Livro 1

O Bem do Homem

- Lição 1: Matéria e Finalidade da Filosofia Moral
- Lição 2: O Fim Supremo dos Assuntos Humanos
- Lição 3: Qualidades do Aluno e do Mestre
- Lição 4: Opiniões acerca da Felicidade
- Lição 5: Exame das Opiniões Correntes
- Lição 6: A Felicidade e o Bem Separado
- Lição 7: Um Bem Absoluto
- Lição 8: A Felicidade Não Deve Ser Buscada no Bem Separado
- Lição 9: A Natureza da Felicidade
- Lição 10: A Definição da Felicidade
- Lição 11: A Tarefa que Temos Diante de Nós
- Lição 12: Confirmação da Definição
- Lição 13: Alguns Situam a Felicidade na Virtude com Prazer; Outros Dizem que os Bens Externos São Necessários para a Felicidade
- Lição 14: A Causa da Felicidade
- Lição 15: Um Problema sobre a Felicidade
- Lição 16: A Felicidade e as Mudanças de Fortuna
- Lição 17: A Sorte dos Amigos e a Felicidade dos Mortos
- Lição 18: A Felicidade, um Bem Digno de Honra
- Lição 19: A Felicidade e a Virtude
- Lição 20: Subdivisões da Alma Irracional

Lição 1: Matéria e Finalidade da Filosofia Moral

> *Toda arte e todo ensino, e igualmente todo ato e toda escolha, parecem tender a algum bem. [8]*
>
> *Por isso, foi corretamente enunciado que o bem é aquilo que todas as coisas desejam. [9]*
>
> *Contudo, aparece certa diferença entre os fins. Alguns, com efeito, são operações, enquanto outros são, além dessas, certas obras. [12]*
>
> *Ora, naqueles cujos fins são certas obras além das operações, as obras são melhores que as operações. [14]*
>
> *Como há muitas operações, artes e ensinos, muitos são também os fins. De fato, o fim da medicina é a saúde; o da construção naval, a navegação; o da estratégia militar, a vitória; e o da economia doméstica, as riquezas. [15]*
>
> *Ora, todas as coisas desse gênero que estão sob uma única virtude, assim como sob a arte de cavalgar está a arte de fazer freios e todas as demais artes referentes aos instrumentos equestres, e assim como esta e toda operação bélica estão sob a arte militar, do mesmo modo outras artes estão sob outras. [16]*
>
> *Em todos esses casos, os fins das artes arquitetônicas são mais desejáveis que os das que lhes estão subordinadas, pois é em vista daqueles que estes últimos são buscados. [17]*
>
> *Nada importa, porém, que os fins dos atos sejam as próprias operações ou algo diverso além delas, como nos ensinos mencionados. [18]*

1. Como diz o Filósofo no início da *Metafísica*, é próprio do sábio ordenar. A razão disso é que a sabedoria é a mais poderosa perfeição da razão, cujo próprio é conhecer a ordem; pois, ainda que as potências sensitivas conheçam algumas coisas de modo absoluto, conhecer, contudo, a ordem de uma coisa a outra pertence unicamente ao intelecto ou à razão.

Ora, encontra-se nas coisas uma dupla ordem:

uma, a das partes de um todo ou de uma multidão entre si, assim como as partes de uma casa se ordenam entre si;

outra é a ordem das coisas ao fim, e esta ordem é mais principal que a primeira.

Pois, como diz o Filósofo no livro XI da *Metafísica*, a ordem das partes de um exército entre si existe em vista da ordem de todo o exército ao seu comandante.

Ora, a ordem se relaciona com a razão de quatro modos:

há, com efeito, certa ordem que a razão não faz, mas apenas considera, tal como a ordem das coisas naturais;

há outra ordem que a razão, ao considerar, faz em seu próprio ato, por exemplo, quando ordena entre si os seus conceitos e os sinais dos conceitos, que são as palavras significativas;

há uma terceira ordem que a razão, ao considerar, faz nas operações da vontade;

há uma quarta ordem que a razão, ao considerar, faz nas coisas exteriores das quais ela mesma é causa, tal como numa arca e numa casa.

2. E porque a consideração da razão se aperfeiçoa pelo hábito da ciência, conforme essas diversas ordens que a razão propriamente considera existem diversas ciências: pois à filosofia natural pertence considerar a ordem das coisas que a razão humana considera, mas não faz, de modo que sob a filosofia natural compreendemos também a matemática e a metafísica; a ordem, porém, que a razão, ao considerar, faz em seu próprio ato pertence à filosofia racional, à qual cabe considerar a ordem das partes do discurso entre si e a ordem dos princípios às conclusões; a ordem das ações voluntárias, por sua vez, pertence à consideração da filosofia moral; e a ordem que a razão, ao considerar, faz nas coisas exteriores constituídas pela razão humana pertence às artes mecânicas. Assim, portanto, é próprio da filosofia moral, em torno da qual versa a presente intenção, considerar as operações humanas enquanto são ordenadas entre si e ao fim.

3. E digo operações humanas aquelas que procedem da vontade do homem segundo a ordem da razão; pois, se algumas operações se encontram no homem que não estão sujeitas à vontade e à razão, não se dizem propriamente humanas, mas naturais, como fica patente nas operações da alma vegetativa, as quais de modo algum caem sob a consideração da filosofia moral. Assim, portanto, como o objeto da filosofia natural é o movimento ou a coisa móvel, também o objeto da filosofia moral é a operação humana ordenada ao fim, ou ainda o homem enquanto age voluntariamente em vista de um fim.

4. Deve-se saber, porém, que, porque o homem é naturalmente um animal social, uma vez que necessita, para a sua vida, de muitas coisas que ele sozinho não pode preparar para si, segue-se que o homem é naturalmente parte de alguma multidão pela qual lhe seja prestado auxílio para bem viver.

Ora, ele necessita desse auxílio para duas coisas.

Primeiro, para aquilo que é necessário à vida, sem o que a vida presente não pode transcorrer; e para isso auxilia o homem a multidão doméstica da qual é parte, pois todo homem recebe dos pais a geração, o alimento e a instrução, e igualmente também os indivíduos que são partes da família doméstica se ajudam mutuamente no que é necessário à vida.

De outro modo, o homem é ajudado pela multidão da qual é parte a alcançar a suficiência perfeita da vida, isto é, para que o homem não apenas viva, mas também viva bem, tendo tudo o que lhe basta para a vida; e assim auxilia o homem a multidão civil da qual ele mesmo é parte, não só quanto às coisas corporais, na medida em que na cidade há muitos ofícios para os quais uma só casa não pode bastar, mas também quanto às coisas morais, na medida em que, pelo poder público, são refreados, pelo medo da pena, os jovens insolentes que a admoestação paterna não é capaz de corrigir.

5. Deve-se saber, porém, que este todo que é a multidão civil ou a família doméstica tem apenas unidade de ordem, segundo a qual não é algo absolutamente uno; e por isso a parte deste todo pode ter uma operação que não é operação do todo, assim como o soldado num exército tem uma operação que não é a de todo o exército; contudo, o próprio todo também tem alguma operação que não é própria de alguma de suas partes, mas do todo, por exemplo, o combate de todo o exército; e o tracionar da nau é operação da multidão dos que puxam a nau. Há, porém, outro todo que tem unidade não só de ordem, mas de composição, de ligação ou ainda de continuidade, segundo cuja unidade é algo absolutamente uno; e por isso nenhuma operação da parte deixa de ser do todo; pois, nas coisas contínuas, o movimento do todo e da parte é o mesmo, e igualmente, nas coisas compostas ou ligadas, a operação da parte é principalmente do todo. E por isso é preciso que à mesma ciência pertença a consideração de tal todo e de suas partes; não pertence, porém, à mesma ciência considerar o todo que tem apenas unidade de ordem e as suas partes.

6. E daí vem que a filosofia moral se divide em três partes,

a primeira das quais considera as operações de um só homem ordenadas ao fim, e é chamada monástica;

a segunda considera as operações da multidão doméstica, e é chamada econômica;

a terceira considera as operações da multidão civil, e é chamada política.

7. Começando, portanto, a expor a filosofia moral a partir de sua primeira parte, neste livro que se chama *Ética*, isto é, dos *Costumes*, Aristóteles antepõe um proêmio, no qual faz três coisas:

primeiro, mostra qual é a intenção;

primeiro, antepõe algumas coisas que são necessárias para mostrar o propósito;

segundo, manifesta o propósito, ali: ***se há, pois, algum fim*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe a necessidade do fim;

segundo, a relação dos atos humanos com o fim, ali: *como há muitas operações* etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas:

primeiro, propõe que todas as coisas humanas se ordenam ao fim;

segundo, mostra a diversidade dos fins, ali: ***contudo, a diferença dos fins*** etc.;

terceiro, estabelece a comparação dos fins entre si, ali: ***ora, aqueles cujos fins*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, manifesta o propósito, ali: ***por isso, foi corretamente enunciado*** etc.

8. Quanto ao primeiro, deve-se considerar que há dois princípios dos atos humanos, a saber, o intelecto ou razão e o apetite, que são princípios motores, como se diz no livro III do *Da alma*; ora, no intelecto ou razão considera-se o especulativo e o prático, e no apetite racional consideram-se a escolha e a execução; todos esses, porém, se ordenam a algum bem como a um fim, pois o verdadeiro é o fim da especulação. Portanto, quanto ao intelecto especulativo, ele estabelece o ensino, pelo qual a ciência é transmitida do mestre ao discípulo; quanto ao intelecto prático, estabelece a arte, que é a reta razão das coisas a fazer, como se tem no livro VI desta obra; quanto ao ato do intelecto apetitivo, estabelece-se a escolha; e quanto à execução, estabelece-se o ato. Não faz menção, porém, da prudência, que está na razão prática assim como a arte, porque pela prudência é propriamente dirigida a escolha. Diz, portanto, que cada um desses manifestamente deseja algum bem como fim.

