intentum. Et primo quantum ad ea quae ab aliis de felicitate dicuntur; secundo quantum ad ea quae supra ab ipso de felicitate sunt proposita, ibi: confessa autem haec utique erunt et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod praedictae sententiae de felicitate conveniunt ea quae concorditer ab aliis dicuntur. Secundo quod etiam conveniunt ei ea in quibus alii discordant, ibi, videntur autem et quaesita, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod dictae descriptioni felicitatis concordant ea quae communiter a sapientibus dicuntur. Secundo ostendit idem de his quae dicuntur communiter ab omnibus, ibi, consonat autem rationi, et cetera. Primum ostendit dupliciter.*

[72846] L. I, Lect. 12 n. 4 *Primo quidem dividendo bona humana in tria. Quorum quaedam sunt exteriora, sicut divitiae, honores, amici et alia huiusmodi, quaedam vero sunt interiora; et haec rursus dividuntur in duo genera. Quia quaedam eorum pertinent ad corpora, sicut robur corporis, pulchritudo et sanitas. Quaedam vero pertinent ad animam, sicut scientia et virtus et alia huiusmodi; inter quae bona principalissima et maxima sunt ea quae pertinent ad animam: nam res exteriores sunt propter hominem, corpus autem propter animam sicut materia propter formam, et*

mantém algo de bem. Do mesmo modo, todo o falso concorda no verdadeiro, enquanto algo mantém de semelhança com a verdade. Pois não é possível que o intelecto do que opina algo falso esteja totalmente privado do conhecimento da verdade. Mas, pelo verdadeiro, ao instante, se discerne o falso como carente de verdade. Por isso, dirá que o falso difere do verdadeiro como o oblíquo discrepa do reto.

L. I, Lect. 12, n.º. 3. Prossegue com o proposto. Primeiro, quanto ao que outros dizem da felicidade. Segundo, quanto ao dito por ele sobre a mesma coisa. Em relação ao primeiro ponto, mostra que ao que foi dito por ele sobre a felicidade convém o expressado coincidentemente pelos outros. Segundo, que lhe convém as notas que outros discrepam. Sobre este ponto, primeiro mostra que com sua discordância da felicidade concorda o que geralmente é dito pelos sábios. Depois, mostra o mesmo enquanto ao que geralmente é dito por todos e concorda com a razão, etc. Mostra o primeiro de dois modos.

L. I, Lect. 12, n.º. 4. Primeiro, dividindo em três os bens humanos. Dos quais, alguns são exteriores, como as riquezas, as honras, os amigos e semelhantes. Outros são interiores e a estes divide por sua vez em duas classes. Aqueles que pertencem ao corpo, como a robustez, a beleza e a saúde. E aqueles que pertencem à alma, como a ciência, a virtude e outros semelhantes. Os principais entre estes bens interiores são os que pertencem à alma. Porque as coisas exteriores são pelo corpo, porém o corpo é pela alma como a matéria é pela forma e o

instrumentum propter agens principale. Et haec est communis sententia omnium philosophorum, scilicet quod bona animae sunt principalissima.

[72847] L. I, Lect. 12 n. 5 *Sed circa alia bona diversimode senserunt Stoici et Peripatetici: nam Stoici posuerunt alia bona non esse hominis bona, eo quod eis non fit homo bonus; Peripatetici autem, idest sectatores Aristotelis, posuerunt, bona quidem exteriora esse minima bona, bona autem corporis quasi media, sed bona principalissima ponebant bona animae, quibus homo fit bonus, alia vero secundum eos dicuntur bona in quantum instrumentaliter ipsis principalibus deserviunt. Et sic felicitas, cum sit principalissimum bonum, in bonis animae est ponendum. Manifestum est autem quod operationes animae ad animae bona pertinent. Unde manifestum est quod ponere felicitatem in operatione animae rationalis, ut supra diximus, conveniens est secundum hanc opinionem antiquam et communem omnibus philosophis, quod scilicet principalissima bonorum sint ea quae sunt secundum animam.*

[72848] L. I, Lect. 12 n. 6 *Secundo ibi: recte autem etc., ostendit idem alio modo. Est enim duplex genus operationum animae. Quarum quaedam transeunt in exteriorem materiam, sicut texere et aedificare. Et huiusmodi operationes non sunt fines, sed operata ipsorum, scilicet pannus contextus, et domus aedificata. Quaedam vero operationes animae sunt in ipso operante manentes, sicut intelligere et velle. Et huiusmodi operationes ipsaemet sunt fines. Recte ergo dictum est quod ipsi actus et operationes sunt finis, dum scilicet posuimus felicitatem esse operationem, et non aliquid operatum. Sic enim felicitas ponitur aliquid*

instrumento pelo agente principal. Sustentar que os bens da alma são os principais é algo comum a todos os filósofos.

L. I, Lect. 12, n.º. 5. Ao contrário, em relação aos outros bens pensaram diferentes modos os estóicos e os peripatéticos. Para os estóicos, os bens exteriores e os bens corporais não são bens do homem, pois não é por eles que o homem é bom. Para os peripatéticos seguidores do Filósofo, os bens exteriores são bens mínimos, os bens do corpo são bens medianos e sustentam que os principais são os bens da alma, pelos quais o homem se torna bom. Os outros bens, segundo eles, se dizem bens enquanto sevem como instrumentos aos principais. Desta maneira, a felicidade, como é o principal bem entre os bens, deve por-se entre os bens da alma. É claro que as operações da alma pertencem aos bens da alma. Por isso, é evidente que por a felicidade em uma operação da alma racional, como dissemos, é conveniente segundo esta velha e comum opinião a todos os filósofos: os bens principais são os bens segundo a alma.

L. I, Lect. 12, n.º. 6. Em segundo lugar, mostra o mesmo de outra maneira. Há duas classes de operações da alma. Algumas, transitam à matéria exterior, como o tecer e edificar. Estas operações não são os fins, mas que os fins são o feito pelas operações, como o pano tecido e a casa edificada. Outras operações da alma ao contrário permanecem no operante mesmo, como entender e querer. Estas operações são fins elas mesmas. Portanto, foi correto dizer que os atos e as operações são fins quando sustentamos que a felicidade é uma operação e não algo feito, pois assim

bonorum quae sunt circa animam, et non aliquid eorum quae sunt exterius. Operatio enim manens in agente, ipsamet est perfectio et bonum agentis, in operationibus autem quae procedunt exterius, perfectio et bonum in exterioribus effectibus invenitur. Unde non solum praemissa sententia convenit opinioni philosophorum ponentium bona animae esse principalissima, per hoc quod felicitatem posuimus circa operationem animae, sed etiam per hoc, quod ipsam operationem posuimus felicitatem.

[72849] L. I, Lect. 12 n. 7 Deinde cum dicit: *consonat autem etc., ostendit quod praemissae sententiae convenit illud etiam in quo omnes de felicitate conveniunt. Dictum est enim supra, quod bene vivere et bene operari idem existimant omnes ei quod est felicem esse. Et huic rationi, id est notificationi felicitatis, convenit praedicta assignatio; quia fere nihil aliud videtur esse bona vita quam bona operatio, qualis videtur esse felicitas. Vivere enim dicuntur illa quae ex se moventur ad operandum.*

[72850] L. I, Lect. 12 n. 8 Deinde cum dicit: *videntur autem et quaesita etc., ostendit quod praemissae sententiae conveniunt etiam ea in quibus alii differunt. Et circa hoc tria facit. Primo proponit ea in quibus homines differunt circa felicitatem. Secundo ostendit, quod singula eorum praemissae sententiae conveniunt, ibi, dicentibus quidem igitur etc.; tertio movet ex praemissis quamdam quaestionem, et solvit, ibi, unde et quaeritur, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; scilicet quod omnia quae sunt a diversis diversimode circa felicitatem quaesita, videntur existere dicto, id est salvari cum praedicta opinione.*

[72851] L. I, Lect. 12 n. 9 Secundo ibi: *his quidem enim etc., ponit diversas opiniones de*

se coloca a felicidade entre os bens da alma e não em algum dos bens exteriores. A operação que permanece no agente é ela mesma uma perfeição e um bem do agente, porém nas operações que passam ao exterior a perfeição e o bem se encontram nos efeitos exteriores. Por isso, a posição do Filósofo sobre a felicidade não só concorda com a posição dos filósofos que sustentam que os bens da alma são os principais porque colocamos a felicidade em uma operação da alma, mas igualmente porque sustentamos que a felicidade consiste na operação mesma.

L. I, Lect. 12, n.º. 7. Mostra que a sua posição em relação à felicidade convém também aquilo no que todos estão de acordo sobre a mesma. Se tem dito que todos estimam viver bem e obrar bem é o mesmo que ser feliz. Esta noção de felicidade é afim com a proposta, talvez porque uma vida boa não parece ser outra coisa que uma operação boa, como se vê que é a felicidade. Viver se diz daquilo que se move por si mesmo para obrar.

L. I, Lect. 12, n.º. 8. Mostra que a sua posição em relação à felicidade convém aquilo que outros discordam. Primeiro expõe em que diferem os homens sobre a felicidade. Segundo, mostra que cada ponto convém a sua posição. Terceiro, planeja certa questão com relação ao dito e a resolve. Primeiro planeja o tema dizendo que todo o que diversos homens buscaram de diversa maneira acerca da felicidade parece dar-se no dito, ou seja resguardar-se em sua posição.

L. I, Lect. 12, n.º. 9. Em segundo lugar, expõe as diversas opiniões sobre a

felicitate. Quarum prima est quod felicitas sit virtus. Et haec subdividitur in tres positiones: quidam enim posuerunt quod universaliter quaelibet virtus sit felicitas, vel specialiter virtus moralis, quae est perfectio appetitus rectificati per rationem. Quibusdam vero videtur quod felicitas sit prudentia, quae est perfectio practicae rationis; aliis autem videtur, quod felicitas sit sapientia, quae est perfectio summa rationis speculativae.

[72852] L. I, Lect. 12 n. 10 *Secunda opinio est quod omnia ista vel aliquod horum sit felicitas, sed oporteat adiungi voluptatem; et haec subdividitur in duas: nam quidam posuerunt virtutem cum voluptate quasi ex aequo esse felicitatem, alii vero posuerunt, quod felicitas est virtus non sine voluptate, quasi secundario se habente ad felicitatem.*

[72853] L. I, Lect. 12 n. 11 *Tertia opinio est, quod quidam cum his comprehenderunt ad complementum felicitatis abundantiam exteriorum bonorum, puta divitiarum, honorum et aliorum huiusmodi.*

[72854] L. I, Lect. 12 n. 12 *Tertio ibi: horum autem haec quidem etc., assignat differentiam opinantium praedicta. Et dicit quod quaedam praedictorum, scilicet quod voluptas et divitiae requirantur ad felicitatem, dixerunt multi, idest vulgares homines, et antiqui viri, qui scilicet minus erant in talibus exercitati; alia vero, scilicet quod in bonis animae esset felicitas, dixerunt pauci et gloriosi viri, idest in scientia famosi. Non est autem probabile, quod aliqui eorum in omnibus erraverint, sed quilibet eorum in uno vel in pluribus recte sensit.*

[72855] L. I, Lect. 12 n. 13 *Deinde cum dicit:*

felicidade. A primeira, sustenta que a felicidade é uma virtude. A esta opinião a subdivide em três. Houve os que sustentaram que universalmente qualquer virtude é a felicidade ou, em especial, a virtude moral, que é a perfeição do apetite retificado pela razão. A uns, lhes parece que a felicidade consiste na prudência, que é a perfeição da razão prática. A outros, que a felicidade é a sabedoria, que é a suma perfeição da razão especulativa.

L. I, Lect. 12, n.º. 10. A segunda opinião é a daqueles que sustentam que todas as virtudes, ou algumas delas, é a felicidade, porém que deve agregar-se ao prazer. Subdivide esta opinião em duas: uns puseram à virtude com prazer quase no mesmo nível que a felicidade. Outros, ao contrário, sustentaram que a felicidade é a virtude não sem prazer, como sendo secundário para a felicidade.

L. I, Lect. 12, n.º. 11. A terceira opinião é a dos que, junto com estes, incluem como complemento da felicidade a abundância dos bens exteriores, por exemplo, das riquezas, as honras e de outros semelhantes.

L. I, Lect. 12, n.º. 12. Em terceiro lugar, assinala a diferença entre as anteriores opiniões. Expressa que algo do dito, que o prazer e as riquezas são requeridas para a felicidade, o disseram muitos homens comuns e homens antigos, que nisto tinham pouca experiência. Ao contrário, a opinião de que a felicidade está nos bens da alma foi sustentada por poucos e famosos varões, renomados na ciência. Não é provável que uns e outros errassem em tudo, mas que algum deles pensou retamente em uma ou em várias.

L. I, Lect. 12, n.º. 13. Mostra que estas

dicentibus quidem igitur etc., ostendit quod praedictae opiniones conveniunt cum praemissa assignatione felicitatis. Et primo ostendit hoc de prima opinione, quae posuit virtutem esse felicitatem. Secundo de secunda, quae addidit voluptatem, ibi: est autem et vita ipsorum et cetera. Tertio de tertia, quae addidit exteriora bona, ibi: videtur tamen et eorum et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit (in) quo prima opinio conveniat cum sua sententia; secundo ostendit in quo sua sententia melior sit. Dicit quod illis qui dicunt felicitatem esse virtutem omnem vel aliquam concordat ratio felicitatis superius posita, quod scilicet sit operatio secundum virtutem. Manifestum est enim quod operatio secundum virtutem est aliquid virtutis.

[72856] L. I, Lect. 12 n. 14 *Deinde cum dicit: differt autem etc., ostendit quod suum dictum melius sit. Et primo per rationem. Secundo per humanam consuetudinem, ibi: quemadmodum autem et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut non parum differt in exterioribus rebus quod optimum ponatur in possessione alicuius rei vel in usu eius, qui est manifeste melior cum sit possessionis finis, ita etiam se habet circa habitum virtutis et operationem, quae est usus eius qui melior est. Potest enim esse habitus in eo qui nullum bonum facit, sicut in dormiente, vel in eo qui qualitercumque est otiosus. Sed de operatione non est hoc possibile. Ex necessitate enim sequitur, quod ille operetur cui inest operatio et quod bene operetur si insit ei operatio secundum virtutem. Unde operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus.*

[72857] L. I, Lect. 12 n. 15 *Deinde cum dicit quemadmodum autem etc., manifestat idem per consuetudines humanas. Circa quod sciendum est, quod in Macedonia est quidam mons altissimus qui vocatur Olympus, in quo fiebant quidam ludi ad exercitium pugnae, qui*

opiniões convém com a suja sobre a felicidade. Primeiro o mostra da primeira opinião que sustentava que a virtude é a felicidade. Segundo, da segunda, que agregava o prazer. Terceiro, da terceira, que agregava os bens exteriores. Primeiro mostra que a primeira opinião convém com a sua. Segundo, mostra em que é melhor sua posição. Diz que com os que sustentam que a felicidade é, ou toda virtude, ou alguma delas, concorda a razão de felicidade sustentada antes, que é uma operação de acordo à virtude. Pois é claro que uma operação segundo a virtude é algo da virtude.

L. I, Lect. 12, n.º. 14. Mostra que o dito por ele é melhor. Primeiro, o mostra pela razão. Segundo pelos costumes humanos. Diz pois, primeiro, que não pouco difere nas coisas exteriores por o ótimo na possessão de alguma ou pô-la em seu uso, que é claramente melhor que a possessão do fim. Também é assim com relação ao hábito da virtude e a operação, que é o uso do hábito: o uso é melhor. Pois pode haver um hábito no qual não faz nenhum bem, como no que dorme ou no que de qualquer maneira está ocioso. Isto não é possível quanto à operação. É uma consequência que obra aquele no qual existe a operação e que obra bem se existe nele a operação segundo a virtude. Portanto, esta é mais perfeita que a virtude mesma.

L. I, Lect. 12, n.º. 15. Mostra o mesmo pelos costumes humanos. Em relação ao qual deve saber-se que em Macedônia há um monte altíssimo chamado Olimpo donde se realizavam certos jogos para entreter-se na luta, chamados Olimpíadas. Nestes jogos

vocabantur Olympiades, in quibus non coronabantur aliqui ex hoc quod essent optimi pugnatores et fortissimi, sed solum illi qui agonizabant, quorum aliqui vincebant. Qui autem non pugnabant non poterant vincere. Ita etiam de numero eorum qui sunt boni et optimi in vita virtuosa illi soli illustres fiunt et felices qui recte operantur. Unde melius dicitur, quod operatio secundum virtutem sit felicitas quam ipsa virtus.

Lectio 13

[72858] L. I, Lect. 13 n. 1 *Est autem et vita ipsorum et cetera. Postquam philosophus ostendit de prima opinione quae posuit felicitatem esse virtutem, in quo conveniat cum definitione supra posita, et in quo ab ea deficiat, ostendit nunc idem circa secundam opinionem, quae posuit felicitatem esse virtutem cum delectatione. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit in quo conveniat haec positio cum sua sententia. Secundo ostendit in quo deficiat, ibi, nihil autem indiget voluptate et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, delectari quidem enim et cetera. Dicit ergo primo, quod vita eorum, qui operantur secundum virtutem, est secundum se delectabilis. Et ita felicitati, quam ponimus in operatione virtutis, non deest delectatio, quam secundum istos felicitas requirit.*

[72859] L. I, Lect. 13 n. 2 *Deinde cum dicit: delectari quidem enim etc., probat propositum. Et primo ostendit, quod in operatione virtutis sit delectatio. Secundo ostendit, quod haec delectatio est potior aliis, ibi, multis quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod delectari*

não se coroava a alguns pelo fato de serem os melhores lutadores e os mais fortes, mas somente se coroava aos que competiam e, entre eles, aos que venciam. Porém os que não lutavam não podiam vencer. Assim também, de igual modo que estes, entre os que são bons e excelentes na vida virtuosa só chegam a ser insignes e felizes os que obram retamente. Portanto, a felicidade é uma operação segundo a virtude, é melhor que dizer que o é a virtude mesma.

L. I. Lição 13 - 1099 a 7-b 8. Na operação da virtude há um deleite que contribui à felicidade.

L. I, Lect. 13, n.º. 1. Depois que o Filósofo demonstrou em que coincidia e em que se apartava de sua definição na primeira opinião que sustentava que a felicidade é a virtude, agora mostra o mesmo da segunda opinião, que sustentava que a felicidade é a virtude com deleite. Primeiro, mostra em que coincide esta posição com a sua. Segundo, que se apartava da mesma. Primeiro se propõe o tema. Segundo mostra o proposto. Diz pois, inicialmente, que a vida dos que obram segundo a virtude é em si mesma deleite. Deste modo a felicidade, que colocamos na operação da virtude, não lhe falta o deleite, que de acordo com esta opinião a felicidade requer.

L. I, Lect. 13, n.º. 2. Prova o proposto. Primeiro mostra que na operação da virtude há deleite. Segundo, que este deleite é melhor que os demais. Diz pois, primeiro, que deleitar-se é próprio dos seres animais. Pois, ainda que atribuamos

est proprium animalium. Quamvis enim appetitum aliquem, scilicet naturalem, attribuamus rebus inanimatis, delectationem tamen non attribuimus nisi cognitionem habentibus; ex quo datur intelligi, quod delectatio proprie pertinet ad operationes animae, in quibus ponitur felicitas. In huiusmodi autem operationibus unicuique est delectabile id cuius dicitur esse amicus; sicut enim amans desiderat rem amatam si fuerit absens, ita delectatur in ea si fuerit praesens. Sicut equus est delectabilis amanti equum, et spectaculum amanti spectaculum. Manifestum est autem quod unusquisque virtuosus amat operationem propriae virtutis, utpote sibi convenientem. Unde iusto, in quantum amat iustitiam, delectabile est operari iusta. Et universaliter operationes, quae secundum virtutem sunt delectabiles virtuosus virtutem amantibus.