9. Em seguida, quando diz: ***por isso enunciaram bem*** etc., manifesta o propósito pela definição do bem. A respeito disso deve-se considerar que o bem se conta entre as coisas primeiras, a tal ponto que, segundo os platônicos, o bem é anterior ao ente; mas, segundo a verdade das coisas, o bem se converte com o ente. Ora, as coisas primeiras não podem ser dadas a conhecer por algo anterior, mas dão-se a conhecer pelo que é posterior, como as causas pelos seus próprios efeitos. Como, porém, o bem seja propriamente o que move o apetite, descreve-se o bem pelo movimento do apetite, assim como a força motriz costuma manifestar-se pelo movimento. E por isso diz que os filósofos ***enunciaram bem que o bem é aquilo que todas as coisas apetecem***.

10. Nem há objeção a partir de alguns que apetecem o mal, pois não apetecem o mal senão sob a razão de bem, isto é, na medida em que o julgam ser bom; e assim a sua intenção se dirige por si ao bem, mas por acidente recai sobre o mal.

11. Quanto ao que diz: *que todas as coisas apetecem*, não se deve entender apenas dos que têm conhecimento, os quais apreendem o bem, mas também das coisas que carecem de conhecimento, as quais por apetite natural tendem ao bem, não como se conhecessem o bem, mas porque são movidas ao bem por algo que conhece, a saber, pela ordenação do intelecto divino, ao modo como a flecha tende ao alvo pela direção do que atira; ora, o próprio tender ao bem é apetecer o bem, donde também disse que aquilo apetece o bem na medida em que tende

ao bem. Não há, porém, um único bem para o qual todas as coisas tendem, como se dirá adiante; e por isso não se descreve aqui algum bem único, mas o bem tomado em comum; e porque nada é bom senão na medida em que é certa semelhança e participação do sumo bem, o próprio sumo bem é de certo modo apetecido em qualquer bem, e assim pode-se dizer que um único bem é aquilo que todas as coisas apetecem.

12. Em seguida, quando diz: ***há, porém, certa diferença*** etc., mostra a diferença dos fins. A respeito disso deve-se considerar que o bem final para o qual tende o apetite de cada coisa é a sua última perfeição. Ora, a primeira perfeição se dá ao modo de forma, e a segunda ao modo de operação. E por isso é preciso que esta seja a diferença dos fins: que ***alguns fins sejam as próprias operações, e outros sejam as próprias obras***, isto é, certas obras ***além das operações***.

13. Para evidência disso deve-se considerar que a operação é dupla, como se diz no livro IX da Metafísica:

- uma que permanece no próprio agente, como ver, querer e entender, e tal operação propriamente se chama ação;
- outra, porém, é a operação que passa para a matéria exterior, a qual propriamente se chama fabricação; e esta é dupla:
- pois, às vezes, alguém toma a matéria exterior apenas para uso, como o cavalo para cavalgar e a cítara para tocar,
- às vezes, porém, toma a matéria exterior para mudá-la em alguma forma, como quando o artífice faz um leito ou uma casa.

Portanto, a primeira e a segunda destas operações não têm algo produzido que seja o fim, mas cada uma delas é fim; contudo, a primeira é mais nobre do que a segunda, na medida em que permanece no próprio agente. A terceira operação, porém, é como certa geração, cujo fim é a coisa gerada, e por isso nas operações do terceiro gênero as próprias coisas produzidas são os fins.

14. Em seguida, quando diz: ***aqueles cujos fins*** etc., apresenta o terceiro, dizendo que, em tudo aquilo em que as coisas produzidas, que estão além das operações, são os fins, é preciso que nesses casos as coisas produzidas sejam melhores do que as operações, assim como a coisa gerada é melhor do que a geração. Pois o fim é mais poderoso do que aquilo que se ordena ao fim, porquanto o que se ordena ao fim tem a razão de bem a partir da ordenação ao fim.

15. Em seguida, quando diz: ***havendo, porém, muitas operações*** etc., trata da comparação dos hábitos e dos atos com o fim.

E a respeito disso faz quatro coisas.

Primeiro, manifesta que coisas diversas se ordenam a fins diversos. E diz que, sendo muitas as operações, as artes e as doutrinas, é necessário que os seus fins sejam diversos, porque os fins e aquilo que se ordena ao fim são proporcionais. Isto manifesta pelo fato de que ***o fim da arte medicinal é a saúde; o da construção naval, a navegação; o da militar, a vitória; e o da econômica***, isto é, da administração da casa, ***as riquezas***. Isto, porém, diz segundo a opinião de muitos, ao passo que ele próprio prova no livro I da Política que as riquezas não são o fim da

economia, mas os instrumentos.

16. Segundo, ali: ***e todas as coisas que são de tal gênero*** etc., estabelece a ordem dos hábitos entre si. Pois acontece que um hábito operativo, ao qual chama virtude, esteja sob outro, como a arte que faz os freios está sob a arte de cavalgar, porque aquele que deve cavalgar prescreve ao artífice como faça o freio, e assim é o arquiteto, isto é, o artífice principal, em relação a ele. E a mesma razão vale para as outras artes que fazem os demais instrumentos necessários para cavalgar, por exemplo as selas ou algo semelhante. A equestre, por sua vez, ordena-se ainda sob a militar; pois antigamente chamavam-se soldados não apenas os cavaleiros, mas quaisquer combatentes para vencer, donde sob a militar se contém não apenas a equestre, mas toda arte ou virtude ordenada à operação bélica, como a de atirar com arco, a de funda ou quaisquer outras semelhantes. E do mesmo modo outras artes sob outras.

17. Terceiro, ali: ***em todos, portanto*** etc., propõe a ordem dos fins segundo a ordem dos hábitos. E diz que em todas as artes ou virtudes é comumente verdadeiro que os fins das artes arquitetônicas são, absolutamente e para todos, mais desejáveis do que os fins das artes ou virtudes que estão sob as principais. Isto prova pelo fato de que os homens ***buscam***, isto é, procuram, ***aquelas coisas***, isto é, os fins das artes ou virtudes inferiores, ***por causa destas***, isto é, por causa dos fins das superiores. A letra, porém, é suspensiva e deve ler-se assim: ***todas as coisas que são de tal gênero sob uma certa virtude... em todos, portanto, os fins das arquitetônicas*** etc.

18. Quarto, mostra que, quanto à ordem dos fins, não faz diferença se o fim é obra ou operação. E diz que nada difere, no que toca à ordem, que os fins delas sejam operações ou algo produzido além das operações, como se vê nas doutrinas mencionadas. Pois o fim da arte de fazer freios é o freio produzido; mas o fim da equestre, que é mais principal, é uma operação, a saber, o cavalgar; ao contrário, porém, ocorre na medicinal e na de exercícios, pois o fim da medicinal é algo produzido, isto é, a saúde, ao passo que o fim da de exercícios, que sob ela se contém, é uma operação, isto é, o exercício.

Lição 2: O Fim Supremo dos Assuntos Humanos

> *Se, portanto, há algum fim das coisas realizáveis que queremos por si mesmo, e as outras por causa dele, e não desejamos todas as coisas por causa de outra (pois assim se procederia ao infinito, e o desejo seria vazio e vão), é manifesto que este será bom e ótimo. [19]*
>
> *Portanto, o seu conhecimento tem grande importância para a vida. E assim como os arqueiros que têm um alvo, tanto mais alcançaremos o que convém. [23]*
>
> *Se assim é, deve-se tentar apreender em linhas gerais o que ele é e a qual das ciências ou virtudes pertence. [24]*
>
> *Ora, parecerá pertencer à ciência mais principal e sumamente arquitetônica. E tal se mostra a ciência civil. [25]*
>
> *Pois quais ciências devem existir nas cidades, e quais cada um deve aprender e até que ponto, isto ela preordena. E vemos que as mais preciosas das virtudes estão sob ela, por exemplo a militar, a econômica, a retórica. [26]*
>
> *E, usando ela das demais ciências práticas, e além disso legislando o que se deve fazer e daquilo de que se deve abster, o seu fim abrange os fins das outras; por isso este será o bem humano. [29]*
>
> *Pois, ainda que o bem seja o mesmo para um só e para a cidade, mostra-se algo maior e mais perfeito procurar e preservar o da cidade. É, com efeito, amável procurá-lo para um só, mas é melhor e mais divino para um povo e para as cidades.*
>
> *Este método, portanto, busca isto, sendo uma espécie de ciência civil. [30]*

19. **Se, portanto, há algum fim das coisas realizáveis** etc. Depois de premissas as coisas que são necessárias para mostrar o propósito, aqui o Filósofo passa a manifestar o propósito, isto é, a mostrar para o que principalmente olha a intenção desta ciência.

E a respeito disso faz três coisas:

primeiro, mostra a partir das premissas que há algum fim ótimo nas coisas humanas;

segundo, mostra que é necessário ter conhecimento dele, ali: **portanto, para a vida** etc.;

terceiro, mostra a qual ciência pertence o seu conhecimento, ali: **ora, parecerá pertencer à ciência mais principal** etc.

A respeito do primeiro, serve-se de tríplice argumento.