[72860] L. I, Lect. 13 n. 3 *Deinde cum dicit: multis quidem igitur etc., ostendit hanc delectationem esse potiore[m] aliis. Et proponit quod ea quae sunt delectabilia multitudini vulgarium hominum, sunt contraria ad invicem, quia, sicut prodigus delectatur in effusione, ita illiberalis in superflua retentione; et hoc ideo est quia delectationes tales non sunt secundum naturam hominis, quae est omnibus communis: non enim sunt secundum rationem, sed secundum corruptionem appetitus a ratione deficientis. Sed illis, qui amant bonum virtutis sunt delectabilia ea quae sunt secundum naturam delectabilia, quia scilicet conveniunt homini secundum rationem, quae est perfectiva naturae ipsius, et propter hoc omnes virtuosus in eisdem delectantur. Tales autem sunt operationes secundum virtutem, scilicet naturaliter delectabiles homini, eo quod sunt secundum rationem rectam. Et ideo non solum sunt delectabiles quoad ipsos homines, sed etiam*

algun apetite ao inanimado, o deleite não o atribuímos senão a quem tem conhecimento. Pelo qual se dá a entender que deleitar-se pertence propriamente às operações da alma, entre as quais se coloca a felicidade. Nestas operações a cada um lhe resulta deleitável aquilo do qual diz ser amigo. Assim como o amante desejaria à amada se estivesse ausente, se deleitaria nela se estivesse presente. Como o cavalo é deleitável para o que o ama e o teatro para o amante do espetáculo. Por isto, é claro que todo virtuoso ama a operação da própria virtude, enquanto lhe é conforme. Portanto, ao justo, enquanto ama à justiça lhe resulta deleitável fazer o que é justo. Universalmente as operações realizadas conforme à virtude são deleitáveis para os virtuosos, amantes da virtude.

L. I, Lect. 13, n.º 3. Mostra que este deleite é melhor que os demais. Propõe que o que é deleitável para uma grande maioria de homens comuns são coisas contrárias entre si. Por exemplo, o pródigo se deleita em dar e o liberal ou avaro, na retenção desnecessária. Isto porque estes deleites não são segundo a natureza humana, que é comum a todos: não são segundo a razão, mas segundo a corrupção de um apetite deficiente da razão. Porém, àqueles que amam o bem da virtude, lhes resulta deleitável o que o é segundo a natureza porque convém ao homem segundo a razão, que é a perfeição de sua natureza. Portanto, todos os virtuosos se deleitam no mesmo, nas operações segundo a virtude, naturalmente deleitáveis ao homem porque são segundo a reta razão. Por isso, não só são deleitáveis para o homem, mas que também são deleitáveis em si mesmas. Ao

sunt delectabiles secundum seipsas. Operationes autem vitiosae sunt delectabiles quoad ipsos homines, quibus sunt conformes, secundum habitus corruptos quos habent. Cum igitur id quod est secundum se et naturaliter tale sit potius, consequens est delectationem quae est secundum operationem virtutis esse delectabiliorem.

[72861] L. I, Lect. 13 n. 4 Deinde cum dicit: *nihil autem indiget etc., ostendit in quo praedicta positio deficiat a veritate. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, cum dictis enim et cetera. Est ergo considerandum circa primum, quod dicentes virtutem cum voluptate esse felicitatem, videbantur innuere quod virtus ad complementum felicitatis indigeat extrinseca voluptate. Sed ipse hoc excludit; dicens, quod vita eorum qui operantur secundum virtutem, non indiget voluptate, quasi aliquo extrinseco adiuncto; sed habet voluptatem in seipsa.*

[72862] L. I, Lect. 13 n. 5 Deinde cum dicit: *cum dictis enim etc., manifestat quod dixerat. Et circa hoc tria facit. Primo probat quod vita virtuosa habet delectationem in seipsa. Secundo ostendit quod insuper habet pulchritudinem et bonitatem secundum excellentiam, ibi, quinimmo et pulchrae et cetera. Tertio excludit circa hoc quandam sententiam falsam, ibi: et non divisa sunt haec et cetera. Dicit ergo primo quod cum dictis rationibus quibus ostensum est operationes secundum virtutem esse naturaliter delectabiles, etiam addendum est haec quod delectatio est de necessitate virtutis et pertinet ad rationem ipsius; nullus enim est bonus vel virtuosus qui non gaudet in bonis operationibus. Et hoc manifestat per inductionem, quia nullus diceret illum esse iustum qui non gaudet de hoc quod operatur iusta. Et idem est in liberalitate, et in qualibet alia virtute. Cuius ratio est quia*

contrário, as operações viciosas são deleitáveis para os homens aos quais lhes são conformes segundo os hábitos corruptos que têm. Logo, como o que é por si e naturalmente tal, é melhor, o deleite segundo a operação da virtude será por si e naturalmente tal é melhor, o deleite segundo a operação da virtude será mais deleitável que os outros.

L. I, Lect. 13, n.º. 4. Mostra de que modo esta posição falta à verdade. Primeiro apresenta o tema. Segundo, mostra o proposto. Há de considerar-se que os que dizem que a virtude com prazer é a felicidade parecem indicar que a virtude, para complementar a felicidade necessita de um prazer extrínseco. O Filósofo esta posição dizendo que a vida dos que operam segundo a virtude não lhe falta o prazer como algo extrínseco agregado, mas que sua vida tem prazer em si mesma.

L. I, Lect. 13, n.º. 5. Põe de manifesto o dito. Primeiro prova que a vida virtuosa tem deleite em si mesma. Segundo, que além disso, tem beleza e bondade de acordo à sua excelência. Terceiro, rechaça certo parecer falso. Diz pois, primeiro, que às razões já expostas, pelas quais se tem mostrado que as operações segundo a virtude são naturalmente deleitáveis, deve agregar-se que o deleite é parte necessária da virtude e pertence à sua mesma noção. Pois não há homem virtuoso que não goze ao obrar bem. O mostra por um exemplo, ninguém chama de justo ao que não goza quando obra algo justo. O mesmo passa na liberalidade e em qualquer outra virtude. A razão é que, para cada virtuoso, a operação própria de sua virtude conforme segundo o hábito próprio e, por onde, se lhe faz

unicuique virtuoso operatio propriae virtutis est ei conveniens secundum proprium habitum, et per consequens fit ei delectabilis. Ex quo patet quod operationes secundum virtutem sunt secundum seipsas delectabiles. Et sic non requirunt delectationem extrinsecam.

[72863] L. I, Lect. 13 n. 6 *Deinde cum dicit: quin immo etc., ostendit quod operationes secundum virtutem non solum sunt delectabiles, sed etiam pulchrae et bonae. Delectabiles quidem sunt in ordine ad operantem cui conveniunt secundum proprium habitum; pulchrae autem sunt secundum ordinem debitum circumstantiarum quasi quarundam partium. Nam in debita commensuratione partium, pulchritudo consistit. Bonae autem sunt secundum ordinem ad finem.*

[72864] L. I, Lect. 13 n. 7 *Addit autem, quod unumquodque horum trium maxime convenit eis. Et hoc probat per iudicium studiosi. Qui, cum habeat rectum sensum circa operabilia humana, verum habet iudicium circa ea; sicut ille qui habet gustum sanum verum habet iudicium circa sapes. Sed studiosus iudicat operationes secundum virtutem esse maxime delectabiles et pulchras et bonas, utpote pro quibus omnia delectabilia et pulchra et bona praetermittit. Cum igitur in operationibus virtutum consistat felicitas, consequens est quod felicitas sit optimum et pulcherrimum et delectabilissimum.*

[72865] L. I, Lect. 13 n. 8 *Deinde cum dicit: et non divisa sunt haec etc., excludit a proposito quamdam opinionem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod apud Delos vel Deluos in templo Apollinis erat superscriptum quod optimum est id quod est iustissimum: desideratissimum autem est sanum esse, delectabilissimum autem est id quo quis optat*

deleitável. Pelo qual, é claro que as operações segundo a virtude são em si mesmas deleitáveis e não requerem um deleite extrínseco.

L. I, Lect. 13, n.º 6. Mostra que as operações segundo a virtude não são deleitáveis, mas também belas e boas. São deleitáveis em ordem ao que opera, ao que lhe são conformes segundo o hábito próprio. São belas, segundo a ordem devida das circunstâncias como de algumas partes, porque a beleza consiste na devida proporção das partes. Ao contrário, as operações são boas por sua ordem ao fim.

L. I, Lect. 13, n.º 7. Agrega que as operações segundo a virtude lhes pertence sobremaneira cada uma destas três. O prova pelo juízo do homem virtuoso, que por ter um reto sentido acerca do operável pelo homem possui um juízo verdadeiro em relação a ele, como aquele que tem um gosto possui um juízo verdadeiro em relação aos sabores. O homem virtuoso julga que as operações segundo a virtude são mais deleitáveis, belas e boas, de tal modo que por elas deixa de lado todo o deleitável, belo e bom. Logo, como a felicidade consiste nas operações das virtudes, em consequência a felicidade é o melhor, o mais belo e o mais deleitável.

L. I, Lect. 13, n.º 8. Rechaça certa opinião. Para vê-lo com clareza há de considerar-se que em Delos, no templo de Apolo, havia uma inscrição que dizia que o melhor e o mais justo, o mais desejável é ser são, porém o mais deleitável é isso no que alguém elege gozar. O Filósofo diz que estas três não correspondem a coisas

frui. Sed philosophus dicit, quod ista tria non conveniunt diversis, sed omnia conveniunt operationibus quae sunt secundum virtutem, in quibus vel in quarum optima consistit felicitas. Unde unum et idem est, scilicet felicitas, quod est optimum et desideratissimum sive pulcerrimum et delectabilissimum.

[72866] L. I, Lect. 13 n. 9 *Deinde cum dicit: videtur tamen et eorum etc., accedit ad tertiam opinionem, quae ponebat quod ad felicitatem requiruntur exteriora bona. Et circa hoc tria facit. Primo proponit in quo haec opinio veritati conveniat. Secundo manifestat propositum, ibi, impossibile enim et cetera. Tertio inducit conclusionem ex dictis, ibi, unde in idem et cetera. Dicit ergo primo, quod tertia opinio supra posita quantum ad hoc videtur vera esse, quod felicitas indiget exterioribus bonis, ut supra dictum est.*

[72867] L. I, Lect. 13 n. 10 *Deinde cum dicit impossibile enim etc., manifestat propositum. Circa quod considerandum est, quod exteriorum bonorum quibusdam indiget felicitas, sicut instrumentis quibus indigemus ad exercendum opera virtutis, in quibus consistit felicitas. Et quantum ad hoc dicit quod est impossibile vel difficile quod homo qui non habet divitias ex quibus possit donare et expendere, operetur quaedam virtuosa opera; multa enim operum virtuosorum facimus per amicos et per divitias et per civilem potentiam, puta per hoc quod aliquis est rex vel proconsul. Quaedam vero exteriorum bonorum sunt quae faciunt ad quandam pulchritudinem felicitatis, in quantum scilicet reddunt hominem placitum in oculis aliorum, quod pertinet ad rationem pulchritudinis. Et quantum ad hoc subdit, quod denudari quibusdam exteriorum bonorum, coinquinat beatitudinem, in quantum scilicet reddit hominem aliquantulum contemptibilem in oculis aliorum, sicut patet de eo qui caret*

diversas, mas que todas correspondem às operações segundo a virtude nas quais, ou na melhor dentre elas, consiste a felicidade. Portanto, somente a felicidade é o melhor, o mais desejável ou belo e o mais delectável.

L. I, Lect. 13, n.º. 9. Entra a tratar a terceira opinião, que sustentava que para a felicidade se requer bens exteriores. Primeiro, expõe em que concorda esta opinião com a verdade. Segundo, mostra o dito. Terceiro, induz uma conclusão. Diz pois, primeiro, que a terceira opinião exposta parece ser verdadeira enquanto que à felicidade lhe fazem falta bens exteriores, como se tem dito.

L. I, Lect. 13, n.º. 10. Manifesta o proposto. Há de considerar-se que alguns dos bens exteriores se requerem para a felicidade, como instrumentos que nos fazem falta para exercer as operações virtuosas, nas quais consiste a felicidade. Neste sentido, diz que é impossível ou difícil que o homem que não têm riquezas das quais pode dispor e gastar realize certas operações virtuosas. Realizamos muitas ações virtuosas por meio dos amigos, ou das riquezas, ou do poder público, por exemplo, por ser rei ou governante. Há alguns bens exteriores que fazem a certa beleza da felicidade, enquanto tornam ao homem agradável aos olhos dos demais, ponto que pertence à noção de beleza. Com relação a isto, agrega que, por ver-se alguém privado de alguns dos bens exteriores, enquanto o homem de alguma maneira é tido em menor conta aos olhos dos demais como resulta claro no caso

nobilitate, vel bona prole, aut etiam pulchritudine corporali. Non enim est omnino felix, qui est turpis specie; quia ex hoc redditur in oculis aliorum contemptibilis et despectus. Et eadem ratio est de eo qui est ignobilis, vel qui caret bona prole et aliis secundum carnem coniunctis quasi solitarius existens, quia propter omnia ista homo contemnitur. Et multo magis minus est felix si habeat pessimos filios vel amicos, quia per eos impeditur ab operatione virtutis. Et similiter etiam repugnat felicitati si aliquando habuerit bonos et mortui sunt, quia ex hoc aliqua causa tristitiae remanet in corde eius. Sic igitur videtur quod felicitas indigeat exteriori prosperitate.

[72868] L. I, Lect. 13 n. 11 *Deinde cum dicit: unde in idem etc., infert conclusionem ex dictis. Quia enim felicitas principaliter consistit in operatione virtutis, indiget tamen aliquantulum exterioribus bonis, quae dicuntur bona fortunae, quia multoties fortuito adveniunt homini vel recedunt, inde est quod quidam idem posuerunt esse bonam fortunam et felicitatem. Quidam vero dixerunt idem esse felicitatem et virtutem, ut supra dictum est.*

Lectio 14

[72869] L. I, Lect. 14 n. 1 *Unde et quaeritur et cetera. Postquam philosophus ostendit quomodo diversae opiniones concordant definitioni felicitatis suprapositae, hic inquit ex consequenti de causa felicitatis. Et primo movet*

daquele que carece de distinção de uma boa descendência, ou ainda de beleza corporal. Efetivamente, não é de todo feliz o que possui uma figura feia, pois isto se torna insignificante e se desvaloriza aos olhos dos demais. A mesma razão vale para o que tem má reputação ou origem ínfima ou para o que carece de uma boa descendência e de outros vínculos de sangue, como o que vive em solidão. Por isto, o homem é tido em menor conta. Muito menos é feliz se tem filhos ou amigos perversos porque, por isso, está impedido para a operação de (alguma) virtude. De maneira semelhante, também repugna à felicidade o fato de que os bons amigos que se tinham foram mortos porque, por isto, alguma causa de aflição fica no coração. Portanto, parece que a felicidade necessita de prosperidade exterior.

L. I, Lect. 13, n.º. 11. Infere uma conclusão. Ainda que a felicidade consiste na operação da virtude, lhe fazem falta de alguma maneira os bens exteriores, que se chamam bens da fortuna porque muitas vezes sobrevivem ou se alheiam do homem fortuitamente. Por isso, alguns disseram que a boa fortuna e a felicidade são o mesmo, como se tem dito.

L. I. Lição 14 - 1099 b 9-1100 a 5. Busca a causa da qual procede a felicidade: se é uma causa divina, humana ou fortuita.

L. I, Lect. 14, n.º. 1. Depois que o Filósofo mostrou de que modo as diversas opiniões concordam com a definição de felicidade exposta, neste momento, em consequência, se pergunta pela causa da felicidade.

quaestionem. Secundo determinat eam, ibi, siquidem igitur et cetera. Circa primum considerandum est quod necesse est felicitatem procedere, vel a causa per se et determinata, vel a causa per accidens et indeterminata, quae est fortuna. Si autem a causa determinata et per se, aut hoc erit a causa humana, aut a causa divina. A causa autem humana fit aliquid in nobis tripliciter. Uno modo addiscendo, sicut scientia. Alio modo assuescendo, sicut virtus moralis. Tertio modo exercitando, sicut militaris industria, et alia huiusmodi.

[72870] L. I, Lect. 14 n. 2 *Proponit igitur quaestionem trium membrorum: quorum primum pertinet ad causam humanam. Et hoc est quod quaerit: utrum felicitas sit aliquid discibile, sicut scientia, vel assuescibile, sicut virtus moralis, vel aliquantulum exercitabile, sicut industria artificialium operum. Secundum membrum pertinet ad causam divinam; et hoc est quod quaerit: utrum felicitas sit in nobis secundum quandam divinam particulam, id est secundum qualemcumque participationem alicuius divinorum super hominem existentium. Tertium autem membrum pertinet ad causam per accidens et indeterminatam; et hoc est quod quaerit: utrum felicitas adveniat homini propter fortunam.*

[72871] L. I, Lect. 14 n. 3 *Deinde cum dicit: si quidem igitur etc., determinat praedictam quaestionem. Et primo quasi per modum divisivum considerando — singula membra quaestionis. Secundo per rationem communem sumptam ex definitione felicitatis, ibi, manifestum est autem ex ratione et cetera. Circa*

Primeiro passa a uma questão. Segundo, a determina. Há de considerar-se que é necessário que a felicidade proceda de uma por si e determinada, ou de uma causa por acidente ou indeterminada, como a fortuna. Se a felicidade procede de uma causa determinada e por si, procederá ou de uma causa humana ou de uma causa divina. Pois bem, devido a uma causa humana algo se dá em nós de três maneiras. De um modo, por aprender como a ciência. De outro modo, por costume, como a virtude moral. De um terceiro modo, pela prática como a (destreza) militar, a habilidade e outras similares.

L. I, Lect. 14, n.º. 2. Propõe, então, esta questão de três partes. A primeira, corresponde a uma causa humana e, neste sentido, se pergunta se a felicidade é algo que pode aprender-se, como a ciência, ou adquirir-se pelo costume, como a virtude moral, ou algo de alguma maneira exercitável, como a habilidade para atividades práticas. A segunda corresponde a uma causa divina e se pergunta se a felicidade existe em nós segundo uma certa partícula divina, ou segundo qualquer participação de algum dos seres divinos que existem acima do homem. A terceira corresponde a uma causa por acidente e indeterminada e se pergunta se a felicidade advém ao homem por fortuna.

L. I, Lect. 14, n.º. 3. Determina a questão precedente. Primeiro, por modo divisivo considerando cada membro da questão. Segundo, por uma razão geral tomada da definição de felicidade. Sobre o primeiro, mostra que o mais razoável é que a felicidade exista por uma causa divina.

primum tria facit. Primo ostendit quod maxime rationabile est quod felicitas sit ex causa divina. Secundo ostendit quod tolerabile est quod sit ex causa humana, ibi, videtur autem et cetera. Tertio ostendit quod inconveniens est quod sit ex causa fortuita, ibi, si autem est ita et cetera. Dicit ergo primo, quod si aliquid aliud ex dono deorum, id est substantiarum separatarum quas antiqui deos vocabant, datur hominibus, rationabile est quod felicitas sit donum Dei supremi, quia ipsa est optimum inter bona humana. Manifestum est enim quod ad altiorem finem aliquid perducitur ab altiori virtute; sicut ad altiorem finem perducit ars militaris quam frenefactiva. Unde rationabile est quod ultimus finis, scilicet felicitas, proveniat homini ex suprema omnium virtute, scilicet Dei summi.