O principal deles é este: todo fim que é tal que queremos as outras coisas por causa dele, e a ele queremos por si mesmo e não por causa de outra coisa, esse fim não é apenas bom, mas também ótimo; e isto se mostra pelo fato de que sempre o fim em vista do qual se buscam os outros fins é mais principal, como fica patente pelo que se disse acima; mas é necessário que haja algum fim tal; logo, nas coisas humanas há algum fim bom e ótimo.

20. Prova a menor por um segundo argumento que conduz ao impossível, o qual é este: é manifesto pelas premissas que um fim é desejado por causa de outro; ou, portanto, se chega a algum fim que não é desejado por causa de outro, ou não; se sim, tem-se o propósito; se, porém, não se pode encontrar algum fim tal, segue-se que todo fim seja desejado por causa de outro fim, e assim é preciso proceder ao infinito; mas é impossível proceder ao infinito nos fins; logo, é necessário que haja algum fim que não seja desejado por causa de outro fim.

21. Que seja impossível proceder ao infinito nos fins, prova-o por um terceiro argumento que também conduz ao impossível, deste modo: se se procede ao infinito no desejo dos fins, de modo que sempre um fim seja desejado por causa de outro ao infinito, nunca se chegará a que o homem alcance os fins desejados; mas em vão e inutilmente alguém deseja aquilo que não pode alcançar; logo, o desejo do fim seria em vão e inútil; mas este desejo é natural, pois se disse acima que o bem é aquilo que naturalmente todas as coisas desejam; logo, seguir-se-á que o desejo natural seria vão e vazio; mas isto é impossível, porque o desejo natural nada mais é do que a inclinação inerente às coisas pela ordenação do primeiro motor, a qual não pode ser supérflua; logo, é impossível proceder ao infinito nos fins.

22. E assim é necessário que haja algum último fim por causa do qual todas as outras coisas são desejadas, e ele próprio não é desejado por causa de outras. E, deste modo, é necessário que haja algum fim ótimo das coisas humanas.

23. Em seguida, quando diz: ***portanto, para a vida*** etc., mostra que o conhecimento deste fim é necessário ao homem. E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, mostra que é necessário ao homem conhecer tal fim;

segundo, mostra o que dele se deve conhecer, ali: ***se assim é, deve-se tentar*** etc.

Conclui, então, primeiro do que foi dito que, uma vez que há algum fim ótimo das coisas humanas, o seu conhecimento tem *grande importância para a vida*, isto é, presta muito auxílio a toda a vida humana. Isto, com efeito, mostra-se por tal argumento: nada que se dirige a outra coisa pode o homem alcançar retamente sem conhecer aquilo para o que deve ser dirigido, e isto se mostra

pelo exemplo do arqueiro que dispara diretamente a flecha atendendo ao alvo para o qual a dirige; mas é preciso que toda a vida humana se ordene ao último e ótimo fim da vida humana; logo, para a retidão da vida humana é necessário ter conhecimento do último e ótimo fim da vida humana. E a razão disto é que sempre a razão daquilo que se ordena ao fim deve ser tomada do próprio fim, como também se prova no livro II da Física.

24. Em seguida, quando diz: ***se assim é*** etc., mostra o que se deve conhecer a respeito deste fim. E diz que, uma vez que assim é que o conhecimento do fim ótimo é necessário à vida humana, é preciso apreender qual seja este fim ótimo e a qual ciência especulativa ou prática pertence a sua consideração; pois por disciplinas entende as ciências especulativas, e por virtudes as ciências práticas, porque são princípios de algumas operações. Diz, porém, que se deve tentar determinar essas coisas para insinuar a dificuldade que há em apreender o último fim na vida humana, assim como em considerar todas as causas altíssimas. E diz que é preciso apreendê-lo *em linhas gerais*, isto é, de modo verossímil, porque tal modo de apreender convém às coisas humanas, como se dirá adiante. Destas duas coisas, a primeira pertence ao tratado desta ciência, porque tal consideração é acerca da coisa que esta ciência considera, mas a segunda pertence ao proêmio, no qual se manifesta a intenção desta doutrina.

25. E por isso, imediatamente a seguir, quando diz: ***ora, parecerá*** etc., mostra a qual ciência pertence a consideração deste fim. E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, apresenta um argumento para mostrar o propósito;

segundo, prova algo que havia suposto, ali: ***pois quais devem existir*** etc.

Primeiro, então, apresenta o argumento para o propósito, que é este: o fim ótimo pertence à ciência mais principal e sumamente arquitetônica, e isto fica patente pelas coisas premissas acima, pois se disse que sob a ciência ou arte que trata do fim se contêm aquelas que versam sobre o que se ordena ao fim, e assim é preciso que o último fim pertença à ciência mais principal, por ser acerca do fim mais principal, e *sumamente arquitetônica*, por prescrever às outras o que se deve fazer; mas a ciência civil parece ser ***tal***, a saber, mais principal, e ***sumamente arquitetônica***; logo, a ela pertence considerar o fim ótimo.

26. Em seguida, quando diz: ***pois quais devem existir*** etc., prova o que havia suposto, a saber, que a ciência civil seja tal.

E primeiro prova que é sumamente arquitetônica;

segundo, que é mais principal, ali: ***pois, ainda que o mesmo seja para um só*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, atribui à política ou à ciência civil aquilo que pertence à ciência arquitetônica;

em segundo lugar, a partir disso conclui o que se propôs, em: ***utilizando-se, porém, desta*** etc.

Ora, duas coisas pertencem à ciência arquitetônica,

das quais uma é que ela ordena à ciência ou arte que lhe está subordinada o que deve fazer, assim como a arte equestre ordena à arte de fabricar freios;

e a outra é que se serve dela para o seu próprio fim.

Ora, o primeiro destes convém à política ou ciência civil tanto no que se refere às ciências especulativas quanto às práticas, porém de modo diverso num caso e noutro. Pois a política ordena à ciência prática tanto quanto ao seu uso, isto é, que atue ou não atue, quanto à determinação do ato: com efeito, ordena ao ferreiro não somente que use da sua arte, mas também que a use deste modo, fazendo tais facas; pois ambas as coisas estão ordenadas ao fim da vida humana.

27. Mas a ciência civil ordena à ciência especulativa somente quanto ao uso, e não quanto à determinação da obra; pois a política determina que alguns ensinem ou aprendam a geometria, uma vez que atos deste gênero, enquanto voluntários, pertencem à matéria moral e são ordenáveis ao fim da vida humana; porém o político não ordena ao geômetra o que deve concluir a respeito do triângulo, pois isso não está sujeito à vontade humana nem é ordenável à vida humana, mas depende da própria natureza das coisas. E por isso diz que a política preordena quais das disciplinas devem existir nas cidades, isto é, tanto as práticas quanto as especulativas, e quem deve aprender cada uma e até que tempo.

28. Ora, a outra propriedade da ciência arquitetônica, a saber, servir-se das ciências inferiores, pertence à política somente no que se refere às ciências práticas; por isso acrescenta que *as mais preciosas*, isto é, as mais nobres, das ***virtudes***, isto é, das artes operativas, vemos estarem sob a política, a saber, a militar, a econômica e a retórica, das quais todas a política se serve para o seu fim, a saber, para o bem comum da cidade.

29. Em seguida, quando diz: ***utilizando-se, porém, desta*** etc., conclui o que se propôs a partir das duas premissas anteriores. E diz que, uma vez que a política, que é prática, se serve das demais disciplinas práticas, como foi dito em segundo lugar, e uma vez que ela mesma estabelece por lei o que se deve fazer e do que se deve abster, como foi dito em primeiro lugar, segue-se que o fim desta, enquanto arquitetônica, *abarca*, isto é, contém sob si, os fins das demais ciências práticas; por isso conclui que este, a saber, o fim da política, é o *bem humano*, isto é, o ótimo nas coisas humanas.

30. Em seguida, quando diz: ***pois, se também é o mesmo*** etc., mostra que a política é a mais principal pela própria natureza do seu fim próprio. Com efeito, é manifesto que cada causa é tanto mais poderosa quanto a mais efeitos se estende. Por isso também o bem, que tem a natureza de causa final, é tanto mais poderoso quanto a mais se estende. E por isso, se o bem é o mesmo para um só homem e para toda a cidade, parece muito maior e mais perfeito ***alcançar***, isto é, procurar, e ***salvar***, isto é, conservar, aquilo que é o bem de toda a cidade do que aquilo que é o bem de um só homem. Com efeito, pertence ao amor que deve existir entre os homens que o homem busque e conserve o bem ainda que de um só homem, mas é muito melhor e mais divino que isto se proporcione a todo um povo e às cidades. Ou de outro modo: é amável que isto se proporcione a uma só cidade, mas é muito mais divino que isto se proporcione a todo um povo, no qual se contêm muitas cidades. E diz que isto é *mais divino* porque pertence mais à semelhança de Deus, que é a causa universal de todos os bens. Ora, este bem, a saber, o que é comum a um só ou a

várias cidades, é o que visa um certo *método* ***, isto é, uma arte***, que se chama civil; por isso a ela pertence sumamente considerar o fim último da vida humana, como à mais principal.

31. Deve-se saber, porém, que ele diz ser a política a mais principal não absolutamente, mas no gênero das ciências ativas, que versam sobre as coisas humanas, cujo fim último a política considera. Pois o fim último de todo o universo é considerado pela ciência divina, que é a mais principal em relação a todas. E diz que à política pertence a consideração do fim último da vida humana, do qual, todavia, trata neste livro, porque a doutrina deste livro contém os primeiros elementos da ciência política.