[72872] L. I, Lect. 14 n. 4 *Quod autem a substantiis separatis aliquid detur hominibus, evidens fit ex ipsa convenientia hominum ad substantias separatas secundum intellectualem virtutem. Sicut enim corpora inferiora recipiunt suas perfectiones a corporibus superioribus, ita intellectus inferiores ab intellectibus superioribus. Circa hoc autem non diutius immoratur, sed dicit hoc esse magis proprium alterius perscrutationis, scilicet metaphysicae.*

[72873] L. I, Lect. 14 n. 5 *Deinde cum dicit: videtur autem etc., ostendit tolerabiliter dici quod felicitas sit ex causa humana, quia, etiam si sit a Deo principaliter, tamen adhuc homo aliquid cooperatur. Hoc autem ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod si est a causa humana, non removetur id quod est proprium felicitati, scilicet quod sit aliquid optimum et divinum. Et dicit quod si felicitas non sit aliquod donum missum immediate a*

Segundo, que é admissível ou tolerável que a felicidade exista por uma causa humana. Terceiro, que é desacertado que exista por uma causa *per accidens* e indeterminada. E questiona se a felicidade advém ao homem por causa da fortuna. Diz, assim, primeiro, que se há algo dado aos homens por um dom dos deuses, a saber, das substâncias separadas às que os antigos chamavam deuses, é então razoável que a felicidade seja um dom do Deus supremo, porque ela é o melhor entre os bens humanos. É claro que algo é conduzido ao mais alto fim por uma virtude mais alta, como a arte militar conduz ao mais alto fim que a selaria (*frenefactiva*). Portanto, é razoável que o fim último, a felicidade provenha para o homem da suprema virtude de todas as coisas, o Deus sumo.

L. I, Lect. 14, n.º. 4. Porém que as substâncias separadas se comuniquem (*aliquid datur*) com os homens se faz evidente pela afinidade mesma dos homens para com elas, segundo a virtude intelectual. Como os corpos inferiores recebem suas perfeições dos corpos superiores, assim os intelectos inferiores as recebem dos superiores. Diz, então, o Filósofo que neste tema, não se deterá muito porque é mais próprio de outra investigação, a saber, da metafísica.

L. I, Lect. 14, n.º. 5. Mostra que é admissível dizer que a felicidade é por uma causa humana. Ainda que seja principalmente por Deus, o homem em algo colabora em relação a isso. O demonstra de duas maneiras. Primeiro, porque se é por uma causa humana não se remove o que é próprio da felicidade, se algo ótimo e divino. Diz que se a felicidade não é algum dom enviado imediatamente por Deus,

Deo, sed adveniat homini propter virtutem, sicut aliquid assuescibile, vel propter aliquam disciplinam, sicut aliquid discibile, vel propter aliquam exercitationem sicut aliquid exercitabile, nihilominus videtur felicitas esse aliquid divinissimum, quia cum sit praemium et finis virtutis, sequitur quod sit optimum et divinum aliquid et beatum. Non enim dicitur aliquid divinum propter hoc solum quia est a Deo, sed etiam quia nos Deo assimulat propter excellentiam bonitatis.

[72874] L. I, Lect. 14 n. 6 *Secundo ibi: erit autem etc., ostendit idem per hoc quod haec positio conservat felicitati id quod pertinet ad finem alicuius naturae, ut scilicet sit commune aliquid his quae habent naturam illam. Non enim natura deficit ab eo quod intendit, nisi in paucioribus. Et ita si felicitas est finis humanae naturae, oportet quod possit esse communis omnibus vel pluribus habentibus humanam naturam; et istud salvatur si sit ex causa humana, quia sic per quandam disciplinam et studium, poterit provenire omnibus non habentibus aliquod impedimentum ad operandum opera virtutis, vel per defectum naturae, sicut qui sunt naturaliter stulti, vel per malam consuetudinem quae imitatur naturam. Ex quo patet, quod felicitas de qua philosophus loquitur non consistit in illa continuatione ad intelligentiam separata, per quam homo intelligat omnia, ut quidam posuerunt. Hoc enim non provenit multis, immo nulli in hac vita.*

[72875] L. I, Lect. 14 n. 7 *Deinde cum dicit: si autem est ita etc., ostendit intolerabile esse quod felicitatis causa sit fortuna. Et hoc duabus rationibus. Quarum prima talis est. Ea quae*

mas que advém ao homem por causa da virtude, como algo adquirível por costume, ou por causas de algum estudo, como algo que pode aprender-se, ou por causa de algum exercício, como algo praticável, não obstante, a felicidade parece ser algo sumamente digno, pois, por ser premio e fim da virtude, se segue disso, que é algo ótimo, algo divino e fonte de dita felicidade. Não se diz que algo é divino só porque é de Deus, mas também porque nos assemelha a Ele pela excelência de sua bondade.

L. I, Lect. 14, n.º. 6. Mostra o mesmo quanto esta posição guarda para a felicidade o que pertence ao fim de alguma natureza, ser algo comum a todos os que têm essa natureza. A natureza não falha naquilo ao que tende, mas em alguns poucos casos. Assim, se a felicidade é o fim da natureza humana, é preciso que possa ser comum a todos ou à maior parte dos que a possuem. Isto se salvaguarda se é a partir de uma causa humana. Se existe, devido a alguma disciplina ou aprendizagem, poderia chegar a possuí-la todos os que não têm algum impedimento para praticar a virtude, seja por defeito da natureza como os que são naturalmente estúpidos, seja por uma mau costume que imita à natureza. Pelo qual se vê que a felicidade da que fala o Filósofo não consiste naquela continuidade com a inteligência separada mediante a qual o homem entende todas as coisas, como sustentaram alguns. Pois isto não acontece a muitos, senão melhor a nenhum nesta vida.

L. I, Lect. 14, n.º. 7. Mostra que é desacertado que a causa da felicidade seja a fortuna. Da duas razões. A primeira razão diz que as coisas que são segundo a

sunt secundum naturam optime se habent, sicut apta nata sunt. Et idem est etiam de omnibus quae fiunt secundum artem vel secundum quamcumque causam; et maxime secundum optimam causam a qua videtur felicitas dependere, cum sit quiddam optimum; huius autem ratio est quia et ars et omnis causa agens agit propter bonum. Unde consequens est quod unumquodque agens optime disponat id quod agit quanto melius potest et praecipue hoc videtur de Deo, qui est totius naturae causa. Et ideo ea quae sunt secundum naturam, videntur se habere quanto melius nata sunt esse. Sed melius est quod felicitas sit ex aliqua causa per se vel divina vel humana, quam a fortuna, quae est causa per accidens. Quia semper quod est per se, potius est eo quod est per accidens. Non ergo felicitas est a fortuna.

[72876] L. I, Lect. 14 n. 8 *Secundam rationem ponit ibi, maximum autem et optimum et cetera. Quae talis est. Felicitas est maximum omnium bonorum humanorum. Quia omnia alia ad ipsam ordinantur, sicut ad finem. Esset autem maxime perniciosum, si hoc a fortuna dependeret; quia multo magis alia humana bona essent fortuita; et ita cessaret humanum studium circa humana bona exequenda, quod esset periculosissimum. Non ergo felicitas est a fortuna.*

[72877] L. I, Lect. 14 n. 9 *Deinde cum dicit: manifestum autem est etc., solvit praedictam quaestionem ex diffinitione felicitatis supra posita. Et dicit manifestum esse ex diffinitione felicitatis quid sit verum circa id quod quaeritur in quaestione praemissa. Dictum est enim supra, quod felicitas est operatio animae rationalis secundum virtutem. Id autem quod est secundum virtutem, est secundum rationem motam ab aliqua causa divina. Quod autem est secundum fortunam est praeter rationem.*

natureza se encontram em um estado ótimo quanto à disposição natural. O mesmo sucede em tudo o que se faz pela arte ou por outra causa, sobretudo segundo a causa ótima da que parece depender a felicidade, por ser algo ótimo. A razão é, porque a arte e toda causa agente atuam por fim, por um bem. Do qual se segue que cada agente dispõe o que faz o melhor que pode. Principalmente isto parece próprio de Deus, que é a causa de toda a natureza. Por isso, o que é segundo a natureza parece ser melhor quanto à sua disposição natural. É melhor que a felicidade exista a partir de alguma causa por si, divina ou humana, que devido à fortuna que é causa por acidente. Sempre o que por si é melhor que o que é por acidente. Por onde, a felicidade não deve à fortuna.

L. I, Lect. 14, n.º. 8. Da uma segunda razão. A felicidade é o maior de todos os bens humanos. Porque todos os demais se ordenam a ela como ao fim. Seria sumamente pernicioso se dependesse da fortuna. Porque muito mais os demais bens humanos seriam fortuitos. Assim cessaria o empenho do homem para a obtenção do bem humano; o qual é algo muito perigoso. Logo a felicidade não se deve ao fortuito.

L. I, Lect. 14, n.º. 9. Resolve a questão precedente pela definição dada de felicidade. Diz que por essa definição é verdadeiro o proposto nesta questão. Tem dito que a felicidade é a operação da alma racional segundo a virtude. O que é de acordo à virtude é de acordo à razão movida por alguma causa divina. Ao contrário, o que é pela fortuna está fora da razão. Logo a felicidade não se deve à fortuna, senão a alguma outra coisa

Felicitas igitur non est a fortuna, sed ab aliqua causa humana proxima, a causa autem divina principaliter et primo. Concurrunt autem ad felicitatem quaedam alia bona, in quibus fortuna aliquid operatur. In eis tamen non principaliter consistit felicitas. Sed eorum quaedam necessarium est existere ad decorem quemdam felicitatis. Quedam vero instrumentaliter cooperantur ad felicitatem, ut supra dictum est. Unde propter ista bona secundaria, non oportet felicitatem fortunae attribuere.

[72878] L. I, Lect. 14 n. 10 Deinde cum dicit: *confessa autem haec utique erunt etc., ostendit quod praedicta felicitatis definitio non solum consonat opinionibus aliorum de felicitate, sed etiam aliis quae sunt secundum suam opinionem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod consonat his quae ab eo supra de felicitate sunt dicta. Secundo concludit quid secundum hanc sententiam recte dicendum sit, ibi, decenter igitur neque bovem et cetera. Dicit ergo primo quod haec, scilicet felicitatem esse operationem secundum virtutem confessa sunt, idest consona his quae in prooemio diximus. Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operadores bonorum. Quod est operari secundum virtutem.*

[72879] L. I, Lect. 14 n. 11 Deinde cum dicit: *decenter igitur etc., concludit ex praemissa ratione, a quibus felicitas sit subtrahenda secundum ea quae convenienter dicuntur. Et primo dicit, quod nullum animal irrationale dicitur esse felix. Et hoc convenienter quia nullum eorum potest communicare in operatione virtutis, quae est secundum rationem, quam diximus esse felicitatem.*

humana próxima, e a uma causa divina primeiro e principalmente. Concorrem todavia à felicidade alguns outros bens, nos quais algo atua a fortuna. Se embargo, a felicidade não consiste principalmente neles. Alguns, são necessários para certo decoro ou beleza da felicidade. Outros, ao contrário colaboram instrumentalmente para a felicidade, como se tem dito. Portanto, em razão destes secundários não corresponde atribuir a felicidade à fortuna.

L. I, Lect. 14, n.º 10. Mostra que essa definição da felicidade não só coincide com as opiniões de outros, mas também com o dito por ele no proêmio. Primeiro, mostra que coincide com o exposto por ele sobre a felicidade. Segundo, conclui que se diz retamente nesta posição. Diz pois, primeiro, que a felicidade seja uma operação segundo a virtude se reconhece, concorda com o que expussemos no proêmio. Sustentamos que o ótimo entre os bens humanos, a felicidade, é o objetivo da política, cujo fim é claramente a operação segundo a virtude. Pois a política emprega este importante empenho para legislar, oferecer recompensas e aplicar castigos a fim lograr bons cidadãos e pessoas de bem, o que é obrar segundo a virtude.

L. I, Lect. 14, n.º 11. Conclui dizendo que estão excluídos da felicidade, de acordo ao que se diz adequadamente. Expressa, primeiro, que de nenhum animal irracional se diz que é feliz. É adequado o exposto porque nenhum deles pode tomar parte na operação da virtude, que é conforme a razão e que é a felicidade.

[72880] L. I, Lect. 14 n. 12 *Secundo ibi: propter hanc autem causam etc., excludit a felicitate etiam pueros. Et dicit quod propter eandem causam, etiam puer non potest dici felix. Quia propter defectum aetatis nondum habet plenum usum rationis ut possit esse operator virtuosarum operationum. Et si aliquando dicuntur beati, hoc est propter spem futurae perfectionis, quae ex aliquibus indiciis de eis concipitur. Ideo autem in praesenti non sunt felices, quia felicitas, ut supra dictum est, indiget et virtute perfecta, ad hoc quod sit, non solum bona, sed optima operatio et vita perfecta ad hoc quod sit bona operatio continua et diuturna.*

Lectio 15

[72881] L. I, Lect. 15 n. 1 *Multae autem transmutationes et cetera. Postquam philosophus ostendit quid est felicitas, hic movet quamdam dubitationem de felicitate: utrum scilicet in hac vita possit aliquis dici felix. Et circa hoc tria facit. Primo ponit dubitationis motivum. Secundo ponit dubitationem, ibi, utrum igitur nullum alium hominem etc.; tertio ponit solutionem, ibi, vel fortunas quidem sequi et cetera. Dicit ergo primo quod multae fiunt transmutationes fortunae, raro enim et in paucis stabilis est, et huiusmodi transmutationes fiunt omnibus modis, puta et de bono in alium et de malo in bonum. Quandoque quidem secundum aliquid parvum, quandoque autem secundum aliquid magnum: quandoque autem secundum aliquid mediocriter se habens. Huiusmodi autem mutationes fieri possunt secundum totam hominis vitam, puta in adolescentia, iuventute vel senectute.*

[72882] L. I, Lect. 15 n. 2 *Contingit enim*

L. I, Lect. 14, n.º. 12. Em segundo lugar exclui da felicidade os meninos. Pela mesma causa tampouco do menino pode dizer-se que é feliz. Por uma carência devida à idade não tem ainda um uso pleno da razão como para poder realizar operações virtuosas. Se, as vezes, dizemos que são ditosos se deve à esperança de uma futura perfeição que se concebe deles por alguns indícios. Por isso, no presente não são felizes, porque a felicidade, como se tem dito, lhe faz falta a virtude perfeita a fim de ser uma operação, não só boa, mas sobressalente e a vida perfeita, a fim de ser uma operação boa, contínua e durável.

L. I. Lição 15 - 1100 b 7. Propõe a dúvida de se nesta vida pode dizer-se de alguém que é feliz, e discute a opinião de Sólon .

L. I, Lect. 15, n.º. 1. Depois que o Filósofo mostrou o que é a felicidade, passa então a tratar de certa dúvida: se se pode dizer que alguém é feliz nesta vida. Primeiramente expõe os motivos da dúvida. Depois a discute. Por fim, propõe uma solução. Diz pois, primeiro, muitos são as mudanças da fortuna, pois raras vezes e em poucos casos é estável; e este tipo de mudanças sucedem em todos os modos, o de bom e o de mal, o de mal e o do bem. Às vezes, sucedem em algo pequeno, outras vezes em algo grande; por vezes ainda em algo mediano. Este tipo de mudança acontece ao largo da vida do homem, sendo jovem, na idade adulta e na senil.

L. I, Lect. 15, n.º. 2. Acontece, outro tanto,

quandoque quod aliquis, qui per totam vitam suam habuit maximam abundantiam exteriorum bonorum, in senectute incidat in maximas calamitates, sicut de Priamo narrat Homerus in versibus heroicis. Nullus autem dicet eum esse felicem qui talibus usus est bonis fortunis et postea finit miserabiliter. Quia hoc ad augmentum miseriae pertinere videtur, quod aliquis de magna prosperitate in magnam miseriam deveniat.

[72883] L. I, Lect. 15 n. 3 *Deinde cum dicit: utrum igitur nullum etc., movet dubitationem intentam. Et primo proponit quaestionem. Secundo obiicit ad eam, ibi, si autem utique et cetera. Tertio excludit quamdam responsionem, ibi, si autem non dicimus et cetera. Proponitur ergo primo quaestio de opinione Solonis, qui fuit unus de septem sapientibus et condidit Atheniensium leges. Qui considerans humanam vitam fortunae mutationibus esse obnoxiam, dixit quod nullus debet dici felix quamdiu vivit: sed solum in fine vitae suae. Est ergo quaestio, utrum propter id quod accidit circa Priamum, nullus alius homo sit dicendus beatus quamdiu vivit, sed secundum sententiam Solonis optimum est considerare finem vitae, si scilicet felicitas perseveret usque in finem, ut sic aliquis felix dicatur; vel non oporteat hoc observare.*

[72884] L. I, Lect. 15 n. 4 *Deinde cum dicit: si autem utique etc., obiicit ad quaestionem praedictam, improbando dictum Solonis. Si enim aliquis ita ponat sicut Solon dixit, sequitur quod homo sit felix tunc quando moritur. Sed hoc videtur inconveniens, et propter alias rationes, utputa quia mors est maximus defectus cum felicitas sit summa perfectio, et iterum*

que alguém que durante toda sua vida teve a maior abundância de bens exteriores, às vezes caia em enormes calamidades, como Homero narra de Príamo nos poemas heróicos (Homero, *Iliada*, XXIV). Ninguém diz que é feliz o que se tem servido de tais bens fortuitos e logo terminou em grande desdita. Pois o aumento da desgraça parece pertencer o que alguém desde uma grande propriedade caia em uma grande desventura.

L. I, Lect. 15, n.º 3. Sai ao passo de certa dúvida. Primeiramente propõe a questão. Depois a objeta. Por fim exclui certa resposta. Propõe, inicialmente, uma questão sobre uma opinião de Sólon, que foi um dos sete sábios e promulgou as leis dos atenienses. Sólon, considerando que a vida humana pelas mudanças da fortuna está exposta aos golpes do azar, disse que de ninguém deve dizer-se que é feliz enquanto vive, mas só ao final de sua vida¹⁷. Disto decorre uma dificuldade, a qual consiste em saber se, pelo que acontece a Príamo, de nenhum outro homem deve dizer-se que é feliz enquanto vive. Segundo a afirmação de Sólon, o ótimo será considerar antes o fim da vida e, se a felicidade persistir até ao fim, precisamente então dizer de alguém que é feliz. Ou ainda, não é preciso observar isto.

L. I, Lect. 15, n.º 14. Rechaça a questão precedente objetando o dito por Sólon. Se alguém sustenta que o mesmo que disse Sólon, por consequência é que o homem é feliz tão somente quando morre. Esta asserção parece desacertada. Outras razões o provam, por exemplo, que a morte é a carência maior, como a felicidade é a suma

¹⁷ Heródoto, I, 30; Platão, *Timeu*, 20 d-e, aludindo à legendária visita de Sólon a Cresos. Episódio recolhido por S. Agostinho, *De Civitate Dei*, 18, 25 (PL 41, 582)

propter hoc quod supra diximus, quod felicitas est operatio quaedam; mortui autem non videntur habere operationem aliquam; non igitur possunt dici felices. Et est notandum quod philosophus non loquitur hic de felicitate futurae vitae, sed de felicitate praesentis vitae, utrum attribui possit homini dum vivit vel solum in morte.

[72885] L. I, Lect. 15 n. 5 *Deinde cum dicit: si autem non dicimus mortuum felicem etc., excludit quandam responsionem. Et hoc duabus rationibus, quarum secundam ponit, ibi, sed revertendum ad prius quaesitum et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit responsionem et improbat eam. Secundo ex hoc movet quamdam quaestionem, ibi, quaestionem autem et haec tribuunt et cetera. Circa primum considerandum est, quod praecedens Aristotelis ratio ostendebat quod aliquis non est felix in morte. Concedet autem hoc aliquis, dicens mortuum non esse felicem, nec Solon hoc dicere voluit, quod scilicet aliquis cum moritur sit felix. Sed voluit dicere quod aliquis tunc cum homo moritur potest firmam sententiam dare de eo quod fuerit beatus, quia iam est extra periculum malorum et infortuniorum, ut de cetero non possit dubitari de felicitate ipsius. Sed hanc responsionem excludit dicens quod hoc habet quamdam dubitationem.*

[72886] L. I, Lect. 15 n. 6 *Mortuus enim a vivo differt in hoc quod caret sensu. Contingit autem quod homini viventi proveniat aliquod bonum vel malum, etiam si illud non sentiat; puta si eo ignorante infametur aut filii eius occidantur aut divitiae eius diripiantur: ergo pari ratione videtur quod mortuo possit bonum vel malum accidere, quamvis non sentiat. Et loquitur de bono vel malo vitae civilis, ut patet per exempla quae subdit, dicens: puta honores et*

perfeição. Também se prova porque dissemos que a felicidade é certa operação, porém não parece que os mortos tenham operação alguma; por isso, não se pode dizer que os mortos sejam felizes. Deve-se observar que o Filósofo não fala aqui da felicidade da vida futura, mas da felicidade da vida presente e se pergunta se se poderia atribuir ao homem enquanto vive na morte.

L. I, Lect. 15, n.º 5. Aparta uma resposta e o faz por duas razões. Primeiramente, expõe a resposta e a reprova. Depois, a partir disso propõe a questão. Em relação ao primeiro aspecto, há de se considerar que no argumento precedente o Filósofo mostrava que alguém não é feliz na morte. Se concede isto dizendo que os mortos não são felizes e que Sólon não quis dizer que alguém quando morre é feliz, senão que precisamente quando alguém morre pode se afirmar com segurança que foi ditoso. Porque já está fora do perigo de males e infortúnios pois, de outro modo, não poderia duvidar-se da felicidade do mesmo. Porém rechaça esta resposta, pois apresenta certa dúvida.

L. I, Lect. 15, n.º 6. O morto difere do vivo em que carece de sentido. Porém pode acontecer que a um homem que vive lhe sobrevenha algo de bom ou mal, ainda que não o sinta. Por exemplo, que ignore que o difamam, que não saiba que seus filhos foram mortos ou que tenham roubado suas riquezas. Por uma razão similar parece que ao morto poderia suceder-lhe algo bom ou mal, ainda que não o sinta. Fala o Filósofo

inhonorationes. Quandoque enim mortuis aliqui honores exhibentur, sicut quod laudantur et memoria eorum celebratur. Et similiter fiunt eis quaedam exhonorationes, puta cum extumulantur et eorum ossa comburuntur. Similiter etiam videntur aliqua bona vel mala eis posse accidere secundum prosperitates et infortunia filiorum et nepotum. Sic igitur videtur quod nec etiam mortui omnino sunt extra mala et infortunia et ita (nec) etiam in morte posset dici quod essent felices.

[72887] L. I, Lect. 15 n. 7 *Deinde cum dicit quaestionem autem et haec tribuunt etc., interponit quamdam quaestionem occasione praemissorum. Et dicit quod ista, scilicet prosperitates et infortunia filiorum et nepotum, afferunt quaestionem. Contingit enim quandoque quod aliquis feliciter vivit usque ad senectutem et moritur feliciter secundum rationem felicitatis assignatam, et tamen postea fiunt multae transmutationes circa filios eius, quorum quidam sunt boni et vivunt secundum dignitatem patris, quidam autem e contrario se habent. Manifestum est enim quod secundum omnem modum contingit diversificari filios a parentibus, utpote quod bonorum parentum sint mali filii, et divitum pauperes. Hac autem positione facta, inconveniens ex utraque parte sequi videtur.*

[72888] L. I, Lect. 15 n. 8 *Nam inconveniens est si etiam mortuus transmutetur propter huiusmodi infortunia, ut qui aliquando fuerit felix rursus fiat miser, et ex alia parte inconveniens videtur si ad minus in aliquo vicino tempore, illa quae contingunt filiis in nullo pertineant ad parentes etiam mortuos, ut*

do bom ou mal em relação à vida cívica, como é claro pelo exemplo que acrescenta ao referir-se às honras e desonras (EN, 1100 a 20). Às vezes, aos mortos, se lhes rendem honras, como quando são louvados e sua memória é aclamada. Também se lhes fazem certas desonras, como quando se profanam suas sepulturas e se queimam seus restos. Semelhantemente, parece que algo bom ou mal pode suceder-lhes em relação à prosperidade e aos infortúnios de seus filhos e descendentes. Logo, parece que tampouco os mortos estão inteiramente mais além dos males e infortúnios; e assim, tampouco poderia dizer-se que sejam felizes na morte.

L. I, Lect. 15, n.º. 7. Interpõe certa questão por ocasião da precedente. A propósito da prosperidade e infortúnio dos filhos e descendentes leva a propor uma questão. Acontece, às vezes, que alguém vive feliz até a velhice e morre feliz, conforme a definição da felicidade. Todavia, depois, em relação aos seus filhos sucedem muitas mudanças: uns são bons, de acordo com a dignidade de seu pai; a outros sucede o contrário. É claro que, em todo sentido, ocorre que se diferenciam os filhos de seus pais, como que de pais bons provenham filhos maus e de pais ricos, filhos pobres. Porém suscitado por esta posição parece segui-se uma dificuldade das duas partes.

L. I, Lect. 15, n.º. 8. Efetivamente, por um lado, a dificuldade se radica em que o morto é mudado por este tipo de infortúnios, alternativamente seria feliz e desditoso. Por outro lado, a dificuldade é a seguinte: ao menos por pouco tempo, o que acontece aos filhos em nada concerne aos

ex hoc eorum felicitas impediatur.

[72889] L. I, Lect. 15 n. 9 *Deinde cum dicit: sed revertendum etc., ponit secundam rationem ad excludendum responsionem praemissam. Et dicit, quod praetermissa secunda quaestione, revertendum est ad primam quaestionem, ex cuius solutione videri poterit veritas quaestionis secundae. Videtur autem quod praedicta responsio non sit conveniens. Si enim oportet respicere ad finem vitae humanae et tunc dicere aliquem felicem, non quod tunc vere beatus sit sed quod prius beatus erat, hoc videtur esse inconveniens quod quando aliquis est felix non vere dicatur quod sit felix, sed postea vere dicatur de eo quod fuit felix, veritas autem propositionis de praeterito dependet ex veritate propositionis de praesenti. Ideo enim aliquid verum est fuisse, quia verum fuit esse.*

[72890] L. I, Lect. 15 n. 10 *Sed aliqui nolebant dicere hominem esse felicem quando est, propter transmutationes praesentis vitae, et propter hoc, quod existimabant felicitatem esse quiddam permanens et non de facili transmutabile, alioquin non quietaret desiderium naturae. Desiderat enim unusquisque naturaliter firmiter permanere in bono quod habet. Sed fortunae multoties circulariter revolvuntur circa eosdem, ut scilicet de bonis deveniant in mala et e converso. Et sic manifestum est, quod si in iudicando de felicitate, sequamur considerationem fortunae, et dicamus in hac vita de aliquo quod sit felix, multoties de uno et eodem dicemus quod sit felix et rursus quod sit miser. Et sic annuntiabimus aliquem esse felicem ad modum camaleontis, qui scilicet est animal mutans colorem, secundum colores diversorum corporum appositorum. Et annuntiabimus felicem esse debiliter firmatum, quod est contra rationem felicitatis.*

pais mortos, de modo tal que por isto se impeça sua felicidade.

L. I, Lect. 15, n.º. 9. Dá uma segunda razão para rechaçar a resposta precedente. Passa por alto a segunda questão retornando à primeira porque, solucionando-a, poderá ver-se a verdade da segunda. Parece que a resposta precedente não é acertada. Se é preciso olhar ao fim da vida humana para precisamente então dizer-se que alguém é feliz; não porque nesse momento realmente o seja, mas porque antes o era, parece apresentar-se esta dificuldade: que quando alguém é feliz não se diga de verdade que o é, mas que posteriormente se diga que é feliz, fundando a verdade da proposição de pretérito sobre a verdade da proposição de presente. Pois seria dizer que algo é verdadeiro por haver sido e que foi verdadeiro por ser.

L. I, Lect. 15, n.º. 10. Alguns, ao contrário, não queriam dizer que o homem é feliz quando o é, em razão das vicissitudes da vida presente e porque estimavam que a felicidade é algo permanente e não facilmente alterável, de outro modo não aquietaria o desejo da natureza (cada um deseja permanecer firmemente o bem que possui). Todavia, muitas vezes, as mudanças de fortuna girando em torno de alguns caem sobre eles de tal maneira que das boas passam às más e vice-versa. Assim é claro que, se para julgar da felicidade nos guiaríamos pelos dados da fortuna e diríamos então de alguém que é feliz nesta vida, muitas vezes de um mesmo homem diremos que é feliz e em seguida que é desditoso. Deste modo, afirmaremos que alguém é feliz ao modo do camaleão, que muda de cor de acordo com os corpos que o rodeiam. E diremos

Lectio 16

[72891] L. I, Lect. 16 n. 1 *Vel fortunas quidem sequi et cetera. Praemissa dubitatione, hic philosophus dubitationem solvit. Et primo solvit principalem dubitationem. Secundo secundariam, ibi, pronepotum autem fortunas et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit quiddam quod est necessarium ad quaestionis solutionem. Secundo applicat ad solutionem praesentis quaestionis, ibi, testatur autem sermoni et cetera. Circa primum considerandum est, quod felicitas essentialiter consistit in operatione virtutis. Bona autem exteriora, quae subiacent fortunae pertinent secundario et quasi instrumentaliter ad felicitatem. Et ideo dicit quod non debemus sequi fortunas in iudicando aliquem esse miserum vel felicem, quia bonum vel malum hominis, quod attenditur secundum rationem, non consistit principaliter in his. Sed humana vita indiget his instrumentaliter, sicut dictum est. Sed operationes secundum virtutem sunt principales et dominium habentes in hoc, quod est aliquem esse felicem, ut scilicet ex hoc principaliter dicatur aliquis felix quod operatur secundum virtutem; et contrariae operationes, scilicet vitiosae, habent principalitatem et dominium in contrario, scilicet in miseria; ut scilicet ille vere sit miser, qui vitiosis operationibus insistit.*

[72892] L. I, Lect. 16 n. 2 *Deinde cum dicit: testatur autem sermoni etc., adaptat quod dictum est, ad solutionem quaestionis. Et primo ostendit, quod operationes secundum virtutem, maxime inveniuntur permanentes inter omnes*

que é feliz com uma débil base, o que é contrário à noção de felicidade.

L. I. Lição 16 - 1100 b 7-1101 a 21. Os bens da fortuna são secundários na felicidade; o virtuoso, ou feliz, sobreleva todas as mudanças da sorte.

L. I, Lect. 16, n.º 1. O Filósofo resolve as dúvidas propostas na lição anterior. Primeiramente resolve a dúvida inicial. Depois a seguinte. Sobre o primeiro ponto, destaca algo que é necessário para a solução da questão. Em seguida aplica a solução. Diz, pois, que há de considerar-se que a felicidade consiste essencialmente na operação da virtude. Os bens exteriores, acrescidos à fortuna, concernem secundariamente à felicidade e a modo de instrumentos. Por isto, diz que ao julgar que alguém é desditoso ou feliz, não devemos seguir as mudanças da fortuna, porque o bem e o mal do homem que se alcança pela razão, não consiste naqueles principalmente. Contudo, a vida humana tem instrumentalmente indigência desses bens, como se viu. Porém as operações segundo a virtude, são as principais e têm domínio no fato de ser feliz, de tal modo que, porque alguém obra segundo a virtude, se diz, sobretudo, que é feliz. As operações contrárias, as viciosas, têm primazia e domínio no contrário, ou seja, a desdita, de tal modo que é de verdade desditoso aquele que persiste nas operações viciosas.

L. I, Lect. 16, n.º 2. Aplica o que acabou de dizer em relação à questão. Inicialmente, mostra que as operações segundo a virtude se encontram como as mais permanentes entre todas as coisas humanas. Depois,

res humanas. Secundo ostendit quod secundum praedicta poterit felicitas permanere per totam vitam, ibi, existet autem utique et cetera. Tertio ostendit, quod secundum praedicta evitantur omnia inconvenientia, ibi: si autem sunt operationes dominae vitae et cetera. Dicit ergo primo, quod huic sermone, quo scilicet dicimus operationes secundum virtutem esse principales in felicitate, attestatur illud, quod parum supra quaesitum est de permanentia felicitatis. Nihil enim humanorum invenitur esse ita constanter permanens, sicut operationes secundum virtutem. Manifestum est enim quod exteriora bona, et etiam interiora ad corpus pertinentia, cum sint materialia et corporalia, per se subiecta sunt mutationi; ea vero quae ad animam pertinent, solum per accidens, unde minus subiacent mutationi. Eorum vero, quae ad animam humanam pertinent, quaedam pure pertinent ad intellectum, sicut scientiae; quaedam vero ad operationes vitae, sicut virtutes, quae quidem sunt permanentiores etiam ipsis disciplinis, id est scientiis demonstrativis.

[72893] *L. I, Lect. 16 n. 3 Quod quidem intelligendum est, non quantum ad materiam. Nam scientiae demonstrativae sunt circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere. Sed est intelligendum quantum ad exercitium actus. Non enim imminet nobis ita continuum exercitium speculationis scientiarum, sicut operationum secundum virtutem. Continue enim occurrunt nobis ea in quibus oportet nos agere secundum virtutem, vel contra virtutem; sicut usus ciborum, consortia mulierum, colloquutiones hominum adinvicem, et alia huiusmodi, in quibus continue versatur vita humana. Unde oportet quod habitus virtutis magis per consuetudinem firmetur in homine, quam habitus scientiae.*

mostra que segundo a felicidade poderá permanecer durante toda a vida. Por fim, que pelo que foi dito se eliminam todas as dificuldades. Propõe, então, inicialmente, dizer que as operações segundo a virtude são as principais na felicidade, é confirmado pela busca que fazemos sobre a permanência da felicidade. Pois encontramos que nada de humano é tão constantemente permanente como as operações segundo a virtude. É claro que os bens exteriores como os interiores que pertencem ao corpo, que são bens materiais e corporais, estão por si sujeitos à mutação. Ao contrário, os bens pertencentes à alma o estão só por acidente. Portanto, estão menos sujeitos à mutação. Todavia, dos bens que pertencem à alma humana, uns pertencem só ao intelecto, como as ciências, outros às operações da vida, como as virtudes. Estes bens são por certo mais permanentes que as mas disciplinas, ou seja, que as ciências demonstrativas.

L. I, Lect. 16, nº. 3. O que há de ser entendido, não enquanto matéria (pois as ciências demonstrativas versam sobre matéria necessária que é impossível que seja de outro modo), mas quanto ao exercício do ato. A especulação das ciências não nos coloca no contínuo exercício tal como o fazem as operações segundo a virtude. Pois continuamente se nos apresentam aqueles casos nos quais corresponde obrar segundo a virtude ou contra ela, como o uso dos alimentos, as relações com o cônjuge, as conversações dos homens entre si e outras situações semelhantes que continuamente se acham na vida humana. Portanto, é preciso que, pelo costume, o hábito da virtude seja mais

[72894] L. I, Lect. 16 n. 4 *Et inter ipsas virtutes illae, quae sunt honorabilissimae videntur esse permanentiores, tum quia magis intensae, tum etiam quia magis continue operantur ad hoc quod secundum eas vivatur, et tales sunt operationes virtutum, in quibus consistit felicitas, quia sunt perfectissimae, ut dictum est. Et istud videtur esse causa quare homo non obliviscitur esse virtuosus; quia scilicet continue in his homo exercitatur. Est et alia causa: quia scilicet virtus consistit principaliter in inclinatione appetitus, quae per oblivionem non tollitur.*

[72895] L. I, Lect. 16 n. 5 *Deinde cum dicit: existet autem utique etc., ostendit quod, secundum praedicta, felicitas poterit per totam vitam durare. Et dicit quod, cum operationes secundum virtutem sint permanentissimae, ut dictum est; si in eis principaliter ponatur felicitas, ut diximus, sequetur quod felici inerat id quod quaesitum est in praecedenti quaestione, scilicet quod erit talis per totam vitam suam. Et hoc primo probat per ipsas operationes, ibi, semper enim et cetera.*

[72896] L. I, Lect. 16 n. 6 *Ille enim qui habet habitum perfectum, semper potest operari secundum illum habitum vel maxime continue inter omnes; sed felix habet perfectam virtutem, ut supra habitum est. Ergo ipse semper vel maxime poterit operari in vita activa quae sunt secundum virtutem, et speculari in vita contemplativa.*

[72897] L. I, Lect. 16 n. 7 *Secundo ibi: et fortunas feret etc., ostendit idem ex bonis fortuna, quae sunt secundaria in felicitate. Et dicit quod felix optime feret omnes fortunas, et in omnibus se habebit omnino prudenter, utpote*

firmemente no homem que hábito da ciência.

L. I, Lect. 16, n.º. 4. Entre as virtudes mesmas, aquelas que são mais apreciadas, parecem ser mais permanentes, seja porque são mais solícitas, seja porque, com mais continuidade obram os homens para viver de acordo com elas. Tais são as operações das virtudes nas quais consiste a felicidade, porque são perfeitíssimas, como se viu. Esta é naturalmente a causa de que o homem não olvide ser virtuoso, porque continuamente está exercitando a virtude. Há, todavia, outra causa: porque a virtude consiste principalmente em uma inclinação do apetite, que não desaparece pelo olvido.

L. I, Lect. 16, n.º. 5. Mostra que, de acordo ao dito, a felicidade poderá durar toda a vida. Como as operações segundo das virtudes são as mais permanentes e se nelas reside principalmente a felicidade, como dissemos, em consequência, no homem feliz se encontra o que se buscava na questão anterior, a saber, que o será durante toda a vida. Prova isto, em primeiro lugar, pelas operações mesmas.

L. I, Lect. 16, n.º. 6. Pois aquele que tem um hábito perfeito, pode obrar sempre segundo esse hábito, ou com a maior continuidade possível entre todos os homens. O que é feliz tem a virtude perfeita, como se viu. Logo, sempre, ou, mais possível, poderá obrar na vida ativa o que é de acordo à virtude e poderá meditar na contemplativa.

L. I, Lect. 16, n.º. 7. Mostra a mesma coisa partindo dos bens da fortuna, que são secundários na felicidade. O que é feliz sobrelevará da menor maneira todos as mudanças da fortuna e em todos os casos

qui est vere bonus, non secundum apparentiam solam, et est tetragonus sine vituperio, idest perfectus quatuor virtutibus cardinalibus, ut quidam exponunt. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem Aristotelis, qui nunquam invenitur talem enumerationem facere. Sed tetragonum nominat perfectum in virtute ad similitudinem corporis cubici, habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie. Et similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet. Quia igitur ad virtutem pertinet omnes fortunas bene ferre, patet quod propter nullam fortunae mutationem, desistet felix ab operatione virtutis. Et hoc consequenter in speciali ostendit quasi per modum divisionis cum subdit: multis autem factis et cetera.