Lição 3: Qualidades do Aluno e do Mestre

> *Ora, será dito de modo suficiente se for exposto conforme a matéria que lhe está subjacente. Pois a certeza não deve ser buscada do mesmo modo em todos os discursos, assim como tampouco nas coisas produzidas. Ora, as coisas boas e justas, de que trata a ciência civil, têm tamanha diferença e erro que parecem existir só por lei, mas não por natureza. E também os bens têm um certo erro deste tipo, porque de muitos deles resultam prejuízos; pois já alguns pereceram por causa das riquezas, e outros por causa da fortaleza.*
>
> *É desejável, portanto, ao falar de tais coisas e a partir de tais coisas, mostrar a verdade grosseiramente e em esboço, e, ao falar daquilo que acontece na maioria das vezes e a partir de tais premissas, também concluir tais coisas. [32]*
>
> *Do mesmo modo, também se deve receber cada uma das coisas ditas. Pois é próprio do homem instruído buscar a certeza em cada gênero na medida em que a natureza da coisa a admite. Com efeito, parece coisa aproximada tanto aceitar um matemático que persuade quanto exigir demonstrações de um retórico. [36]*
>
> *Ora, cada um julga bem aquilo que conhece e destas coisas é bom juiz; certamente é bom juiz em cada matéria quem nela é erudito, mas absolutamente o é aquele que é erudito acerca de todas as coisas. [37]*
>
> *Por isso o jovem não é ouvinte próprio da política; pois é inexperiente dos atos que ocorrem no decurso da vida, e os raciocínios procedem destes atos e versam sobre eles. [38]*
>
> *Além disso, sendo seguidor das paixões, ouvirá em vão e inutilmente, porque o fim não é o conhecimento, mas o ato. E em nada difere ser jovem quanto à idade ou quanto ao caráter juvenil;*
>
> *pois a deficiência não provém do tempo, mas do fato de viver segundo as paixões e de perseguir cada objeto delas; para tais homens, com efeito, o conhecimento torna-se inútil, assim como para os incontinentes. [39]*

> *Mas para aqueles que regulam os seus desejos e agem segundo a razão, será muito útil saber destas coisas. E, quanto ao ouvinte, ao modo de demonstrar e ao que nos propomos, seja dito a título de introdução isto que basta. [41]*

32. ***Ora, será dito de modo suficiente*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado qual é o bem que principalmente se intenta nesta ciência, aqui determina o modo conveniente a esta ciência;

e primeiro da parte do mestre;

em segundo lugar, da parte do ouvinte, em: ***Do mesmo modo*** etc.

Quanto ao primeiro, apresenta o seguinte argumento. O modo de manifestar a verdade em qualquer ciência deve ser conveniente àquilo que lhe está sujeito como matéria naquela ciência. Isto ele manifesta a partir do fato de que a certeza não pode ser encontrada nem deve ser exigida do mesmo modo em todos os discursos com que raciocinamos acerca de alguma coisa, assim como também nas coisas produzidas, isto é, nas que se fazem por arte, não há um modo de operar semelhante em todas, mas cada artífice opera a partir da matéria segundo o modo a ela conveniente, de um modo a partir da cera, de outro a partir do barro, de outro a partir do ferro. Ora, a matéria moral é de tal natureza que não lhe é conveniente uma certeza perfeita. E isto ele manifesta por meio de dois gêneros de coisas que parecem pertencer à matéria moral.

33. Pois, primeiro e principalmente, à matéria moral pertencem as obras virtuosas, que aqui chama de justas, de que principalmente trata a ciência civil, acerca das quais não se tem um parecer certo dos homens, mas há grande diferença naquilo que os homens julgam a respeito delas; e nisto ocorre múltiplo erro, pois há certas coisas que por alguns são tidas por justas e honestas, e por outros por injustas e desonestas, segundo a diferença dos tempos, dos lugares e das pessoas; pois algo é tido por vicioso num tempo ou numa região que noutro tempo ou noutra região não é tido por vicioso; e desta diferença ocorre que alguns opinem que nada seja justo ou honesto por natureza, mas somente por instituição da lei; e desta opinião ele tratará mais plenamente no livro V desta obra.

34. Em segundo lugar, à matéria moral pertencem os bens exteriores que o homem usa em vista do fim, e também acerca destes bens acontece encontrar-se o erro já mencionado, porque nem sempre se comportam do mesmo modo em todos; pois alguns são ajudados por eles, ao passo que a outros deles advêm prejuízos; pois muitos homens pereceram por ocasião das suas riquezas, como que mortos por salteadores, e alguns por ocasião da sua fortaleza corporal, na confiança da qual se expuseram incautamente aos perigos. E assim é manifesto que a matéria moral é variável e disforme, não tendo uma certeza de todos os modos.

35. E porque, segundo a arte da ciência demonstrativa, é preciso que os princípios sejam conformes às conclusões, é desejável e preferível, ao fazer um tratado de tais coisas, isto é, tão variáveis, e ao proceder de premissas semelhantes, mostrar a verdade primeiramente de modo grosseiro, isto é, aplicando os princípios universais e simples aos singulares e compostos nos quais está o ato; pois é necessário em qualquer ciência operativa que se proceda pelo modo compositivo, ao passo que, ao contrário, na ciência especulativa é necessário que se proceda pelo

modo resolutivo, resolvendo os compostos em princípios simples;

em seguida, é preciso mostrar a verdade em esboço, isto é, de modo verossímil, e isto é proceder a partir dos princípios próprios desta ciência, pois a ciência moral versa sobre os atos voluntários, e o motivo da vontade não é somente o bem, mas o bem aparente;

em terceiro lugar, é preciso que, uma vez que havemos de falar daquilo que acontece na maioria das vezes, isto é, dos atos voluntários, que a vontade não produz por necessidade, mas talvez inclinada mais a um do que a outro, procedamos também a partir de tais premissas, para que os princípios sejam conformes às conclusões.

36. Em seguida, quando diz: ***Do mesmo modo*** etc., mostra que o ouvinte deve aceitar nas coisas morais o modo de determinar já mencionado. E diz que se deve que cada um receba cada uma , das que lhe são ditas por outrem, *do mesmo modo*, isto é, conforme convém à matéria, porque ao homem instruído, isto é, bem formado, pertence buscar em cada matéria tanta certeza quanta a natureza da coisa permite; pois não pode haver tanta certeza na matéria variável e contingente quanto na matéria necessária, que se comporta sempre do mesmo modo, e por isso o ouvinte bem instruído não deve exigir maior certeza nem contentar-se com menor do que convém à coisa de que se trata. Com efeito, parece ser um erro semelhante se algum ouvinte aceitar um matemático que se serve de persuasões retóricas e se exigir de um retórico demonstrações certas, tais como deve apresentar um matemático; pois ambas as coisas ocorrem por não se considerar o modo conveniente à matéria, pois a matemática versa sobre matéria na qual se encontra certeza de todos os modos, ao passo que a retórica se ocupa da matéria civil, na qual acontece múltipla variação.

37. Em seguida, quando diz: ***ora, cada um julga bem*** etc., mostra qual deve ser o ouvinte desta ciência.

E primeiro mostra quem é o ouvinte insuficiente;

em segundo lugar, quem é o ouvinte inútil, em: ***além disso, das paixões*** etc.;

em terceiro lugar, mostra quem é o ouvinte conveniente, em: ***mas segundo a razão*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, apresenta previamente algumas coisas que são necessárias para mostrar o que se propõe. E diz que cada um não pode ter bom juízo senão acerca daquilo que conhece, e assim aquele que é instruído em um gênero qualquer pode julgar bem acerca daquilo que pertence a esse gênero, mas aquele que é bem instruído acerca de todas as coisas pode julgar bem, absolutamente, acerca de todas.

38. Em segundo lugar, em: ***por isso o jovem*** etc., conclui o que se propôs, a saber, que o jovem não é ouvinte conveniente da política nem de toda a ciência moral, que está compreendida sob a política, porque, como foi dito, ninguém pode julgar bem senão aquilo que conhece, e é preciso que todo ouvinte julgue bem acerca daquilo que ouve, isto é, que receba o que é bem dito, mas não o que é mal dito; logo, é preciso que ninguém seja ouvinte conveniente sem ter algum

conhecimento daquilo que deve ouvir; ora, o jovem não tem conhecimento daquilo que pertence à ciência moral, coisas que se conhecem sobretudo pela experiência, e o jovem é inexperiente das operações da vida humana por causa da brevidade do tempo; e, contudo, os raciocínios da ciência moral procedem daquilo que pertence aos atos da vida humana e também versam sobre eles; assim, se se disser que o homem liberal reserva para si o menos e distribui aos outros o mais, isto talvez o jovem, por inexperiência, não julgará ser verdadeiro, e o mesmo se dá nas demais coisas civis; por isso é manifesto que o jovem não é ouvinte conveniente da política.

39. Em seguida, quando diz: *além disso, sendo seguidor das paixões* etc., mostra quem é o ouvinte inútil desta ciência. Aqui se deve considerar que a ciência moral ensina os homens a seguir a razão e a afastar-se daquilo para que inclinam as paixões da alma, que são a concupiscência, a ira e coisas semelhantes. Para estas, certos homens tendem de dois modos:

de um modo, por escolha, por exemplo quando alguém se propõe isto para satisfazer a sua concupiscência, e a estes chama de seguidores das paixões;

de outro modo, quando alguém se propõe de fato abster-se dos prazeres nocivos, mas é vencido às vezes pelo ímpeto da paixão, de modo que, contra o seu propósito, segue o ímpeto da paixão, e tal é chamado de incontinente.