[72898] L. I, Lect. 16 n. 8 *Et dicit quod, cum multa bona et mala secundum fortunam eveniant, quae differunt magnitudine et parvitate, manifestum est quod parvae prosperitates et similiter parva infortunia, non inclinant vitam de felicitate in miseriam vel e converso. Si autem fuerint multa et magna, aut erunt bona aut mala. Si bona, conferent ad hoc quod vita hominis sit beatior. Quia sicut supra dictum est, felicitas indiget exterioribus bonis, vel ad decorem, vel in quantum sunt instrumenta operationis secundum virtutem. Et quantum ad primum dicit quod nata sunt simul decorare vitam felicitatis. Quantum autem ad secundum dicit quod usus exteriorum bonorum est bonus et virtuosus, in quantum scilicet virtus utitur eis, ut quibusdam instrumentis ad bene*

se comportará com grande prudência, como que é de verdade bom e não só segundo a aparência. Como dizem alguns, é tetrágono sem censura, ou seja, perfeito nas quatro virtudes cardiais. Isto não parece ser segundo a intenção do Filósofo, no qual nunca se encontra tal referência.¹⁸ O tetrágono designa ou alude ao homem perfeito na virtude, por semelhança do corpo cúbico que tem seis superfícies quadradas, pelo qual está bem assentado em qualquer de suas caras. Da mesma forma, o homem virtuoso está bem assentado seja qual for a cara que apresente a fortuna. Compete à virtude sobrelevar bem todos as mudanças da fortuna, é claro que por nenhuma mudança da fortuna desiste o homem feliz da operação virtuosa. Mostra este ponto em especial usando um modo divisivo.

L. I, Lect. 16, n.º. 8. Diz que, como muitos bens e muitos males acometem pela fortuna, que diferem segundo sua grandeza ou pequenez, é claro que uma prosperidade e uma desgraça pequenas não inclinam a vida da felicidade à desdita ou vice-versa. Porém se foram muitas e grandes, ou serão boas ou serão más. Se boas, contribuem a que a vida do homem seja mais ditosa. Como se viu, a felicidade necessita de bens exteriores, seja para seu decoro ou beleza, seja enquanto são instrumentos das operações segundo a virtude. Quanto ao primeiro, diz que os bens exteriores são naturalmente aptos para embelezar a vida do homem feliz. Em relação ao segundo ponto, diz que o uso

¹⁸ A dúvida do Aquinate sobre a autenticidade desta passagem sobre o tetrágono resultou atinente originariamente a Aristóteles. Em edições atuais da *Ética* figura o tetrágono sem vitupério entre aspas. Esta combinação era conhecida já por Platão, o qual em *Protágoras* cita estes versos do poeta grego Simônides: “é difícil chegar a ser verdadeiramente virtuoso, a ser quadrado das mais, dos pés e do espírito, em fim, ao não ter a menor imperfeição”. 339 b.

agendum.

[72899] L. I, Lect. 16 n. 9 *Si autem accidant e converso, ut scilicet sint multa et magna mala, inferunt quidem felici quamdam tribulationem exterius et conturbationem interius; quia interius inferunt tristitias, et exterius impediunt a multis bonis operationibus. Non tamen per ea tollitur totaliter operatio virtutis; quia etiam ipsis infortuniis virtus bene utitur. Et sic refulget in eis bonum virtutis, inquantum scilicet aliquis faciliter sustinet multa et magna infortunia: non propter hoc quod non sentiat dolorem seu tristitiam, sicut Stoici posuerunt; sed quia tamquam virilis et magnanimus, huiusmodi tristitiis eius ratio non succumbit.*

[72900] L. I, Lect. 16 n. 10 *Haec enim fuit diversitas inter Stoicos et Peripateticos, quorum princeps fuit Aristoteles, quod Stoici posuerunt tristitiam nullo modo cadere in virtuosum, quia in corporalibus et exterioribus rebus nullum bonum hominis consistere ponebant; Peripatetici autem ponebant in homine virtuoso tristitiam ratione moderatam, non autem quae rationem subverteret. Ponebant enim quod in corporalibus et exterioribus rebus, aliquod hominis bonum consistat, non quidem maximum, sed minimum, in quantum scilicet adiuvat et decorat virtutem.*

[72901] L. I, Lect. 16 n. 11 *Videtur tamen aliqua transmutatio virtuoso posse accidere, quae omnino auferat eius felicitatem impediendo totaliter operationem virtutis, puta si per aegritudinem, maniam vel furiam seu quamcumque amentiam incurrat. Sed cum*

dos bens exteriores é bom e virtuoso enquanto a virtude utiliza como certos instrumentos para obrar bem.

L. I, Lect. 16, n.º. 9. Todavia se sucede o contrário, se são muitos e grandes os males, produzem ao homem feliz certa tribulação exterior e conturbação interior. Interiormente lhe produzem dor e exteriormente o dificultam para muitas boas operações. Todavia, por eles não desaparece totalmente a operação da virtude porque a virtude às desgraças as usa bem. Assim brilha nelas o bem da virtude, enquanto bondosamente alguém sobreleva muitas grandes desgraças, não porque não sinta dor ou tristeza, como sustentaram os estóicos, mas porque como a virtude é vigorosa e magnânima, a razão não sucumbe ante esta classe de tristeza.

L. I, Lect. 16, n.º. 10. Neste ponto, houve diversidade entre estóicos e peripatéticos, dos quais Aristóteles foi o mais importante. Os estóicos, sustentaram que a tristeza não lhe cabe de nenhum modo ao virtuoso, pois pensavam que nenhum bem do homem se radica nas coisas corporais e exteriores. Os peripatéticos, ao contrário, sustentavam que ao homem virtuoso cabia uma tristeza moderada pela razão, porém não tal que subvertesse a razão. Pois sustentavam que algum bem do homem consiste nas coisas corporais e exteriores. Não, por certo, o maior bem, mas um bem menor, a modo de ajuda e decoro da virtude.

L. I, Lect. 16, n.º. 11. Se adverte, todavia, que pode acometer alguma mudança que oblitere inteiramente a felicidade do virtuoso, dificultando totalmente a operação da virtude, por exemplo, porque sobrevenha uma enfermidade, um delírio

felicitas non quaeratur nisi in vita humana, quae est secundum rationem, deficiente usu rationis deficit talis vita. Unde status amentiae reputandus est quantum ad vitam humanam, sicut status mortis. Et ideo idem videtur esse dicendum de eo qui permansit in operatione virtutis usque ad amentiam, sicut si permansisset usque ad mortem.

[72902] *L. I, Lect. 16 n. 12 Deinde cum dicit: si autem sunt operationes etc., ex praemissis excludit inconvenientia, quae sequi videbantur. Et dicit quod, si operationes virtuosae habent dominium in felicitate, ut dictum est, non sequitur quod beatus fiat miser propter infortunia, propter quae non operabitur aliqua odibilia et mala, scilicet virtuti contraria. Sed possumus existimare de eo probabiliter, quod propter virtutem perfectam, quam habet tamquam vere bonus et sapiens omnes fortunas feret decenter, quod est secundum virtutem operari in qualibet fortuna. Etsi non easdem operationes faciet in qualibet, sed secundum ea quae existunt, scilicet prospera vel adversa, semper operabitur optime, quasi utens his quae affert fortuna sicut quibusdam datis; prout etiam ad bonum ducem pertinet ut exercitu sibi dato maxime utatur bellicose secundum exercitus condicionem, aliter tamen faciet si habeat in exercitu milites expertos et aliter si habeat exercitum tironum. Et similiter ad incisorem coriorum pertinet, quod ex datis coriis optimum calceamentum faciat. Meliora tamen calceamenta faciet ex uno corio quam ex alio. Et idem etiam est in omnibus aliis artificibus.*

furioso ou insano, ou outra classe de demência. Contudo, como a felicidade não se busca, senão na vida humana, que é segundo a razão, por um deficiente uso desta se frustra a vida humana. Portanto, o estado de demência deve ser tido em relação com a vida humana como o estado de morte. Por isso, parece que o mesmo deve dizer-se que permanece na operação da vida virtuosa até ao momento em que perde a razão: é como se permaneceria nela até a morte.

L. I, Lect. 16, n.º. 12. Afasta algumas dificuldades que pareciam seguir-se do sobredito. Se as operações virtuosas têm o domínio na felicidade, como se viu acima, não se segue disso que o ditoso se torna desditoso por causa dos infortúnios. Por suas desgraças não haverá algo aborrecível e mau, ou seja, contrário à virtude. Sobre este ponto, podemos estimar com probabilidade que, pela perfeita virtude que tem o homem ditoso, como sendo de verdade bom e sábio, sobrelevará todas as mudanças da fortuna decorosamente que é obrar segundo a virtude em qualquer situação da fortuna. Pois bem, ainda que não vá a realizar as mesmas operações em toda situação, mas que atuará de distinta maneira segundo se trata de um acontecimento próspero ou adverso, todavia, sempre obrará do melhor modo usando o que lhe é dado pela fortuna como de algo graciosamente recebido. Semelhantemente ao que é próprio do bom general valer-se do exército que lhe é dado do modo mais aguerrido possível de acordo com a condição desse exército, uma coisa fará se é um exército de soldados expertos; e outra, se conta com um exército de homens sem espertezas. De modo

[72903] L. I, Lect. 16 n. 13 *Et si ita est, nunquam miser per aliqua prospera supervenientia efficietur felix. Quia illis prosperis male utetur, et operans vitiose semper miser remanebit. Et similiter ille qui est felix, non incidet in infortunia Priami. Primo quidem, quia prudenter ea praecavebit. Secundo, quia si superveniant ex improvise, optime ea feret, ut dictum est. Et ita non facile transmutabitur a felicitate ad miseriam neque per quaecumque infortunia, sed per multa et magna quae eum ab operatione rationis abducent, et si sic sit factus infelix, non rursus de facili fiet felix, sed in multo tempore abundantiam accipiet magnorum et bonorum, tum per exercitium virtuosus actus, tum etiam per reparationem exterioris fortunae.*

[72904] L. I, Lect. 16 n. 14 *Deinde cum dicit: quid igitur prohibet etc., concludit suam sententiam de felicitate. Et dicit quod nihil prohibet dicere illum esse felicem qui operatur secundum virtutem perfectam, et habet exteriora bona sufficientia ad operationem virtutis, non quidem in aliquo parvo tempore, sed in vita perfecta, idest per longum tempus. Et hoc quidem sufficit ad hoc, quod aliquis possit dici felix in hac vita.*

[72905] L. I, Lect. 16 n. 15 *Sed si volumus accipere felicitatem secundum optimum quod esse potest, sic apponendum est ad rationem felicitatis quod sit victurus sicut dictum est per*

semelhante o sapateiro concerne fazer o melhor sapato a partir do couro dado. Não obstante fará melhores sapatos com um couro do que com outro. O mesmo sucede em todas as demais artes.

L. I, Lect. 16, n.º. 13. Se assim é, nunca o desditoso chegará a ser feliz porque lhe sobrevenha alguma prosperidade. Usará mal daquela prosperidade, e obrando viciosamente sempre permanecerá desditoso. De modo semelhante, aquele que é feliz, não cai nos infortúnios do Príamo. Primeiramente porque prudentemente haverá de se precaver. Depois, porque se sobreviessem de improvise, os poderá sobrelevar do melhor modo, como se viu. Assim, não será mudado facilmente da felicidade à desdita. Não o será por qualquer desgraça, senão por muitas e mui grandes que o apartam da operação da razão. Se chega a ser infeliz não torna com a felicidade a ser feliz outra vez, mas depois de possuir durante muito tempo abundância de bens e de grandes bens, seja pela prática de atos virtuosos, seja porque reveja a fortuna exterior.

L. I, Lect. 16, n.º. 14. Termina expondo sua posição acerca da felicidade. Nada impede dizer que e feliz o que opera segundo a virtude perfeita e tem suficientes bens exteriores para os atos de virtude, não, por certo, durante um curto período de tempo, senão na vida perfeita, é dizer, por largo tempo. Isto basta, por certo, para poder dizer que uma pessoa é feliz nesta vida.

L. I, Lect. 16, n.º. 15. Se queremos considerar a felicidade segundo o ótimo possível, então deve acrescentar-se à noção de felicidade que é homem feliz terá que

totam suam vitam et finiturus, id est moriturus, secundum quod convenit rationi. Ratio autem quare videtur haec condicio apponenda est quia futurum ignotum est nobis. Ad rationem autem felicitatis, cum sit finis ultimus, videtur pertinere omne illud quod est perfectum et optimum. Et hoc secundo modo loquebatur Solon de felicitate. Et si ita est, ut dictum est, (beatos dicemus) illos de numero viventium in hac vita quibus existunt in praesenti et existent in futuro ea quae dicta sunt.

[72906] L. I, Lect. 16 n. 16 *Sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad conditiones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subiecta non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non est inane naturae desiderium, recte aestimari potest quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam. Ultimo epilogat dicens, quod de his in tantum dictum sit.*

Lectio 17

[72907] L. I, Lect. 17 n. 1 *Pronepotum autem fortunas et cetera. Postquam philosophus solvit principalem dubitationem, quae erat de transmutatione fortunae circa felicem, hic determinat dubitationem super inductam, scilicet de mutatione fortunae circa amicos. Et circa hoc duo facit. Primo comparat fortuna et infortunia circa amicos contingentia his quae contingunt circa ipsum hominem. Secundo comparat ea quae contingunt circa mortuum his quae contingunt circa vivum, ibi: differt autem*

viver do modo visto durante toda a sua vida, e que terá que terminar sua vida, ou seja, morrer de acordo ao que convém à razão. Pois bem, o motivo pelo que parece que deve acrescentar esta condição é porque o futuro nos é desconhecido. Porém, a noção de felicidade como fim último parece concernir todo o que é perfeito e ótimo. De acordo com este segundo modo dizia Sólon da felicidade. Se as coisas são como se tem dito, chamaremos felizes nesta vida àqueles que vivem no presente e viverá no futuro de acordo ao modo visto.

L. I, Lect. 16, n.º. 16. Como parece que não sempre se alcança as condições expostas sobre a felicidade, ocorre que chamamos felizes aos que são ditosos como homens, os quais, sujeitos às mudanças nesta vida, não podem ter uma felicidade perfeita. Como o desejo da natureza não é útil, pode retamente estimar-se que a sorte perfeita está reservada ao homem depois desta vida. Por fim, num epílogo, diz que sobre tudo isto já disse o suficiente.

L. I. Lição 17 - 1101 a 22-b 9. Se pergunta se as mudanças da fortuna dos amigos afetam em algo à felicidade.

L. I, Lect. 17, n.º. 1. Depois que o Filósofo resolveu a dúvida principal que versava sobre a mudança da fortuna em torno ao homem feliz, agora trata a dúvida que se suscitou antes acerca da mudança da fortuna em relação com os amigos. Primeiro, compara os sucessos afortunados e os infortúnios dos amigos com as contingências que lhe acontecem ao homem. Depois compara o que acontece em relação com os mortos com o que

passionum et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod ea quae circa amicos contingunt, redundant in ipsum hominem. Secundo ostendit quae et qualia, ibi multis autem et omnimodas et cetera. Dicit ergo primo, quod si aliquis vellet dicere quod fortunae bonae vel malae pronepotum vel quorumcumque posteriorum et omnium amicorum nequaquam conferrent ad felicitatem hominis viventis seu mortui, videretur hoc esse inconveniens, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc esset contra rationem amicitiae quae est quaedam unio amicorum, ita quod unus eorum reputat ea quae sunt alterius quasi sua. Secundo, quia hoc esset contrarium opinioni communi, quae non potest totaliter esse falsa.

[72908] L. I, Lect. 17 n. 2 *Deinde cum dicit: multis autem etc., ostendit quae et qualia amicorum accidentia conferant ad felicitatem amici. Et dicit quod, cum ea quae accidunt secundum fortuna bona vel mala sint multa et omnibus modis differentia, puta secundum speciem, secundum quantitatem, secundum tempus, et secundum alia huiusmodi, quorum quaedam magis redundant et quaedam minus, si aliquis vellet omnia singillatim determinare, quid scilicet redundet ex his in hominem et quid non, esset valde longum, immo potius infinitum, quia huiusmodi diversitas infinitis modis contingit.*

[72909] L. I, Lect. 17 n. 3 *Sed sufficit quod determinetur in universali et in typo, idest figuraliter, idest superficialiter vel similitudinariae, si scilicet dicatur quod fortunarum, quae sunt circa ipsum hominem, quaedam, scilicet magnae, habent aliquod pondus idest vim immutandi conditionem vitae humanae, et conferunt auxilium ad vitam felicem, quaedam autem sunt leviores, ex quibus non multum immutatur vita hominis; ita etiam*

acontece em relação com os vivos. Em relação, primeiro, expõe que o que acontece aos amigos influi no homem mesmo. Depois, mostra que e quais fatos o fazem. Diz pois, inicialmente, que se alguém quisera dizer que as mudanças boas ou más da fortuna dos filhos, de qualquer descendente o dos amigos, nunca incidem na felicidade do homem vivo ou morto, parece que diria um desacerto por duas razões. Primeiro, porque seria contrário à razão de amizade, que é uma certa união dos amigos, de tal modo que o amigo considera as coisas do outro como próprias. Depois porque seria contrário à opinião corrente, que não pode ser totalmente falsa.

L. I, Lect. 17, n.º 2. Mostra que e quais fatos ou vicissitudes dos amigos incidem na felicidade do amigo. Diz que como muitas são as situações que acometem pelas alternativas boas ou más da fortuna, e acometem de mui diferentes maneiras, por exemplo, segundo a espécie, a quantidade, o tempo, etc., das quais algumas influem mais e outras menos, se alguém quisera determiná-las a todas uma por uma, ou seja, estabelecer quais influem ou não no homem, seria uma tarefa mui larga, ou melhor dizendo, infinita, porque este tipo de variações ocorre de infinitos modos.

L. I, Lect. 17, n.º 3. Porém é suficiente que se diga em universal e a modo de perfil ou figuradamente, segundo o que aparece ou por similitude, sempre que se diga que das mudanças da fortuna que lhe sucedem ao homem mesmo, uns, os grandes, têm algum peso ou força para alterar a condição da vida humana ou para favorecer a vida feliz; outros, ao contrário, são mais leves, e estes não influem muito

contingit in his quae eveniunt circa quoscumque amicos; ita tamen quod magis redundant ea quae accidunt circa propinquiores, licet sint minora in quantitate.

[72910] L. I, Lect. 17 n. 4 *Deinde cum dicit: differt autem passionum etc., ostendit ex quo accidentia amicorum redundant ad hominem; et hoc magis manifestum est quantum ad hominem dum vivit, qualiter circa hoc se habeat erga mortuum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo differenter se habeat quantum ad hoc circa vivos et mortuos. Secundo inquit utrum accidentia amicorum redundant ad mortuos, cum manifestum sit quod redundant ad vivos. Et hoc ibi: magis autem fortassis et cetera. Circa primum considerandum est quod mortui positi sunt extra vitam praesentem, cuius felicitatem Aristoteles hic inquirere intendit, ut ex praemissis patet. Attingunt autem mortui hanc vitam solum secundum quod remanent in memoriis hominum viventium. Et ideo hoc modo se habent mortui ad viventes secundum considerationem huius vitae, sicut se habent ea quae nunc actu contingunt ad ea quae olim fuerunt et nunc recitantur, puta bella Troiana vel aliquid huiusmodi.*

[72911] L. I, Lect. 17 n. 5 *Dicit ergo quod hoc, quod quaecumque passionum, idest accidentium fortuitorum, contingat circa vivos vel circa mortuos, multo magis differt quam quod aliqua iniusta, puta homicidia vel rapinae, et mala, idest infortunia quaecumque, praeexistant in tragoediis, idest a poetis recitentur ut olim existentia, vel quod nunc fiant. Quia in primo sumitur idem ex parte fortuiti eventus, et differentia ex parte personarum, quarum quaedam sunt actu in rebus humanis, quaedam autem sunt solum in memoria. In secundo autem e converso accipitur idem ex parte personarum, quae sunt actu in rebus humanis,*

na vida do homem. Assim também acontece no que lhes sucede aos amigos, de tal modo, não obstante que influi mais o que lhes ocorre aos mais alegados, ainda que seja pouco em quantidade.

L. I, Lect. 17, n.º. 4. Mostra por que o que acontece aos amigos influi no homem. Isto que é mais claro no homem enquanto vive, de algum modo, se apresenta nos mortos. Inicialmente, mostra como isto se apresenta de modo diferente segundo se trata dos vivos ou dos mortos. Depois, se pergunta se o que acontece aos amigos influi nos mortos, como é claro que influi nos vivos. Em relação ao primeiro ponto, há de considerar-se que os mortos estão situados fora da presente vida, cuja felicidade agora intenta o Filósofo dilucidar, como fica patente pelo supra dito. Os mortos têm relação com esta vida só enquanto permanecem na memória dos vivos. De acordo com sua consideração nesta vida, os mortos se vinculam com os vivos como se vincula o que agora acontecem em ato com aquilo que em outro tempo foi e agora é relatado, como a guerra de Tróia ou algo similar.

L. I, Lect. 17, n.º. 5. Qualquer comoção (*passionum*) ou sucesso fortuito que aconteça em relação com os vivos e em relação com os mortos, se diferencia muito mais entre si que o injusto, como um homicídio ou um roubo, e ou mal, como qualquer infortúnio, que tem preexistido nas tragédias recitadas pelos poetas como ocorridas em outro tempo ou que agora ocorram. No primeiro caso, se toma o mesmo por parte do evento fortuito e a diferença por parte as pessoas, das quais algumas existem em ato na realidade humana, outras, ao contrário, só na

sed attenditur differentia ex parte fortuitorum eventuum, quorum quidam sunt actu in rebus humanis, quidam autem solum secundum commemorativam recitationem. Et quia felicitas ad personas pertinet magis, quam ad res exterius contingentes, ideo philosophus dicit quod prima differentia, quantum pertinet ad propositum, scilicet ad mutationem felicitatis maior est, quam secunda. Et ex isto simili inducto de differentia eventuum, dicit esse syllogizandum differentiam in proposito.

[72912] L. I, Lect. 17 n. 6 *Manifestum est enim quod praeterita mala recitata, etsi quodammodo pertineant ad hominem audientem, qui aliquo modo ad ea afficitur, non tamen ita quod immutent conditionem ipsius, unde multo minus fortuna vel infortunia immutant conditionem mortui. Et hoc quidem induxit philosophus quasi solvens rationem supra positam, quae concludebat quod si aliquid redundat ad vivos non sentientes, quod redundet etiam ad mortuos.*

[72913] L. I, Lect. 17 n. 7 *Deinde cum dicit: magis autem fortassis etc., inquit ulterius utrum aliquo modo redundant ad mortuos, quae contingunt circa amicos. Et primo inquit propositum. Secundo concludit principale intentum, ibi, conferre quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod magis videtur esse inquirendum circa eos qui mortui sunt, si aliquo modo communicant vel bonis vel malis quae accidunt in hac vita: quia quod non immutentur ex eis a felicitate in miseriam vel e converso, satis videtur esse manifestum. Quia si aliquid ex his quae hic aguntur ad eos redundat, sive*

memória. No segundo caso, sucede o contrário, se toma o mesmo por parte das pessoas que existem em ato na realidade humana e a diferencia por parte dos eventos fortuitos, dos quais alguns existem em ato em dita realidade, outros, ao contrário, só segundo os rememora a narração. Como a felicidade concerne mais às pessoas que aos sucessos exteriores contingentes, por isso, o Filósofo diz que a primeira diferença, no que se refere ao proposto, ou seja, à alteração da felicidade é maior que a segunda. A partir daqui, fazendo uma introdução similar sobre a diferença dos eventos, diz que deve deduzir-se a diferença no que foi proposto.

L. I, Lect. 17, n.º. 6. É claro, pois, que os males pretéritos recitados, ainda que de alguma maneira concirnam ao ouvinte que de algum modo é aficionado a ele, todavia, não o fazem de tal modo que mudem a situação do mesmo. Portanto, muito menos, ainda as mudanças da fortuna trocam a condição dos mortos. O Filósofo induz isto como resolvendo o problema antes exposto que concluía que, se algo influi nos vivos não sentindo-os, influi também nos mortos.

L. I, Lect. 17, n.º. 7. Se pergunta por último se de algum modo influi nos mortos o que acontece aos amigos. Inicialmente examina a questão; depois deduz o propósito principal. Diz pois, primeiro, que parece que deve perguntar-se ainda mais acerca dos mortos, e propõe se de algum modo os mortos tomam parte nos bens ou nos males que ocorrem nesta vida. Pois que não sejam trocados por eles da felicidade à desdita ou vice-versa parece bastante claro. Se algo daqui abaixo influi neles, seja um bem ou um mal, será uma influência frágil e débil,

bonum sive malum, erit aliquid fragile et parum vel simpliciter vel quantum ad ipsos. Si autem hoc ita est, non erit tantum et tale ut faciat felices eos qui non sunt, neque his qui sunt auferat beatitudinem. Dictum est enim, quod parva accidentia non faciunt immutationem vitae, si ergo ex his quae aguntur parvum aliquid redundat ad mortuos, sequitur quod ex hoc eorum conditio circa felicitatem non immutetur.

[72914] L. I, Lect. 17 n. 8 *Deinde cum dicit: conferre quidem igitur etc., concludit suam sententiam. Et dicit, quod bona amicorum, quae agunt vel quae eis accidunt, conferre videntur aliquid mortuis, et similiter infortunia in eos redundare; tamen sub tali modo, et tanta quantitate, ut neque felices faciant non felices, neque non felices faciant felices, neque etiam transmutent eos secundum aliquid talium, puta secundum sapientiam et virtutem, vel aliquid huiusmodi. Potest autem esse constructio suspensiva ab illo loco si autem non tantum et tale etc.: et tunc consequens conditionalis erit: conferre quidem igitur etc., et superabundabit illativa coniunctio.*

[72915] L. I, Lect. 17 n. 9 *Videtur autem secundum intentionem Aristotelis ea quae hic dicuntur esse intelligenda de mortuis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod vivunt in memoriis hominum. Sic enim videntur redundare in eos ea quae amicis eorum contingunt post mortem, prout ex hoc redditur eorum memoria et gloria magis celebris vel magis obscura. Sed hoc quidem dicit esse fragile quiddam, quia nihil est fragilius eo quod in sola opinione hominum consistit. Dicit autem esse parvum quiddam et maxime quoad ipsos, quia*

ou débil, ou absolutamente, ou com relação a eles. Se este é assim, não será tanto nem tal que faça felizes aos que não o são nem aos que o são quite à dita. Tem dito que as pequenas mudanças não introduzem uma mudança na vida. Logo, se o que tem lugar aqui abaixo influi pouco nos mortos, se segue que por isto sua condição em relação à felicidade não é imutada.

L. I, Lect. 17, n.º 8. Conclui sua opinião. Diz que o bem que fazem os amigos e os males que lhes sucedem parecem incidir em algo nos mortos e, de modo similar, lhes influem os infortúnios. Todavia, de tal modo e em tanta quantidade, que nem aos felizes farão infelizes, nem aos infelizes farão felizes; nem os mudarão segundo algo como a sabedoria, a virtude ou algo semelhante. Porém pode haver uma construção suspensiva a partir deste lugar (EN 1101 b 3-9¹⁹): *Ou então, serão tais em grau e em espécie... Por conseguinte, a boa ou má fortuna...* (daí o condicional e a sobreabundância da conjunção ilativa).

L. I, Lect. 17, n.º 9. Parece que, segundo a intenção do Filósofo, o que aqui se diz quanto aos mortos há de entender-se, não segundo que existem em si mesmos, mas segundo que vivem na memória dos homens. Assim parece influir-lhes depois de sua morte o que acontece a seus amigos, como se por isto sua memória e fama se tornará mais deleitável ou mais obscura. Diz que na realidade isto é algo frágil, pois nada é mais frágil que aquilo que radica na opinião dos homens. Acrescenta que é

¹⁹ EN I, 1101 b 3-9: "Ou, então, serão tais em grau e em espécie que não possam tornar felizes quem não o é, nem roubar a beatitude aos venturosos. Por conseguinte, a boa ou má fortuna dos amigos parece ter certos efeitos sobre os mortos, mas efeitos de tal espécie e grau que não tornam desgraçados aos felizes nem produzem qualquer outra alteração semelhante."

non pertinet ad eos nisi secundum quod sunt in memoriis hominum.

[72916] L. I, Lect. 17 n. 10 *Quaerere autem, utrum homines post mortem aliquammodo vivant secundum animam, et utrum cognoscant ea quae hic aguntur, aut si ex his aliquo modo immutantur, non pertinet ad propositum, cum philosophus hic agat de felicitate praesentis vitae, sicut ex supradictis patet. Et ideo huiusmodi quaestiones, quae longa discussione indigerent, hic praetermittendae sunt, ne in hac scientia quae est operativa, plures sermones extra opera fiant, quod supra philosophus reprobavit. Alibi autem haec plenius disseruimus.*

Lectio 18

[72917] L. I, Lect. 18 n. 1 *Determinatis autem his et cetera. Postquam philosophus ostendit quid est felicitas, hic inquirat de quadam proprietate felicitatis. Et primo movet quaestionem. Secundo determinat veritatem, ibi: videtur autem omne laudabile et cetera. Dicit ergo quod post determinationem praedictorum necesse est perscrutari utrum felicitas sit de numero bonorum laudabilium vel magis de numero bonorum honorabilium. Et quod necesse sit felicitatem contineri sub altero genere horum bonorum, probat per hoc quod felicitas non est de genere potentiarum. Non enim aliquis laudatur vel honoratur ex eo solum quod habet potentiam ad bonum, sed ex eo quod aliquammodo est ad bonum dispositus.*

[72918] L. I, Lect. 18 n. 2 *Ad huius autem quaestionis evidentiam considerandum, quod*

pouco sobretudo para eles, já que não lhes concerne, senão quanto existem na memória dos homens.

L. I, Lect. 17, n.º. 10. Indagar se os homens depois da morte de alguma maneira vivem segundo a alma e se tem notícia do que aqui se sucede ou se por isto são de algum modo imutados, não é algo que pertence ao proposto. Porque o Filósofo nesta obra se ocupa da felicidade da vida presente, como consta pelo que foi dito. Por isso, este tipo de questões, que necessitariam uma larga discussão, hão de ser agora, deixadas de lado. Não seja que nesta ciência que é operativa se façam argumentações fora do assunto, tal como o reprovava. Nesta outra obra tratamos destas questões mais extensamente.

L. I. Lição 18 - 1101 b 10-1102 a 4. Se interroga se a felicidade se conta entre os bens da honra.

L. I, Lect. 18, n.º. 1. Logo o após ter mostrado que é a felicidade, o Filósofo passa a se perguntar por certa propriedade dela. Inicialmente propõe a questão, depois determina a opinião certa. Diz, então, inicialmente, que depois de definir o que foi precedentemente tratado, é necessário indagar se a felicidade se conta entre os bens louváveis ou entre os bens da honra. Como é necessário que a felicidade esteja contida sob um ou outro destas classes de bens, prova por isso que não pertence ao gênero das potências, mas porque de alguma maneira está disposta até ele.

L. I, Lect. 18, n.º. 2. Para a evidência desta questão há de considerar que a honra e o

honor et laus dupliciter differunt. Primo quidem ex parte eius in quo consistit honor vel laus. Sic enim honor in plus se habet quam laus. Honor enim importat quoddam testimonium manifestans excellentiam alicuius, sive hoc fiat per verba sive per facta, utpote cum aliquis genuflectit alteri vel assurgit ei. Sed laus consistit solum in verbis. Secundo differunt quantum ad id cui exhibetur laus et honor. Utrumque enim exhibetur alicui excellentiae. Est autem duplex excellentia: una quidem absoluta et secundum hoc debetur ei honor; alia autem est excellentia in ordine ad aliquem finem, et sic debetur ei laus.

[72919] L. I, Lect. 18 n. 3 *Deinde cum dicit: videtur autem omne laudabile etc., determinat motam quaestionem. Et primo ostendit felicitatem esse bonorum honorabilium, ex hoc quod est quiddam perfectum et optimum; in secunda parte ex hoc, quod habet rationem principii, ibi, videtur autem ita habere et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualium sit laus. Secundo concludit quod optimorum non est laus, sed aliquid melius. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, iustum enim et cetera. Dicit ergo primo, quod omne quod laudatur, videtur esse laudabile ex duobus simul: ex hoc scilicet quod in se habet aliqualem dispositionem, et ex hoc quod habet aliqualem habitudinem ad aliquid aliud.*

[72920] L. I, Lect. 18 n. 4 *Deinde cum dicit iustum enim et virilem etc., manifestat propositum. Et primo ex laudibus humanis. Secundo ex laudibus divinis, ibi, manifestum autem est hoc et ex his et cetera. Circa primum considerandum est, quod homo laudatur et propter virtutem animi, et propter virtutem corporis. Secundum virtutem autem animi*

louvor diferem de dois modos. De um modo, por aquilo em que consiste cada um. Neste sentido a honra é tida em mais alta conta que o louvor. Pois supõe um testemunho que manifeste a excelência de alguém, seja da palavra ou do fato, como quando alguém finca ao redor de outro ou se levanta. Ao contrário o louvor consiste só nas palavras. De outro modo, diferem nisso ao qual se rende louvor ou honra. Ambas se tributam a alguma excelência. Outrossim, há duas classes de excelência. Uma absoluta, e deste modo lhe é devida a honra. Outra, é a excelência em ordem a algum fim, e deste modo lhe é devido o louvor.

L. I, Lect. 18, n.º. 3. Determina a questão proposta. Primeiro mostra que a felicidade se conta entre os bens honrosos por ser algo perfeito e ótimo. Depois, porque tem razão de princípio. Em relação ao primeiro ponto, mostra de quem é devido os louvores. Em seguida, conclui que o louvor não se refere ao ótimo, mas que disto há algo melhor. Sobre o primeiro ponto, propõe o tema. Depois mostra os desdobramentos da questão. Inicialmente assevera que tudo o que é louvado parece ser louvável por dois motivos simultaneamente: porque tem em si alguma disposição e porque tem alguma relação à outra coisa.

L. I, Lect. 18, n.º. 4. Expõe a questão. Primeiro pelos louvores humanos; depois pelos louvores divinos. Há de considerar-se que o homem pode ser louvado tanto por uma virtude da alma como por uma virtude do corpo. Segundo a virtude da alma se louva ao homem mesmo que a possui, como ao justo ou ao valoroso, e

laudatur et ipse homo habens virtutem animi, puta iustus et virilis et communiter bonus secundum quamcumque virtutem. Et etiam laudatur ipsa virtus; et hoc propter aliquid aliud, scilicet propter opera et actus; ex hoc enim laudatur virtuosus et ipsa virtus, inquantum ordinatur ad exequendum opus virtutis. Secundum vero virtutem corporis laudatur aliquis, quia est fortis ad pugnandum et agilis ad currendum et de aliis similibus, ex hoc, quod homo aliquantulum ordinatur ad aliquid quod est bonum in se et studiosum quasi studio dignum.

[72921] L. I, Lect. 18 n. 5 *Et est attendenda differentia inter virtutes animi et corporis, nam ad laudem virtutis animae sufficit quod aliquis bene se habeat ad proprium actum virtutis. Quia bonum hominis consistit in ipso actu virtutis, sed in virtutibus corporalibus non sufficit quod aliquis bene se habeat ad actum illius virtutis, puta ad currendum vel luctandum. In his enim non consistit bonum hominis. Potest enim aliquis currere vel luctare vel pugnare et propter bonum, et propter malum. Et ideo loquens de laude virtutum animae, dixit quod laudantur propter opera et actus. Sed loquens de virtutibus corporalibus, determinavit, quod laudantur in ordine ad aliquod bonum et studiosum.*

[72922] L. I, Lect. 18 n. 6 *Deinde cum dicit manifestum autem est hoc etc., manifestat quod dixerat per laudes divinas. Si enim aliquid esset laudabile absolute, et non secundum habitudinem ad aliquid aliud, sequeretur quod idem in omnibus esset laudabile. Hoc autem manifeste falsum apparet si quis consideret laudes quibus laudamus substantias separatas quas deos nominat. Si quis enim laudes eorum referret ad ea quae in hominibus laudantur, derisibile videretur; puta si quis laudaret Deum*

pelo comum ao que é bom segundo qualquer virtude. Também é louvada a virtude mesma, e isto pela obra e pelo ato da virtude. Por isto, são louvados o virtuoso e a virtude enquanto se ordenam a realizar o ato de virtude. Em segundo lugar alguém é louvado pela virtude do corpo porque é forte para luta e ágil para correr, ou por outras similares, porque neste caso o homem de alguma maneira está ordenado a algo que é bom em si e se aplicado como digno de se esforçar por isso.

L. I, Lect. 18, n.º. 5. Deve considerar-se a diferença entre as virtudes da alma e as do corpo. Para louvar uma virtude da alma é suficiente que alguém esteja bem disposto para com o próprio ato de virtude. Pois o bem do homem consiste no ato mesmo da virtude. Porém nas virtudes corporais não basta estar bem disposto para o ato de uma virtude, por exemplo, para correr ou lutar. Pois o bem do homem não consiste nisso, já que se pode correr ou lutar ou combater tanto por um bem como por um mal. Por isso, falando do louvor das virtudes da alma o Filósofo diz que se louvam pela obra e pelo ato. Porém referindo-se às virtudes corporais, explicou que são louvadas em ordem a algo bom e aplicado.

L. I, Lect. 18, n.º. 6. Desenvolve a questão através dos louvores divinos. Pois se algo fosse louvável absolutamente e não segundo sua relação a outra coisa, se seguiria que o mesmo seria louvável em todos. Isto se apresenta claramente como falso se alguém considera os louvores pelos quais louvamos às substâncias separadas, as que denominamos deuses. Se alguém louvasse nessas substâncias o mesmo que louva nos homens, pareceria burlesco,

de hoc quod non vincatur a concupiscentia seu timore. Et hoc ideo contingit, quia laudes sunt per relationem ad aliquid, ut dictum est.