40. Diz, portanto, que aquele que é seguidor das paixões ouvirá esta ciência em vão, isto é, sem qualquer eficácia, e inutilmente, isto é, sem a consecução do fim devido. Pois o fim desta ciência não é somente o conhecimento, ao qual talvez pudessem chegar os seguidores das paixões, mas o fim desta ciência é o ato humano, assim como o de todas as ciências práticas; ora, aos atos virtuosos não chegam os que seguem as paixões. E assim, quanto a isto, em nada difere que sejam afastados da audição desta ciência o jovem quanto à idade ou o jovem quanto ao caráter, a saber, o seguidor das paixões, porque, assim como o jovem quanto à idade falha do fim desta ciência que é o conhecimento, assim aquele que é jovem quanto ao caráter falha do fim que é a ação; pois a sua deficiência não provém do tempo, mas do fato de que vive segundo as paixões e persegue cada objeto para que as paixões inclinam; para tais homens, porém, o conhecimento desta ciência torna-se inútil, assim como também para os incontinentes, que não seguem a ciência que têm acerca das coisas morais.

41. Em seguida, quando diz: ***mas segundo a razão*** etc., mostra quem é o ouvinte conveniente desta ciência. E diz que é muito útil saber das coisas morais para aqueles que, segundo a ordem da razão, satisfazem todos os seus desejos e agem exteriormente.

42. Por fim, faz o epílogo daquilo que foi dito neste proêmio, dizendo que isto que basta seja dito a título de introdução acerca do ouvinte, o que foi tratado por último,

e qual seja o modo de demonstrar, o que foi tratado no meio,

e o que nos propomos, isto é, o que seja aquilo de que esta ciência principalmente trata.

Lição 4: Opiniões acerca da Felicidade

> *Digamos, então, retomando, uma vez que todo conhecimento e escolha deseja algum bem, o que é aquilo que dizemos que a ciência civil deseja e qual é o sumo bem de todas as coisas realizáveis. [43]*
>
> *Quanto ao nome, portanto, quase todos estão de acordo, pois tanto a maioria quanto os mais destacados dizem que é a felicidade. E consideram que viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz. [44]*
>
> *Mas, quanto ao que seja a felicidade, divergem. E a maioria não a transmitiu do mesmo modo que os sábios, pois estes dizem que ela consiste em algo aparente e manifesto, como o prazer, as riquezas ou a honra. Uns dizem uma coisa, outros dizem outra. E muitas vezes até o mesmo indivíduo diz coisa diversa,*
>
> *pois o que está doente diz que é a saúde, o mendigo que são as riquezas, e os que têm consciência da própria ignorância admiram aqueles que dizem algo grandioso e acima da sua compreensão.*
>
> *Alguns, porém, julgaram que, além destes muitos bens, existe um outro bem por si mesmo, que também é para todos a causa de serem bons. [46]*
>
> *Talvez seja demasiado vão perscrutar todas as opiniões; basta, porém, examinar sobretudo aquelas que superficialmente aparecem ou se julga terem alguma razão. [50]*
>
> *Não nos escape, porém, que diferem os argumentos que partem dos princípios e os que conduzem aos princípios. Pois também Platão bem discutiu isto e investigou se o caminho vai dos princípios ou para os princípios, tal como nos estádios, dos juízes até a meta ou ao contrário.*
>
> *Deve-se, pois, começar pelas coisas conhecidas. Ora, estas são de dois modos: umas conhecidas para nós, outras absolutamente. Talvez, então, devamos começar pelas conhecidas para nós. [51]*
>
> *Por isso, aquele que quiser ouvir de modo suficiente acerca do bem, do justo e, em geral, das coisas civis, deve ter sido bem conduzido pelos hábitos. Pois o*

> *princípio é o fato de que algo é assim, e, se isto aparece suficientemente, não haverá necessidade do porquê. Tal pessoa possui ou recebe facilmente os princípios. Aquele, porém, a quem não convém nenhuma dessas coisas, ouça o que diz Hesíodo:*
>
> *Ótimo é aquele que por si mesmo entende todas as coisas. Bom também é aquele que obedece a quem fala bem. Mas quem nem por si mesmo entende, nem, ouvindo outro, guarda no ânimo, esse é, ao contrário, um homem inútil. [53]*

43. *Digamos, pois, retomando* etc. Feito o proêmio, aqui Aristóteles passa ao tratado desta ciência.

E divide-se em três partes:

na primeira, trata da felicidade, que é o sumo entre os bens humanos, conduzindo a consideração da felicidade a este ponto: que ela é a operação segundo a virtude;

na segunda parte, trata das virtudes, em: ***se, porém, a felicidade é uma certa operação segundo a virtude*** etc;

na terceira, completa o seu tratado sobre a felicidade, mostrando qual e que operação da virtude é a felicidade, e isto no livro X, em: ***depois disto, porém, acerca do prazer*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, diz sobre o que é a sua intenção;

segundo, executa o proposto, em: ***quanto ao nome, pois*** etc.

Diz, pois, primeiro, retomando o que foi dito acima, que, uma vez que todo conhecimento e toda escolha desejam algum bem, isto é, ordenam-se a algum bem desejado como a um fim, deve-se dizer qual é aquele bem ao qual se ordena a ciência civil, o qual é o sumo de todas as coisas realizadas, isto é, entre todas aquelas às quais se pode chegar pela ação humana. Pois foi dito acima que estas duas coisas devem ser consideradas acerca do último fim dos bens humanos: a saber, o que ele é, o que aqui se propõe para consideração, e a que ciência pertence, o que foi tratado acima no proêmio.

44. Em seguida, quando diz: ***quanto ao nome, pois*** etc., trata da felicidade. E quanto a isto faz duas coisas:

primeiro, examina as opiniões dos outros sobre a felicidade;

segundo, trata dela segundo a própria sentença, em: ***voltemos, porém, novamente ao bem que buscamos*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, expõe as opiniões dos outros sobre a felicidade;

segundo, investiga-as, em: ***digamos, porém, de onde partimos*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, expõe as opiniões sobre o último fim das coisas humanas;

segundo, determina como se deve investigar tais opiniões, em: ***perscrutar, pois, todas*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra em que todos concordam;

segundo, em que diferem, em: ***quanto à felicidade, porém, o que ela é*** etc.

45. Expõe, pois, primeiro dois pontos em que todos concordam quanto ao último fim.

Primeiro, ***quanto ao nome***, pois tanto os muitos, isto é, o povo, quanto os excelentes, isto é, os sábios, chamam de felicidade o sumo dos bens humanos.

Segundo, quanto a uma certa noção comum do nome, pois todos julgam que viver bem e agir bem <é o mesmo> que ser feliz.

46. Em seguida, quando diz: ***quanto à felicidade, porém*** etc., mostra em que diferem as opiniões dos homens acerca da felicidade. E diz que, quanto ao que a felicidade seja em especial, os homens se alteram, isto é, divergem, e isto com uma tríplice diferença.

A primeira delas se toma conforme a multidão do povo não sente nisto do mesmo modo que os sábios; pois o povo julga que a felicidade é algo daquilo que está patente e manifesto, como são as coisas que se consideram no âmbito sensível, as quais são as únicas manifestas à multidão e tão patentes que não necessitam de exposição que as desvele, como são o prazer, as riquezas, a honra e outras coisas semelhantes; o que, porém, os sábios sentem sobre isto, ele o exporá por último.

47. A segunda diferença é entre os próprios homens do povo, dos quais uns julgam que a felicidade é um bem sensível, outros outro: como os avaros, as riquezas; os intemperantes, os prazeres; os ambiciosos, as honras.

48. A terceira diferença é a do mesmo homem em relação a si próprio; pois é condição do último fim que seja o mais desejado; donde aquilo que o homem mais deseja ele julga ser a felicidade, e a carência de algum bem aumenta o seu desejo; por isso o enfermo, que carece de saúde, julga que ela é o sumo bem, e, por igual razão, o mendigo julga sê-lo as riquezas; e, de modo semelhante, aqueles que reconhecem a própria ignorância admiram como felizes os que podem dizer algo grande e que excede o seu intelecto. E tudo isto pertence às opiniões da multidão.

49. Mas alguns sábios, a saber, os platônicos, além destes diversos bens sensíveis, julgaram existir um bem que é por si mesmo, isto é, que é a própria essência separada da bondade, assim como também chamavam de homem por si à forma separada do homem, e que é a causa de todos os bens serem bons, enquanto participam daquele sumo bem.

50. Em seguida, quando diz: ***perscrutar, pois, todas*** etc., mostra como se deve investigar as sobreditas opiniões.

E quanto a isto faz três coisas:

primeiro, mostra quais destas opiniões se deve investigar;

segundo, em que ordem, em: ***não nos escape, porém*** etc.;

terceiro, como deve estar disposto o ouvinte para que apreenda bem o que será dito, em: ***por isso é preciso pelos hábitos*** etc.

Diz, pois, primeiro que perscrutar todas as opiniões que alguns têm sobre a felicidade seria algo mais vão do que conviria a um filósofo, pois algumas são de todo irracionais; basta, porém, perscrutar sobretudo aquelas opiniões que na superfície têm alguma razão, quer por causa de alguma aparência, quer ao menos por causa da opinião de muitos que assim julgam.