[72923] L. I, Lect. 18 n. 7 *Deinde cum dicit: si autem est laus talium etc., ex praemissis concludit propositum. Et primo ponit conclusionem in hunc modum. Laus est eorum quorum bonitas consideratur in ordine ad aliquid aliud. Sed optima non ordinantur ad aliquid aliud, quinimmo alia ordinantur in ipsa. Ergo optimorum non est laus, sed aliquid melius laude; sicut etiam in speculativis principiorum non est scientia, sed aliquid scientia altius, scilicet intellectus. Scientia vero est conclusionum quae cognoscuntur propter principia. Et similiter laus est eorum quorum bonitas est propter alia. Honor autem quasi aliquid melius laude est eorum ad quae alia ordinantur.*

[72924] L. I, Lect. 18 n. 8 *Secundo ibi: quemadmodum videtur etc., manifestat conclusionem praemissam per ea quae communiter dicuntur. Et primo quantum ad ea quorum est aliquid melius laude. Secundo quantum ad ea quorum est laus, ibi: laus quidem enim et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit ad propositum manifestandum id quod communiter videtur. Secundo id quod visum fuit Eudoxo, ibi, videtur autem et Eudoxus et cetera. Dicit ergo primo, quod optimorum esse aliquid melius laude videtur communiter omnibus. Quod manifestum est ex hoc quod diis quasi aliquid melius laude attribuentes, dicimus eos beatos et felices; et similiter optimos virorum, in quibus apparet quaedam divina similitudo propter eorum excellentiam. Et sicut optimis personarum attribuimus aliquid melius*

como se se louvasse a Deus por não ser vencido pela concupiscência ou o temor. Isto acontece porque os louvores são por uma relação a algo, como se tem dito.

L. I, Lect. 18, n.º 7. Daí faz deduções. Inicialmente expõe a conclusão deste modo: o louvor é próprio disso cuja bondade se considera em ordem a outra coisa. As realidades ótimas não se ordenam a outra coisa, senão todo o contrário, as outras se ordenam a elas. Logo, às realidades ótimas não se lhes tributam louvores, senão algo melhor; assim como na ordem especulativa não há ciência dos princípios, senão algo mais elevado: há intelecto dos princípios, em vez a ciência é das conclusões que são conhecidas pelos princípios. De modo semelhante o louvor é próprio disso cuja bondade se deve a outra coisa. A honra, ao contrário, é algo melhor que o louvor, pois é próprio dessas realidades as que as outras se ordenam.

L. I, Lect. 18, n.º 8. Em seguida, põe de manifesto esta conclusão pelo que se diz correntemente. Primeiro, quanto às realidades das que há algo melhor que o louvor. Segundo, quanto às realidades às quais se refere o louvor. Em relação ao primeiro ponto, para mostrar o proposto, induz o que se vê correntemente. Em seguida, o que foi exposto por Eudoxo²⁰. Diz, pois, inicialmente, que pelo comum, a todos parece que do ótimo há algo melhor que o louvor. Se manifesta porque, querendo atribuir aos deuses algo melhor que o louvor, dizemos que são deuses e felizes. O mesmo sucede quanto aos melhores entre os homens, nos quais aparece por sua excelência certa similitude divina. Assim como entre os homens aos

²⁰ Célebre astrônomo cujas idéias menciona também em *Metafisica*, XII, 1073 a 17ss.

laude, ita etiam et optimis de numero bonorum, sicut felicitati; nullus enim laudat felicitatem per modum quo laudat hominem iustum vel virtuosum, sed attribuit ei aliquid maius, dum dicimus eam esse beatitudinem.

[72925] L. I, Lect. 18 n. 9 Deinde cum dicit: *videtur autem et Eudoxus etc., inducit ad idem dictum Eudoxi. Qui in voluptate constituebat primitias bonorum, ponens scilicet voluptatem esse summum bonum. Et hoc denunciari existimat, quod cum sit de numero bonorum, non tamen aliquis laudatur propter voluptatem, eo quod est aliquid melius laudabilibus. Et tale est Deus et quicquid aliud est per se bonum. Quia ad huiusmodi quae sunt per se bona etiam alia referuntur, quorum scilicet bonitas laudatur in hoc quod se aliquantulum habent ad ea quae sunt per se bona.*

[72926] L. I, Lect. 18 n. 10 Deinde cum dicit: *laus quidem enim etc., manifestat quod dixerat quantum ad ea quorum est laus. Et dicit quod laus est virtutis per quam sumus operadores bonorum. Laudatur enim aliquis propter actus corporis vel animae, ut supra dictum est. Sed considerare ea de quibus consueverunt homines laudari magis proprie pertinet ad rhetores, quorum studium insudat circa laudes. Pertinet enim hoc ad demonstrativum genus causarum, quod est unum de tribus, quae cadunt sub consideratione rhetoricae ut patet per philosophum in I rhetoricae et per Tullium in rhetorica sua. Sed quantum ad nos manifeste apparet ex praedictis; quod felicitas est de numero honorabilium, eo quod est quoddam bonum perfectum.*

[72927] L. I, Lect. 18 n. 11 Deinde cum dicit:

melhores atribuímos algo melhor que o louvor, assim também lhes atribuímos entre os bens os melhores, como a felicidade. Pois ninguém louva a felicidade como louva ao homem justo ou virtuoso, senão que a ela lhe atribuímos algo maior, quando dizemos que a felicidade é a boa sorte.

L. I, Lect. 18, nº. 9. Discute a opinião de Eudoxo. Eudoxo dava ao prazer a supremacia entre os bens, sustentando que era o sumo bem, o qual se manifesta em que o prazer se conta entre os bens, entretanto, é louvado pelo prazer porque é algo melhor que os bens louváveis. Assim de Deus e qualquer outro que seja um bem por si mesmo. Aos bens por si mesmos se referem os demais bens, cuja bondade é louvada enquanto de alguma maneira se referem aos que são bens por si mesmos.

L. I, Lect. 18, nº. 10. Discute o assunto sobre as coisas das quais há louvor. Diz que o louvor é atribuído à virtude, pela qual realizamos o bem. alguém é louvado por um ato do corpo ou por um ato da alma, como se tem dito. Assim, considerar isso sobre o qual se tem acostumado os homens a ser louvados concernem com mais propriedade aos retóricos, que fazem o prolixo estudo em relação aos louvores. Pois é parte do gênero demonstrativo das coisas que é um dos três que considera a retórica, como se vê na *Retórica* (Ret., I, 1358 a 36ss) de Aristóteles e na *Retórica* (Cícero, *De Inventione*, I, V, 7). Contudo no que a nós respeita, claramente aparece, pelo que foi dito, que a felicidade se conta entre os bens honrosos porque é certo bem perfeito.

L. I, Lect. 18, nº. 11. Discute o assunto a

videtur autem ita habere etc., probat propositum ex ratione principii. Illud enim quod est principium et causa bonorum, ponimus honorabile, quasi quiddam divinum existens. Nam Deus est primum principium omnis boni. Sed felicitas est principium omnium bonorum humanorum, quia propter ipsam omnes homines operantur omnia quae agunt. Finis autem in operabilibus et appetibilibus habet rationem principii, quia ex fine sumitur ratio eorum quae sunt ad finem. Unde sequitur quod felicitas sit quoddam bonum honorabile.

Lectio 19

[72928] L. I, Lect. 19 n. 1 *Si autem est felicitas et cetera. Postquam philosophus determinavit de felicitate, hic incipit determinare de virtute. Et primo praemittit quaedam quae exiguntur ad considerationem virtutis. Secundo incipit determinare de virtute in principio secundi libri, ibi, duplici autem virtute existente et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod ad hanc scientiam pertineat de virtute considerare. Secundo assumit quaedam quae oportet cognoscere de partibus animae, ibi: de virtute autem perscrutandum etc.; tertio secundum divisionem partium animae dividit virtutem, ibi, determinatur autem virtus et cetera. Primum ostendit dupliciter. Primo quidem ratione assumpta ex parte felicitatis. Dictum est enim supra, quod felicitas est operatio quaedam secundum virtutem perfectam. Et sic per cognitionem virtutis melius poterimus de felicitate considerare. Unde et in X libro, determinato de omnibus virtutibus complet tractatum de felicitate. Cum igitur haec scientia principaliter quaerat bonum humanum quod est felicitas, consequens est quod ad hanc scientiam*

partir da noção de princípio. Ao princípio e a causa dos bens lhe atribuímos ao ser honrável, como algo divino existente, pois Deus é primeiro princípio de todo bem. Porém a felicidade é o princípio de todos os bens humanos porque, por ela, todos os homens fazem tudo o que fazem. Porém o fim no operável e apetecível tem razão de princípio porque do fim se toma a razão do que é para o fim. Do qual se depreende que a felicidade é certo bem honroso.

L. I. Lição 19 - 1102 a 5-a 32. Começa o estudo da virtude cujo conhecimento é parte desta ciência.

L. I, Lect. 19, nº. 1. Depois que o Filósofo considerou a felicidade, passa começa a estudar a virtude. Primeiramente assinala o que exige sua consideração. Depois, começa a estudar a virtude no livro segundo. Primeiro, mostra que a esta ciência pertence considerar a virtude. Segundo, considera que se deve conhecer das partes da alma. Terceiro, divide a virtude segundo a divisão das partes da alma. Ao primeiro ponto o mostra de dois modos. Primeiro, por um argumento tomado de parte da felicidade.

pertineat de virtute scrutari.

[72929] L. I, Lect. 19 n. 2 *Secundo ibi: videtur autem et secundum veritatem etc., probat propositum ex propria ratione huius scientiae. Civilis enim scientia secundum rei veritatem maxime videtur studere et laborare circa virtutem. Intendit enim cives bonos facere et legibus obedientes, sicut patet per legislatores Cretensium et Lacedaemoniorum, qui habebant civilitatem optime ordinatam, vel si qui alii sunt similes leges ponentes ad faciendum homines virtuosos. Sed consideratio praesentis scientiae ad politicam pertinet, quia in hac scientia traduntur principia politicae. Unde manifestum est quod quaestio de virtute fiet conveniens huic scientiae, secundum id quod in prooemio elegimus politicam prae omnibus aliis disciplinis, inquirentem ultimum finem humanorum.*

[72930] L. I, Lect. 19 n. 3 *Deinde cum dicit: de virtute autem etc., assumit quaedam de partibus animae necessaria ad cognitionem virtutum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod necessarium est huiusmodi assumi in hac scientia. Secundo assumit ea, ibi, dicuntur autem de hac et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod necesse est huic scientiae quod considerat quaedam de partibus animae. Secundo ostendit qualiter debeat ea considerare,*

L. I, Lect. 19, n.º. 2. Tem feito que a felicidade é certa atividade segundo a virtude perfeita. Então, conhecendo a virtude, podemos considerar melhor a felicidade. Daí que precisamente no livro décimo, uma vez determinadas todas as virtudes complete o tratado da felicidade. Portanto, como esta ciência busca principalmente o bem humano que é a felicidade, em consequência lhe compete o estudo da virtude. Em segundo lugar, prova a questão por um argumento próprio desta ciência. Segundo a verdade das coisas parece que a ciência política se ocupa e se aplica sobre todo o estudo da virtude. Procura formar bons cidadãos e obedientes às leis, como se vê claramente através dos legisladores cretenses e lacedemônios que tinham a cidade excelentemente ordenada, ou através de outros semelhantes, se legislaram bem para promover homens virtuosos. Assim, a consideração que nos ocupa pertence à política porque nela se ensinam os princípios da política. Portanto, é claro que a esta ciência corresponde tratar a questão da virtude, de acordo com o proêmio donde elegemos a política entre todas as outras disciplinas porque indagava o fim último dos atos humanos.

L. I, Lect. 19, n.º. 3. Toma das partes da alma o necessário para o conhecimento das virtudes. Em relação a isso, inicialmente, mostra que é necessário considerá-las nesta ciência. Depois, as considera. Em relação ao primeiro ponto, inicialmente mostra que é necessário que esta ciência considere algo das partes da alma. Depois, mostra de que maneira deve fazê-lo. Diz, assim, que quando indagamos sobre a virtude

ibi, contemplandum autem et cetera. Dicit ergo primo quod, cum nos intendimus perscrutari de virtute, intelligimus hoc de virtute humana. Dictum est enim supra, quod quaerimus in hac scientia bonum humanum et felicitatem humanam. Et ideo si virtutem quaerimus propter felicitatem, necesse est quod virtutem humanam quaeramus. Virtus autem quae est proprie humana, non est ea quae est corporis, in qua communicat cum aliis rebus, sed ea quae est animae, quae est propria sibi. Sed et hoc etiam competit ei quod supra diximus quod felicitas est operatio animae.

[72931] L. I, Lect. 19 n. 4 *Sic ergo se habet politicus ad considerandum de anima cuius virtutem quaerit, sicut medicus ad considerandum de corpore cuius sanitatem inquirat. Unde manifestum est quod oportet politicum aequaliter cognoscere ea quae pertinent ad animam, sicut medicus qui curat oculos et totum corpus oportet quod consideret de oculis et de toto corpore, et tanto magis hoc pertinet ad politicum ut consideret animam cuius virtutem inquirat, quanto est melior ipsa quam scientia medicinae, ut ex supradictis patet. Et ideo oportet, quod eius consideratio sit magis completa. Videmus autem quod excellentes medici multa tractant circa cognitionem corporis, et non solum circa medicinales operationes. Unde et politicus debet aliqua considerare de anima.*

[72932] L. I, Lect. 19 n. 5 *Deinde cum dicit contemplandum autem etc., ostendit qualiter de his debeat considerare. Et dicit quod in hac scientia contemplandum est de anima gratia horum, idest virtutum et actuum hominis, de quibus est hic principalis intentio. Et ideo intantum considerandum est de anima, quantum sufficit ad ea quae principaliter quaerimus. Si autem aliquis vellet plus certificare de anima, quam sufficit ad*

entendemos que se trata da virtude humana. Antes do supra dito que nesta ciência buscamos o bem e a felicidade humanos. Se em razão da felicidade buscamos a virtude é necessário que busquemos a virtude humana. A virtude que é propriamente humana não é a virtude corporal, que o homem comparte com outras coisas, mas a virtude da alma, é uma operação da alma.

L. I, Lect. 19, n.º 4. Logo, é tarefa do político considerar a alma cuja busca, como é tarefa do médico considerar o corpo cuja saúde busca. Portanto, é claro que o político deve, de alguma maneira, conhecer o que pertence à alma, como o médico que cura os olhos e todo o corpo deve considerar os olhos e todo o corpo. E tanto mais pertence ao político considerar a alma cuja virtude busca, quanto a política é melhor que a ciência médica, como consta pelo que foi exposto. Por isso, corresponde que sua consideração seja mais completa. Porém vemos, que os médicos mais capazes, estudam muitas coisas referentes ao conhecimento do corpo e não se limita às atividades médicas. Portanto, o político deve considerar também algo da alma.

L. I, Lect. 19, n.º 5. Demonstra de que modo se deve considerar este tema. Nesta ciência há de se considerar a alma em razão das virtudes e dos atos do homem, que são aqui o tema principal. Por isso, tanto deve se considerar da alma quanto baste para o que buscamos principalmente. Se alguém quisesse discutir acerca da alma mais do que o suficiente para a tarefa proposta, se requereria uma obra maior que a buscada

propositum, requireret hoc maius opus quam ea quae in proposito quaeruntur. Et ita est in omnibus aliis quae quaeruntur propter finem, quod eorum quantitas est assumenda secundum quod competit fini.

[72933] L. I, Lect. 19 n. 6 *Deinde cum dicit: dicuntur autem de hac etc., assumit ea quae sunt hic considerata de partibus animae. Et primo dividit partes animae in rationale et irrationale; secundo subdividit irrationale, ibi: irrationabilis autem etc.; tertio subdividit rationale, ibi: si autem oportet et hoc et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem. Secundo dicit praetermittendam quamdam dubitationem, ibi, haec autem utrum et cetera. Dicit ergo primo, quod de anima sufficienter quaedam sunt dicta in libro de anima, quem vocat exteriores sermones, vel quia scripsit librum illum per modum epistolae ad aliquos longe existentes, libri enim quos scribebat docens suos auditores vocabantur auditus, sicut liber physicorum dicitur de physico auditu. Vel melius, exteriores sermones vocantur qui sunt extra propositam scientiam. His autem quae ibi dicta sunt hic est utendum; puta quod quaedam pars animae est rationalis, quaedam irrationalis, ut dicitur in tertio de anima.*

[72934] L. I, Lect. 19 n. 7 *Deinde cum dicit: haec autem utrum determinata sint etc., movet quandam dubitationem quam dicit esse in proposito praetermittendam, scilicet utrum hae duae partes animae, rationale scilicet et irrationale, sint distincta ab invicem subiecto, loco et situ, sicut particulae corporis vel cuiuscumque alterius continui divisibilis, sicut Plato posuit rationale esse in cerebro, concupiscibile in corde et nutritivum in hepate; vel potius hae duae partes non dividantur secundum subiectum sed solum secundum rationem, sicut in circumferentia circuli curvum, idest convexum et concavum non*

no assunto trabalhado. Assim é em tudo o que se busca por um fim, a quantidade deve se tomar de acordo ao que compete ao fim.

L. I, Lect. 19, n.º. 6. Toma o que há de considerar-se quanto às partes da alma. Primeiro, divide as partes da alma em racional e irracional. Depois, subdivide a parte irracional. Por fim, subdivide a parte racional da alma. Em relação ao primeiro ponto, faz a divisão. Segundo, diz que deve deixar-se de lado certa dúvida. Diz pois, inicialmente, que da alma se tem falado suficientemente no livro *De Anima* que denomina obras exotéricas: ou porque o escreveu a modo de carta para os que não estavam presentes (pois as obras que escrevia ensinando a seus ouvintes se chamavam de leitura pública, como as *Físicas*, que eram chamadas leitura sobre ciência natural); ou porque estava fora da ciência proposta. Porém o que foi dito ali há de utilizar-se aqui, por exemplo, que certa parte da alma é racional e outra irracional, como se diz no L. III do *De Anima* (*De Anima*, III, 9, 432 a 26s).

L. I, Lect. 19, n.º. 6. Propõe certa dúvida que deve deixar-se de lado o proposto: se estas duas partes da alma, a racional e a irracional, são distintas entre si pelo sujeito, lugar e situação como as partes do corpo ou de qualquer outro contínuo divisível, como Platão, que sustentou que o racional está no cérebro, o concupiscível no coração e o nutritivo no fígado. Se estas duas partes da alma não se dividem segundo o sujeito, mas só segundo a razão, como na circunferência não se distingue o curvo do circular, ou seja, o convexo do côncavo pelo sujeito, mas só pela razão. Para a

dividuntur subiecto, sed solum ratione. Et dicit quod quantum pertinet ad propositum non differt quid horum dicatur. Et ideo praetermittit hanc quaestionem ut ad propositum non pertinentem.

Lectio 20

[72935] L. I, Lect. 20 n. 1 *Irrationabilis autem et cetera. Postquam philosophus divisit partes animae per rationale et irrationale, hic subdividit partem irrationalem. Et primo ponit unum membrum divisionis. Secundo ponit aliud, ibi, videtur utique et alia quaedam et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quandam partem animae irrationalem. Secundo ostendit quod illa pars animae non est proprie humana, ibi: haec quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod inter irrationales partes animae una est, quae assimilatur animae plantarum, quae est communis omnibus viventibus hic inferius. Et huiusmodi pars est illa quae est causa nutrimenti et augmenti in hominibus. Et talis pars animae ponitur in omnibus quae nutriuntur, non solum in animalibus, sed in plantis; in animalibus autem invenitur non solum iam natis, sed etiam antequam nascantur, idest in embryonibus, qui manifeste nutriuntur et crescunt.*

[72936] L. I, Lect. 20 n. 2 *Similiter etiam invenitur haec pars animae in animalibus non solum perfectis, idest habentibus omnes sensus et motis motu progressivo, sed etiam in animalibus imperfectis, quae habent solum sensum tactus et manent immobilia in eodem loco, sicut sunt conchilia. Manifestum est enim quod omnia praedicta vivunt, et habent aliquam partem animae. Rationabilius autem in eis omnibus ponitur haec pars animae quam quaevis alia, quia opera huius partis manifestius in eis*

questão discutida não difere o que se diga em relação a isso. Por isso, deixa de lado esta questão que não é pertinente.