51. Em seguida, quando diz: ***não nos escape, porém*** etc., mostra em que ordem se deve raciocinar sobre tais opiniões e, em geral, em toda a matéria moral. E assinala uma diferença no processo de raciocinar, pois há certos argumentos que procedem dos princípios, isto é, das causas, para os efeitos, como as demonstrações do porquê; outros, ao contrário, dos efeitos para as causas ou princípios, os quais não demonstram o porquê, mas somente que assim é. E isto também Platão distinguiu antes, investigando se se deve proceder dos princípios ou para os princípios. E dá o exemplo da corrida nos estádios; havia, com efeito, certos árbitros, isto é, os designados para os atletas que corriam no estádio, os quais árbitros ficavam no princípio dos estádios; ora, às vezes os atletas começavam a correr a partir dos árbitros e avançavam até a meta, às vezes ao contrário; e assim também há dupla ordem no processo da razão, como se disse.

52. E, para que se compreenda em que ordem se deve proceder em qualquer matéria, deve-se considerar que sempre é preciso começar pelas coisas mais conhecidas, pois pelas mais notórias chegamos às ignoradas. Ora, algumas coisas são mais notórias de dois modos,

algumas quanto a nós, como as compostas e sensíveis,

outras absolutamente e quanto à natureza, a saber, as simples e inteligíveis.

E porque nós adquirimos o conhecimento raciocinando, é preciso que procedamos daquilo que nos é mais conhecido; e se, de fato, as mesmas coisas nos são mais conhecidas e também absolutamente, então a razão procede dos princípios, como nas matemáticas; se, porém, umas são mais conhecidas absolutamente e outras quanto a nós, então é preciso proceder ao contrário, como nas ciências naturais e morais.

53. Em seguida, quando diz: ***por isso é preciso*** etc., mostra como deve estar disposto o ouvinte de tais matérias. E diz que, porque nas coisas morais é preciso começar por aquelas que nos são mais conhecidas, isto é, por certos efeitos considerados acerca dos atos humanos, é preciso que aquele que quer ser ouvinte suficiente da ciência moral esteja bem conduzido e exercitado nos hábitos da vida humana, isto é, acerca dos bens exteriores, e do justo, isto é, acerca das obras das virtudes, e, em geral, acerca de todas as coisas civis, como são as leis e as ordens dos regimes políticos e outras coisas semelhantes. Porque nas coisas morais é preciso tomar como princípio o fato de que assim é, o que se toma pela experiência e pelo hábito, por exemplo, que as concupiscências se vencem pela abstinência.

54. E se isto for manifesto a alguém, não lhe é muito necessário, para agir, conhecer o porquê, assim como ao médico basta, para curar, saber que esta erva cura tal doença; conhecer o porquê, porém, requer-se para o saber científico, que é o que principalmente se pretende nas ciências especulativas. Ora, tal pessoa, isto é, aquela que é experimentada nas coisas humanas, ou possui por si mesma os princípios das coisas operáveis, como que considerando-os por si, ou os recebe facilmente de outrem. Aquele, porém, a quem não convém nenhuma dessas coisas, ouça a sentença do poeta Hesíodo, que disse que ótimo é aquele que pode entender por si mesmo, e também é bom aquele que recebe bem o que é dito por outro, mas aquele que nem por si mesmo pode entender nem, ouvindo outro, pode guardar no ânimo, é inútil, isto é, quanto à aquisição da ciência.

Lição 5: Exame das Opiniões Correntes

> *Digamos, porém, de onde partimos. Pois não sem razão parecem julgar o bem e a felicidade a partir daquelas coisas que são desta vida. [55]*
>
> *Muitos, e os mais notáveis, colocam-na no prazer. Por isso também amam a vida voluptuosa. [56]*
>
> *Há, com efeito, três gêneros de vida sobretudo eminentes: aquele que acaba de ser mencionado, o que é civil e o terceiro, que é contemplativo. [58]*
>
> *Muitos, portanto, parecem ser inteiramente bestiais, escolhendo a vida dos animais. [60]*
>
> *E encontram uma razão para isso, porque muitos daqueles que estão no poder padecem de coisas semelhantes às de Sardanapalo. [61]*
>
> *Os que são, porém, eminentes e dados à ação colocam-na na honra. [62]*
>
> *Pois quase este é o fim da vida civil. [63]*
>
> *Mas parece ser algo mais superficial do que aquilo que se busca, pois parece estar mais nos que honram do que no honrado; ao passo que adivinhamos ser o bem algo próprio e que dificilmente se tira de alguém. [64]*
>
> *Além disso, parecem buscar a honra para crerem que eles mesmos são bons; buscam, pois, ser honrados pelos prudentes e junto àqueles pelos quais são conhecidos e por causa da virtude. É manifesto, portanto, que, segundo esses, a virtude é melhor. [65]*
>
> *Talvez alguém julgue, e até com maior razão, que este seja o fim da vida civil. [66]*
>
> *Mas esta também parece ser mais imperfeita. Pois parece possível que alguém, tendo a virtude, esteja dormindo e não a exerça durante a vida. [67]*
>
> *E, junto com isso, que padeça males e seja muitíssimo desafortunado. Ora, ninguém chamaria feliz aquele que assim vive, a não ser que estivesse a*

> *defender uma posição. E sobre estas coisas, pois, já basta, pois delas se tratou suficientemente nos Encíclios. [68]*
>
> *O terceiro é o contemplativo, sobre o qual faremos investigação no que se segue. [69]*
>
> *Já o homem que acumula riquezas é alguém que vive sob coação. [70]*
>
> *E as riquezas não são o bem que se busca, pois são úteis e em vista de outra coisa. Por isso, alguém julgaria antes que sejam fins aquelas coisas antes mencionadas, pois são amadas por si mesmas;*
>
> *mas parece que nem mesmo aquelas o são, embora muitos discursos tenham sido compostos a respeito delas. Fiquem, porém, de lado estas coisas. [72]*

55. ***Digamos, porém, de onde partimos*** etc. Depois de o Filósofo ter relatado as diversas opiniões de outros a respeito da felicidade, aqui investiga a verdade sobre as opiniões mencionadas.

E, primeiro, investiga a opinião dos que falam da felicidade moralmente, isto é, dos que colocavam a felicidade em algum dos bens desta vida;

em segundo lugar, investiga a opinião dos que falam da felicidade não moralmente, isto é, dos que colocam a felicidade em certo bem separado, ali: ***o que, porém, é universal*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, propõe aquilo que é comum a todas as opiniões deste gênero;

em segundo lugar, investiga a diversidade das opiniões. Portanto, porque parecia que o Filósofo tinha feito uma digressão do propósito principal enquanto determinava o modo de proceder, retorna ao propósito principal de onde havia partido, isto é, às opiniões sobre a felicidade. E diz que não sem razão alguns parecem julgar que o bem final que se chama felicidade seja algo dentre aquelas coisas que pertencem a esta vida, a saber, a humana. Pois é o fim de todas as obras da vida; ora, aquelas coisas que são para o fim são proporcionadas ao fim; por isso é provável que a felicidade seja algo do número dos bens pertencentes a esta vida. Mas, sobre isto, dir-se-á adiante o que é verdadeiro.

56. Em seguida, quando diz: ***muitos, com efeito, e os mais graves*** etc., busca a verdade acerca daquelas coisas em que se diversificam. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, investiga as opiniões que mais parecem aproximar-se da verdade;

na segunda, a opinião que mais se afasta da verdade, ali: ***o homem que acumula riquezas é alguém que vive sob coação*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, investiga a opinião que coloca a felicidade naquelas coisas que pertencem à vida voluptuosa;

na segunda, as opiniões dos que colocam a felicidade naquelas coisas que pertencem à vida civil, ali: ***os que, porém, são eminentes e dados à ação*** etc.

na terceira, faz menção da vida contemplativa, ali: ***o terceiro, porém, é*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, propõe a opinião;

em segundo lugar, incidentalmente distingue os gêneros de vida, ali: ***há, com efeito, três*** etc.;

em terceiro lugar, investiga a verdade da opinião proposta, ali: ***muitos, portanto*** etc.

57. Diz, pois, primeiro que, entre os bens desta vida, alguns escolhem o prazer, colocando nele a felicidade. E estes são não apenas os *muitos*, isto é, os homens do povo, que quase todos se inclinam para os prazeres, mas também alguns que são muito graves, quer pela autoridade da ciência e da doutrina, quer também pela honestidade da vida. Pois até os epicuristas, que estimavam o prazer como o sumo bem, cultivavam diligentemente as virtudes, mas, ainda assim, por causa do prazer, isto é, para que o seu prazer não fosse impedido pelos vícios contrários; pois a gula, pela imoderação da comida, gera dores no corpo; por causa do furto, alguém é lançado no cárcere; e assim os diversos vícios impedem o prazer de diversos modos. E, porque o último fim é o que mais se ama, por isso aqueles que colocam o prazer como sumo bem amam sobretudo a vida voluptuosa.

58. Em seguida, quando diz: ***há, com efeito, três sobretudo*** etc., distingue três gêneros de vida, a saber, a voluptuosa, que acaba de ser mencionada, a civil e a contemplativa, e diz que estas são as mais eminentes. Para evidência disto, deve-se saber que, como se dirá adiante no livro IX, cada um reputa como sua vida aquilo a que mais se afeiçoa, assim como o filósofo o filosofar, o caçador o caçar, e assim por diante. E, porque o homem se afeiçoa sobretudo ao último fim, é necessário que os gêneros de vida se diversifiquem segundo a diversidade do último fim. Ora, o fim tem caráter de bem. E o bem se divide em três, a saber, o útil, o deleitável e o honesto, dos quais dois, a saber, o deleitável e o honesto, têm caráter de fim, porque ambos são apetecíveis por si mesmos. Chama-se, porém, honesto o que é bem segundo a razão, o qual tem, na verdade, algum deleite anexo. Por isso, o deleitável que se distingue do honesto é o deleitável segundo o sentido. Ora, a razão é tanto especulativa quanto prática.

59. Diz-se, portanto, voluptuosa a vida que constitui o fim no prazer do sentido; diz-se civil a vida que constitui o fim no bem da razão prática, por exemplo, no exercício das obras virtuosas; e contemplativa a vida que constitui o fim no bem da razão especulativa, a saber, na contemplação da verdade.

60. Em seguida, quando diz: ***muitos, portanto*** etc., investiga a opinião acima mencionada. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, refuta-a;

em segundo lugar, aduz a razão que conduz a ela, ali: ***e encontram uma razão*** etc.

Acerca do primeiro ponto, deve-se considerar que a vida voluptuosa, que coloca o fim em torno do deleite do sentido, necessariamente há de colocar o fim em torno dos maiores deleites, que se seguem às operações naturais, pelas quais, a saber, a natureza se conserva quanto ao indivíduo, pela comida e pela bebida, e quanto à espécie, pela união dos sexos. Ora, tais deleites são comuns aos homens e aos animais. Por isso, a multidão dos homens que colocam o fim em tais prazeres parece ser inteiramente bestial, como que escolhendo tal vida como a melhor vida, na qual os animais têm parte conosco. Pois, se nisto consistisse a felicidade do homem, por igual razão seriam felizes os animais que fruem do deleite da comida e do coito. Se, portanto, a felicidade é o bem próprio do homem, é impossível que a felicidade consista nestas coisas.

61. Em seguida, quando diz: ***e encontram uma razão*** etc., apresenta a razão que conduz a esta opinião. E diz que aqueles que sustentam esta opinião tomam como razão o fato de que muitos daqueles que estão constituídos nos maiores poderes, como os reis e os príncipes, que são reputados felicíssimos pelo vulgo, padecem de coisas semelhantes às de um certo rei dos assírios, chamado Sardanapalo, que se entregava totalmente aos prazeres; e, por isso, reputam que o prazer é o melhor, na medida em que é sobretudo amado pelos poderosos.

62. Em seguida, quando diz: ***os que, porém, são eminentes*** etc., investiga as opiniões pertencentes à vida ativa ou civil.

E, primeiro, quanto à honra;

em segundo lugar, quanto à virtude, ali: ***talvez, porém, e com maior*** etc.

E isto com razão. Pois a vida civil ou ativa visa o bem honesto, e chama-se honesto como que estado de honra; por isso, parece pertencer a ela tanto a própria honra quanto a virtude, que é causa da honra.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas.

Primeiro, propõe a opinião. E diz que aqueles que são eminentes, isto é, virtuosos, e dados à ação, isto é, entregues à vida ativa, colocam a felicidade na honra.

63. Em segundo lugar, ali: ***pois quase este é o fim da vida civil*** etc., aduz uma razão para isto. Porque o fim de quase toda a vida civil parece ser a honra, que é conferida aos que agem bem na vida civil como que supremo prêmio. E por isso, aos que cultivam a vida civil, parece provável que a felicidade consista na honra.

64. Em terceiro lugar, ali: ***mas parece ser algo mais superficial*** etc., refuta esta opinião por duas razões.

A primeira delas põe dizendo que, antes de designarmos a verdadeira noção da felicidade, adivinhamos, isto é, conjecturamos, que a felicidade é um certo bem que é próprio do próprio feliz, na medida em que lhe pertence sobretudo, e que dificilmente lhe é tirado; ora, isto não convém à honra, porque a honra parece consistir mais em certo ato do que honra e em seu poder do que no próprio que é honrado; logo, a honra é algo mais extrínseco e superficial do que o bem que se busca, a saber, a felicidade.

65. A segunda razão põe ali: ***além disso, parecem*** etc. É esta. A felicidade é algo ótimo que não se busca por causa de outra coisa. Mas há algo melhor do que a honra, por causa do qual a honra é buscada; pois os homens parecem buscar a honra para isto: para que eles próprios recebam uma opinião firme sobre si mesmos, de que são bons, e para que isto seja crido pelos outros; e por isso os homens buscam ser honrados pelos prudentes, que são de reto juízo, e junto àqueles pelos quais são conhecidos, que melhor podem julgar deles, e buscam ser honrados pela virtude, pela qual alguém é bom, como se dirá no livro II; e assim a virtude é algo melhor do que a honra, pela qual a honra é buscada. Não consiste, portanto, a felicidade na honra.

66. Em seguida, quando diz: ***talvez, porém*** etc., investiga a opinião dos que colocam a felicidade na virtude.

E a respeito disso faz duas coisas.

Primeiro, apresenta a opinião. E diz que talvez alguém julgue que o fim da vida civil seja mais a virtude do que a honra, pela razão já dita.

67. Segundo, ali: ***parece, porém, mais imperfeita*** etc., refuta-a por dupla razão.

A primeira delas é a seguinte. A felicidade parece ser um bem perfeitíssimo. Mas a virtude não é tal; pois às vezes se encontra sem a operação, que é a perfeição segunda, como fica claro naqueles que dormem e todavia possuem o hábito da virtude, e naqueles que têm o hábito da virtude e em toda a sua vida não lhes ocorre a oportunidade de operar segundo aquela virtude, como fica claríssimo na magnanimidade e na magnificência, pois algum pobre tem tal hábito e, contudo, nunca pode fazer coisas magníficas. Logo, a virtude não é o mesmo que a felicidade.

68. A segunda razão apresenta ali: ***e, com estas coisas, sofrer males*** etc. Ela é a seguinte. Acontece que alguém, tendo o hábito da virtude, sofra males e seja infortunado. Mas ninguém chamará tal homem de feliz, a não ser alguém que queira defender obstinadamente sua posição contra razões manifestas. Logo, a felicidade não é o mesmo que a virtude. E diz que isto basta para o propósito, mas que sobre estas coisas se tratou suficientemente nos escritos encíclicos, isto é, em certos versos circulares que compôs sobre a felicidade.

69. Depois, quando diz: ***a terceira, porém*** etc., faz menção da vida contemplativa. E diz que sobre a terceira vida, a saber, a contemplativa, será examinado mais adiante, isto é, no livro X.

70. Depois, quando diz: ***o rico, porém*** etc., investiga outra opinião menos razoável, que põe a felicidade em algo que tem caráter de bem útil, a saber, no dinheiro. E isto repugna à razão do último fim, pois algo se diz útil pelo fato de estar ordenado a um fim; contudo, porque o dinheiro tem utilidade universal em relação a todos os bens temporais, por isso tem certa probabilidade

esta opinião que põe a felicidade no dinheiro.

71. Aristóteles, porém, refuta-a por dupla razão.

A primeira delas é a seguinte: o dinheiro é adquirido por violência e por violência é perdido; mas isto não convém à felicidade, que é o fim das operações voluntárias; logo, a felicidade não consiste no dinheiro.

72. A segunda razão apresenta ali: *e as riquezas não são* etc. Ela é a seguinte: nós buscamos a felicidade como um bem que não é buscado por causa de outra coisa; mas o dinheiro é buscado por causa de outra coisa, pois tem caráter de bem útil, como se disse; logo, nele não consiste a felicidade.

73. Conclui, além disso, que aquelas coisas ditas acima, a saber, o prazer, a honra e a virtude, podem ser consideradas últimos fins, porque são requeridas por si mesmas, como se disse, e todavia nem mesmo elas são o último fim, como se mostrou, embora por diversos autores tenham sido compostos muitos discursos para afirmar que a felicidade consiste nos bens sobreditos. Mas essas opiniões devem doravante ser abandonadas.

Lição 6: A Felicidade e o Bem Separado

> *Quanto ao universal, porém, talvez seja melhor examinar e indagar de que modo se diz. [74]*
>
> *Ainda que tal questão suscite dificuldade, pelo fato de terem sido amigos os homens que introduziram as ideias. [75]*
>
> *Parecerá, contudo, sem dúvida melhor talvez, e mesmo necessário, para a salvaguarda da verdade, destruir até aquilo que nos é familiar, sobretudo sendo nós filósofos. Pois, sendo ambos amigos, é santo honrar mais a verdade. [76]*
>
> *Ora, os que sustentavam esta opinião não faziam ideias daquelas coisas em que diziam haver anterior e posterior; por isso também não constituíam ideia do número. O bem, porém, diz-se tanto no que é a substância como na qualidade e na relação a algo; mas aquilo que é por si mesmo, a substância, é por natureza anterior ao que é relativo a algo; pois estes assemelham-se a um rebento e a um acidente do ente. Portanto, não haverá alguma ideia comum a respeito destas coisas. [79]*
>
> *Ademais, porque o bem se diz de tantos modos quantos o ente; pois se diz tanto no que é a substância, por exemplo Deus e o intelecto, como na qualidade as virtudes, e na quantidade o que é medido, e na relação a algo o útil, e no tempo a ocasião, e no lugar a habitação conveniente, e outras coisas tais. É manifesto que não haverá algo comum universalmente e uno; pois não se diria em todos os predicamentos, mas em um só. [81]*
>
> *Ademais, porque daquelas coisas que são segundo uma só ideia há também uma só ciência. E de todos os bens haveria, sem dúvida, uma só ciência. Ora, porém, são muitas até mesmo daquelas coisas que estão sob um só predicamento, por exemplo do tempo: na guerra, com efeito, a arte militar, na doença a medicinal, <... > nos exercícios a ginástica. [82]*

74. ***Quanto ao universal, porém*** etc. Depois que o Filósofo refutou as opiniões dos que põem a felicidade em algum dos bens manifestos, aqui refuta a opinião dos que põem a felicidade em certo bem separado.