L. I. Lição 20 - 1102 a 32-1103 a 10. Divide a parte irracional.

L. I, Lect. 20, n.º. 1. Depois que o Filósofo dividiu as partes da alma em racional e irracional, passa então a subdividir a parte irracional. Inicialmente, se refere a um dos membros da divisão. Depois, refere-se ao outro. Em relação ao primeiro ponto, se refere a certa parte irracional da alma. Depois, mostra que esta parte não é propriamente humana. Diz pois, inicialmente, que entre as partes irracionais da alma há uma que se assemelha à alma das plantas, que é comum a todos os viventes em seu nível de vida mais baixo. Esta parte é causa da nutrição e do crescimento em todos e se encontra em todos os que nutrem, não só uma vez nascidos, mas ainda antes de nascer, sou seja, já a tem os embriões.

L. I, Lect. 20, n.º. 2. De modo semelhante, esta parte da alma se encontra nos animais. Não só nos perfeitos, que têm todos os sentidos e se movem com um movimento progressivo, mas também nos animais imperfeitos, que têm só o sentido do tato e permanecem imóveis no mesmo lugar, como as conchinhas do mar. É claro que todos estes animais vivem e possuem alguma parte da alma. Todavia, mais razoavelmente coloca em todos esta parte

apparent.

[72937] L. I, Lect. 20 n. 3 *Deinde cum dicit: haec quidem igitur etc., ostendit quod praedicta pars animae non est humana. Et primo concludit hoc ex praedictis. Humanum enim dicimus, quod est proprium homini. Si ergo haec pars animae maxime est communis, consequens est quod non sit humana.*

[72938] L. I, Lect. 20 n. 4 *Secundo ibi: videtur enim etc., addit manifestationem ex quodam evidenti signo. Haec enim pars animae efficacissime invenitur operari in somnis: recurrente enim calore naturali ad interiora, dum animal dormit, digestio melius celebratur. Id autem quod est proprium hominis, secundum quod homo dicitur bonus vel malus, non multum operatur in somno. Nec secundum somnum manifestatur quis sit bonus vel malus. Unde proverbialiter dicunt, quod felices non differunt a miseris secundum somnum, qui est dimidium vitae, quia scilicet in somno ligatur iudicium rationis et soporantur exteriores sensus, operatur autem phantasia et vis nutritiva.*

[72939] L. I, Lect. 20 n. 5 *Hoc autem contingit rationabiliter, scilicet quod secundum somnum non differat bonus et malus, felix et miser. Quia in somno quiescit a sua operatione illa pars animae secundum quam homo dicitur bonus et malus. Contingit tamen per accidens quod bonus et malus in somno differunt non propter differentiam eorum quae sit in dormiendo, sed propter differentiam quae fuit in vigilando, in quantum scilicet quidam motus vigilantium paulatim pertranseunt ad dormientes, prout scilicet ea quae homo vidit vel audivit vel cogitavit vigilando occurrunt phantasiae dormientis. Et per hunc modum in dormiendo fiunt meliora phantasmata virtuosorum, qui*

da alma que outra qualquer, porque as operações desta parte se vêm mais claras neles.

L. I, Lect. 20, n.º. 3. Mostra que essa parte da alma não é humana. Primeiro chega a essa conclusão baseado no supra dito. Chamamos humano ao que é próprio do homem. Logo se uma parte da alma é a mais comum, em consequência não é humana.

L. I, Lect. 20, n.º. 4. Depois o Filósofo o mostra por certo signo evidente. Descobre que esta parte da alma obra muito eficazmente ao dormir, pois retornando o calor natural ao interior da alma, enquanto este dorme, a digestão se realiza melhor. Porém o próprio do homem, segundo o qual se diz que bom ou mal, não atua muito ao dormir, nem segundo ao dormir se manifesta que é bom ou mau. Por isso, dize o provérbio que os homens felizes não diferem dos infelizes no dormir, que é a metade da vida. Porque dormindo está ausente o juízo da razão e se adormecem os sentidos externos, ainda que operam a imaginação e parte nutritiva.

L. I, Lect. 20, n.º. 5. Que segundo o dormir, não diferem o bom e o mau, o feliz e o infeliz, sucede razoavelmente. Porque no sonho descansa de sua operação aquela parte da alma segundo a qual dizemos que o homem é bom e mau. Não obstante acontece por acidente que o bom e o mau diferem no sono, não por uma diferença que se dá no dormir, mas por uma diferença que se fez na vigília, enquanto alguns movimentos de vigília pouco a pouco passam ao dormente. O que o homem viu ou ouviu ou pensou na vigília concorre à imaginação do que dorme. Deste modo, os homens virtuosos que

circa honesta se occupant in vigilando, quam quorumlibet aliorum qui vanis et inhonestis vigilantes se occupant. Et de his sufficiat quod dictum est. Relinquitur autem ex praemissis, quod pars animae nutritiva non est nata esse particeps humanae virtutis.

[72940] L. I, Lect. 20 n. 6 *Deinde cum dicit: videtur utique etc., ponit aliud membrum divisionis. Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi incontinentis enim et cetera. Dicit ergo primo quod praeter nutritivam partem animae, videtur esse quaedam alia pars animae, irrationalis quidem sicut et nutritiva, sed aliquantulum participans rationem; in quo differt a nutritiva, quae omnino est experta humanae virtutis, ut dictum est.*

[72941] L. I, Lect. 20 n. 7 *Deinde cum dicit incontinentis enim etc., probat propositum. Et primo quod sit quaedam alia pars animae irrationalis; secundo quod participet rationem, ibi, ratione autem et hoc videtur, et cetera. Primum autem probat ratione sumpta ex parte continentis et incontinentis, in quibus laudamus partem animae quae habet rationem, eo quod ratio eorum recte deliberat et ad optima inducit quasi deprecando vel persuadendo: uterque enim horum eligit abstinere ab illicitis voluptatibus. Sed in utroque eorum videtur esse aliquid naturaliter eis inditum praeter rationem, quod contrariatur rationi et obviat ei, idest impedit ipsam in executione suae electionis, unde patet quod est quiddam irrationale, cum sit rationi contrarium. Et hoc est appetitus sensitivus, qui appetit id quod est delectabile sensui, quod interdum contrariatur ei quod ratio iudicat esse bonum simpliciter. Hoc autem in eo qui est continens vincitur a ratione, nam continens habet quidem concupiscentias pravas, sed ratio eas non sequitur. In incontinente autem vincit*

realizam atividades honestas na vigília, têm melhores imagens ao dormir que qualquer dos homens que na vigília realizam atividades vãs e desonestas. Porém basta com o dito sobre o tema. Se depreende do exposto que a parte nutritiva da alma não é naturalmente partícipe da virtude humana.

L. I, Lect. 20, n.º. 6. Se refere ao outro membro da divisão. Primeiro discute o tema. Depois arrola os argumentos. Diz pois, inicialmente, que além da parte nutritiva da alma, parece que há outra parte, irracional como a nutritiva, porém que de alguma maneira participa da razão. No qual difere da nutritiva que está inteiramente privada da virtude humana, como se diz.

L. I, Lect. 20, n.º. 7. Prova o que foi exposto. Inicialmente assevera que há outra parte irracional da alma. Em seguida que participa da razão. Prova o primeiro ponto por um argumento tomado do homem continente e do incontinente. Nestes homens louvamos a parte da alma dotada de razão enquanto sua razão retamente delibera e induz ao melhor, como ao dissuadir ou ao persuadir: pois ambos elegem abster-se dos prazeres ilícitos. Porém parece que também em ambos há algo naturalmente ínsito fora da razão, que a contraria e a resiste, ou seja, que dificulta na execução de sua eleição. Portanto, se vê claramente que é algo irracional porque é contrário à razão. Este é o apetite sensitivo, que apetece o delectável ao sentido, que às vezes é contrário ao que a razão julga bom em sentido absoluto. Porém no que é continente, o apetite sensitivo é vencido pela razão porque o continente têm certas concupiscentias más, todavia a razão não

rationem, quae deducitur a concupiscentiis pravis.

[72942] L. I, Lect. 20 n. 8 *Et ideo subdit exemplum, quod sicut quando corporis membra sunt dissoluta, quia scilicet non possunt omnino contineri a virtute corporis regitiva, sicut accidit in paralyticis et ebriis, qui moventur in partem sinistram, quando homines eligunt moveri in dextram; ita etiam firmiter verum est ex parte animae in incontinentibus quod moventur ad contraria eorum quae ratio eligit. Sed hoc non ita apparet in partibus animae, sicut in partibus corporis. Quia in partibus corporis manifeste videmus quando aliquid inordinate movetur, sed in partibus animae non ita manifeste hoc videmus. Nihilominus tamen existimandum est, quod aliquid sit in homine quod contrariatur et obviat rationi. Sed qualiter hoc sit alterum a ratione, utrum scilicet subiecto vel solum ratione, hoc non differt ad propositum.*

[72943] L. I, Lect. 20 n. 9 *Deinde cum dicit: ratione autem et hoc etc., ostendit secundum, scilicet quod huiusmodi irrationale participat rationem. Et primo manifestat hoc ex his quae intra hominem aguntur. Secundo ex his quae aguntur extra hominem, ibi, quoniam autem suadetur et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod hoc irrationale participat rationem. Secundo quasi concludit differentiam huius irrationalis partis ad eam quae supra posita est, ibi: videtur utique et irrationabile duplex et cetera. Dicit ergo primo quod hoc irrationale de quo nunc dictum est, videtur aliquantulum participare ratione, sicut supra dictum est. Et hoc manifestum est in homine continente, cuius appetitus sensitivus obedit rationi. Quamvis enim habeat concupiscentias*

as segue. No continente, ao contrário, o apetite sensitivo vence à razão, que é arrastada pelas concupiscências más.

L. I, Lect. 20, n.º. 8. Propõe um exemplo: assim como os membros do corpo se têm aflorado porque não podem ser sustentados do todo pela virtude diretriz do corpo, como sucede nos paralíticos e nos ébrios, que quando elegem mover-se à direita, se movem à esquerda, assim também ocorre, de fato, pela parte da alma nos incontinentes, que são movidos em sentido oposto do elegido pela razão. Contudo este fato não se apresenta nas partes da alma como nas partes do corpo. Nas partes do corpo claramente vemos de que modo algo é movido sem ordem, porém nas partes da alma não o vemos tão claro. Entretanto, deve estimar-se que no homem há algo que contraria e enfrenta à razão. Assim, precisar de que maneira se distingue da razão, se pelo sujeito ou só pela razão, não tem relação com o proposto.

L. I, Lect. 20, n.º. 9. Mostra que esta parte irracional participa da razão. Primeiro, o mostra pelo que sucede dentro do homem. Depois, pelo que sucede fora do homem. Em relação ao primeiro ponto, mostra que esta parte irracional participa da razão. Depois, deduz a diferença entre esta parte irracional da alma e a que antes tratou. Diz, assim, que a parte irracional da que tratou parece participar da razão de alguma maneira, segundo se disse. Se vê claramente no homem continente, cujo apetite sensitivo obedece à razão. Ainda que tenha concupiscências más, todavia, não obra de acordo com elas, mas de acordo com a razão. Muito mais sujeita à razão esta parte da alma no homem sóbrio

pravas, non tamen secundum eas operatur, sed secundum rationem. Et multo amplius subiicitur huiusmodi pars animae rationi in homine sobrio idest temperato, qui ita habet appetitum sensitivum edomitum per rationem, quod non sunt in eo concupiscentiae pravae vehementes. Et eadem ratio est de forti et de quolibet habente habitum virtutis moralis. Quia in talibus fere omnia consonant rationi; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae.

[72944] L. I, Lect. 20 n. 10 Deinde cum dicit: *videtur utique etc., concludit ex praemissis differentiam utriusque irrationalis. Et dicit, quod videtur, secundum praemissa duplex esse irrationale. Nam nutritivum, quod invenitur, in plantis, in nullo communicat cum ratione. Non enim obedit imperio rationis. Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquantulum ratione, secundum quod exaudiunt rationem monentem et oboediunt ei ut imperanti. Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium, et non se habet per modum speculantis tantum, sicut ratio mathematicorum. Tali enim ratione haec pars animae irrationalis in nullo participat.*

[72945] L. I, Lect. 20 n. 11 Deinde cum dicit: *quoniam autem suadetur etc., ostendit quod hoc irrationale participet ratione per ea quae exterius aguntur. Significat enim hoc, ut ipse dicit, et suasio quae est ab amicis, et increpatio quae est a maioribus, et deprecatio quae est a minoribus, ad hoc quod homo suas concupiscentias non sequatur. Haec autem omnia frustra essent nisi huiusmodi pars animae irrationalis participare possit ratione. Et ex hoc apparet, quod ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere. Et ideo non subditur*

ou temperado, o qual de tal maneira tem domado o apetite sensível por meio da razão, que não há nele concupiscências más veementes. O mesmo encontramos no homem valoroso e em todo aquele que tem o hábito da virtude moral. Nos homens virtuosos quase tudo obra em consonância com a razão, não só os atos exteriores, mas igualmente as concupiscências interiores.

L. I, Lect. 20, nº. 10. Conclui do exposto a diferença entre as partes irracionais. Expressa que, pelo exposto, parece que o irracional é de dois modos. O nutritivo que se encontra nas plantas em nada participa da razão, pois não obedece a seu império. Porém a potência ou força concupiscível e toda potência ou força apetitiva, como a irascível e a vontade, participam de algum modo da razão, na medida em que ouvem a razão que move e a obedecem porque impera. Assim dizemos que a razão se encontra no lugar de um pai que impera e dos amigos que movem. Não se encontra de modo especulativamente tão só, como a razão dos matemáticos. Pois de tal razão em nada participa essa parte da alma irracional.

L. I, Lect. 20, nº. 11. Mostra que o irracional participa da razão, pelo que sucede fora do homem. Como ele mesmo diz, a pauta deste fato se encontra na persuasão que realizam os amigos, na repreensão que está a cargo dos maiores, e na súplica que fazem os menores, aos efeitos de que o homem não siga suas concupiscências. Entretanto, tudo isto estaria frustrado se esta parte irracional da alma não poderia participar da razão. Assim é óbvio que a razão não está sujeita aos movimentos das

motibus caelestium corporum, ex quibus per immutationem corporis humani potest fieri aliqua immutatio circa appetitum animae sensitivum. Cum enim intellectus vel ratio non sit potentia alicuius organi corporalis, non subicitur directe actioni alicuius virtutis corporeae; et eadem ratione nec voluntas, quae est in ratione, ut dicitur in tertio de anima.

[72946] L. I, Lect. 20 n. 12 *Deinde cum dicit: si autem oportet et hoc etc., subdividit alium membrum divisionis primae, scilicet rationalem animae partem. Et dicit, quod si oportet dicere illam partem animae, quae participat ratione esse aliquammodo rationale, duplex erit rationale: unum quidem sicut principaliter et in seipso rationem habens, quod est essentialiter rationale. Aliud autem est, quod est natum obedire rationi, sicut et patri, et hoc dicimus rationale per participationem. Et secundum hoc, unum membrum continetur et sub rationali et irrationali. Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Quaedam vero est rationalis tantum, sicut ipse intellectus et ratio; quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis.*

[72947] L. I, Lect. 20 n. 13 *Deinde cum dicit determinatur autem virtus etc., dividit virtutem secundum praedictam differentiam potentiarum animae. Et dicit quod virtus determinatur, id est dividitur, secundum praedictam differentiam partium animae. Cum enim virtus humana sit per quam bene perficitur opus hominis quod est secundum rationem, necesse est quod virtus humana sit in aliquo rationali; unde, cum*

paixões do apetite sensitivo, mas que os pode dominar. Portanto, não está sujeita aos movimentos dos corpos celestes, que podem imutar ao corpo humano produzir uma mutação em relação ao apetite sensitivo da alma. Como o intelecto ou a razão não é a potência de algum órgão corporal, não está sujeito diretamente à ação de alguma virtude corporal. Pela mesma razão, tampouco está sujeita a vontade, que está na razão, com se diz no L. III do *De Anima* (*De An.*, III, 4, 432 b 5ss).

L. I, Lect. 20, n.º. 12. Subdivide o outro membro da primeira divisão, ou seja, a parte racional da alma. Se há que dizer que aquela parte da alma que participa da razão é de alguma maneira racional, o racional então se dirá de dois modos. Por um lado, como principalmente racional e tendo em si mesmo a razão. Assim é o essencialmente racional. Por outro lado, como naturalmente apto para obedecer à razão, tal como se obedece a um pai. Assim, dizemos que é o racional por participação. De acordo com isto, só um membro se contém, não só sob o racional, mas também sob o irracional. Pois há algo que é somente irracional, como a parte nutritiva da alma. Há algo que é somente racional, como o intelecto e a razão. E há outra parte que em si mesma é irracional, porém participadamente racional.

L. I, Lect. 20, n.º. 13. Diz que a virtude é determinada, ou dividida segundo a diferença das partes da alma. Como a virtude humana é aquela mediante a qual se aperfeiçoa adequadamente a operação do homem conforme à razão, é necessário que da virtude humana se encontra em algo racional. Portanto, como o racional é de dois modos, por essência e por

rationale sit duplex, scilicet per essentiam et per participationem, consequens est quod sit duplex humana virtus. Quarum quaedam sit in eo quod est rationale per seipsum, quae vocatur intellectualis; quaedam vero est in eo quod est rationale per participationem, idest in appetitiva animae parte, et haec vocatur moralis. Et ideo dicit quod virtutum quasdam dicimus esse intellectuales, quasdam vero morales. Sapientia enim et intellectus et prudentia dicuntur esse intellectuales virtutes, sed liberalitas et sobrietas morales.

[72948] L. I, Lect. 20 n. 14 *Et hoc probat per laudes humanas: quia cum volumus aliquem de moribus suis laudare, non dicimus quod sit sapiens et intelligens, sed quod sit sobrius et mitis. Nec solum laudamus aliquem de moribus, sed etiam laudamus aliquem propter habitum sapientiae. Habitus autem laudabiles dicuntur virtutes. Praeter ergo virtutes morales, sunt aliquae intellectuales, sicut sapientia et intellectus et aliquae huiusmodi. Et sic terminatur primus liber.*

participação, por consequência, de dois modos é também a virtude humana. Há uma virtude humana que se encontra no que é racional por si mesmo, se chama virtude intelectual. Outra, por oposto, se acha no que é racional por participação, na parte apetitiva da alma, e se chama virtude moral. Por isso, diz que de umas virtudes, dizemos que são intelectuais e outras que são morais. Se diz que a sabedoria, o intelecto e a prudência são virtudes intelectuais. Porém que a liberalidade ou generosidade e a sobriedade são morais.

L. I, Lect. 20, n.º 14. O prova pelos louvores humanos. Quando queremos ponderar a alguém por seus costumes morais, não dizemos que é sábio ou inteligente, mas que sóbrio ou manso. Mas não louvamos somente a alguém por sua moralidade, mas também o louvamos pelo hábito da sabedoria. Porém os hábitos louváveis se chamam virtudes. Logo, além das virtudes morais, há algumas virtudes intelectuais, como a sabedoria, o intelecto e outras semelhantes.

Assim termina o Livro Primeiro.