E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, mostra que é necessário investigar esta opinião;

segundo, começa a refutá-la, ali: ***ora, os que sustentavam esta opinião*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, apresenta a utilidade desta investigação;

segundo, mostra o que parece opor-se a esta investigação, ali: ***ainda que tal questão suscite dificuldade*** etc.;

terceiro, mostra que aquilo não deve afastar da investigação desta verdade, ali: ***parecerá, contudo, sem dúvida melhor*** etc.

A respeito do primeiro, deve-se considerar que aquele bem separado no qual os platônicos punham consistir a felicidade do homem, diziam ser o bem universal por cuja participação todos os bens se dizem. Diz, portanto, que examinar sobre este bem universal se existe, e indagar de que modo se põe que exista, talvez seja melhor do que investigar as opiniões precedentes; pois a sua investigação é mais filosófica, por pertencer mais à consideração do verdadeiro bem e do último fim do que as precedentes, se essas opiniões forem consideradas em si mesmas; se, porém, forem consideradas enquanto pertencem ao propósito, investigar as opiniões precedentes parece ter sido mais conveniente ao propósito; e por isso disse *talvez*, que é advérbio de dúvida.

75. Depois, quando diz: ***ainda que suscite dificuldade*** etc., expõe o que poderia afastá-lo da investigação de tal opinião. E diz que a investigação disto é contrária à sua vontade, pelo fato de ter sido introduzida por seus amigos, a saber, pelos platônicos; pois ele mesmo foi discípulo de Platão, e, refutando a opinião dele, parecia derrogar a sua honra. E diz isto aqui, em vez de nos outros livros em que refuta a opinião de Platão, porque refutar a opinião de um amigo não é contra a verdade, que se busca principalmente nas coisas especulativas, mas é contra os bons costumes, dos quais se trata principalmente neste livro.

76. Depois, quando diz: ***parecerá, contudo, sem dúvida*** etc., mostra que isto não deve afastá-lo. Porque parecerá melhor, isto é, mais honesto e pertencente aos bons costumes, e mesmo totalmente necessário, que o homem não receie combater seus familiares em prol da salvaguarda da verdade; pois isto é tão necessário aos bons costumes que sem isto a virtude não pode ser conservada; com efeito, se o homem não preferisse a verdade aos familiares, seguir-se-ia que o homem proferisse juízos falsos e falsos testemunhos em defesa dos amigos, o que é contra a virtude; e ainda que de outro modo, isto é, por outra razão que pertence a todos os homens, a verdade deva ser preferida aos amigos, especialmente, contudo, devem fazer isto os filósofos, que são professores da sabedoria, a qual é o conhecimento da verdade.

77. Que se deva, porém, preferir a verdade aos amigos, mostra-o por esta razão: àquele que é mais amigo, mais se deve deferência; ora, como temos amizade para com ambos, a saber, para com a verdade e para com o homem, devemos amar mais a verdade do que o homem, porque devemos amar o homem sobretudo por causa da verdade e por causa da virtude, como se dirá no

livro VIII desta obra; a verdade, porém, é um amigo sobre-excelente ao qual se deve a reverência da honra; é também a verdade algo divino, pois em Deus se encontra primeira e principalmente; e por isso conclui que é santo honrar mais a verdade do que os homens amigos.

78. Diz, com efeito, Andrônico peripatético que *a santidade é o que torna os homens fiéis e observantes daquilo que é justo para com Deus*. Esta foi também a sentença de Platão, que, reprovando a opinião de Sócrates, seu mestre, disse que é preciso cuidar mais da verdade do que de qualquer outra coisa; e em outro lugar diz: *amigo, sem dúvida, é Sócrates, mas mais amiga é a verdade*; e em outro lugar: *de Sócrates, na verdade, pouco se deve cuidar, mas da verdade muito*.

79. Depois, quando diz: ***ora, os que sustentavam esta opinião*** etc., refuta a posição de Platão, que diz que a felicidade do homem consiste em certa ideia comum do bem. E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro, mostra que não há uma ideia comum do bem;

segundo, mostra que, ainda que houvesse, nela não consistiria a felicidade humana, ali: ***mas talvez isto deva por ora ser abandonado*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra que não há uma ideia comum do bem;

segundo, investiga o modo de falar pelo qual os platônicos denominavam esta ideia, ali: ***alguém, porém, sem dúvida perguntará*** etc.

A respeito do primeiro, deve-se considerar que Aristóteles não pretende refutar a opinião de Platão quanto a isto, que punha um bem separado do qual dependessem todos os bens, pois o próprio Aristóteles, no livro XII da Metafísica, põe um bem separado de todo o universo, ao qual todo o universo se ordena como o exército ao bem do general; refuta, porém, a opinião de Platão quanto a isto, que punha aquele bem separado ser certa ideia comum de todos os bens. E para refutar isto usa de tripla razão.

80. A primeira delas toma-se da própria posição dos platônicos, que não faziam alguma ideia naqueles gêneros em que se encontra o anterior e o posterior; como fica claro nos números, pois o binário é naturalmente anterior ao ternário e assim por diante, e por isso os platônicos não diziam que o número comum fosse certa ideia separada, mas punham cada número ideal separado, por exemplo o binário, o ternário e semelhantes. E a razão disto é que aquelas coisas em que se encontra o anterior e o posterior não parecem ser de uma só ordem e, por consequência, nem participar igualmente de uma só ideia. Mas nos bens encontra-se o anterior e o posterior; o que se manifesta pelo fato de que o bem se encontra no que é a substância, isto é, na substância, e igualmente na qualidade e também nos outros gêneros; ora, é manifesto que aquilo que é ente por si mesmo, a saber, a substância, é naturalmente anterior a todas aquelas coisas que não têm ser senão em comparação com a substância, como é a quantidade, que é a medida da substância, e a qualidade, que é a disposição da substância, e a relação a algo, que é a habitude da substância; e o mesmo se dá nos outros gêneros, que todos se assemelham a um rebento do ente, isto é, da substância, que é principalmente ente, da qual brotam e derivam todos os outros gêneros, que

também na medida em que se dizem entes acidem à substância. E disto conclui que não pode haver certa ideia comum do bem.

81. A segunda razão apresenta ali: ***ademais, porque o bem*** etc. Para evidência disso, deve-se saber que Platão punha a ideia ser a razão e a essência de todas aquelas coisas que participam da ideia, do que se segue que daquelas coisas cuja razão comum não é uma só não pode haver uma só ideia. Mas de diversos predicamentos não há uma só razão comum; pois nada se predica univocamente deles. O bem, porém, assim como também o ente com o qual se converte, encontra-se em qualquer predicamento; assim, *no que é a substância*, isto é, na substância, diz-se bem Deus, no qual não cai malícia, e o intelecto, que é sempre reto; na qualidade, porém, a virtude, que torna bom o que a possui; na quantidade, porém, o comensurado, que é o bem em qualquer coisa que se submete à medida; na relação a algo, porém, o bem é o útil, que é o que se refere ao devido fim; no quando, porém, o tempo, a saber, o oportuno, e no onde o lugar conveniente para caminhar, como o passeio; e o mesmo fica claro nos outros gêneros. É manifesto, portanto, que não há algum bem comum uno, que seja a ideia ou razão comum de todos os bens; do contrário, seria preciso que o bem não se encontrasse em todos os predicamentos, mas em um só.

82. A terceira razão apresenta ali: ***ademais, porque daquelas coisas que são*** etc. Para evidência disso, deve-se saber que, assim como Platão punha que as coisas existentes fora da alma alcançam a forma do gênero ou da espécie pelo fato de participarem da ideia, assim a alma é formada pela ciência pelo fato de participar da ideia, de modo que a alma não conhece a pedra senão pelo fato de participar da ideia da pedra, do que se segue que de todas aquelas coisas que têm uma só ideia há uma só ciência. Se, portanto, de todos os bens houvesse uma só ideia, seguir-se-ia que todos os bens pertenceriam à consideração de uma só ciência. Isto, porém, vemos ser falso, mesmo quanto aos bens que estão em um só predicamento (o que acrescenta para que ninguém atribuísse as diversificações das ciências à diversidade dos predicamentos): pois o tempo que se toma da conveniência considera-o, nas coisas bélicas, a arte militar; nas doenças, porém, a medicinal; nos exercícios, porém, a ginástica. Resta, portanto, que não há uma ideia comum dos bens.

Lição 7: Um Bem Absoluto

> *Alguém, porém, sem dúvida perguntará que querem dizer por 'em si mesmo' cada coisa, se tanto no homem-em-si como no homem é uma e a mesma a razão que é a de homem. Pois, enquanto homem, em nada diferem. Ora, se assim é, tampouco enquanto bem. [83]*
>
> *On the same supposition, an absolute good, or a good in itself, and a particular good do not differ as good. [83]*
>
> *Mas nem por ser perpétuo será mais bem. Nem tampouco será mais bem o que é mais duradouro do que o que é de um só dia. [85]*
>
> *Mais provavelmente, porém, parecem falar dele os pitagóricos, pondo o uno na coordenação dos bens. E parece que também Espeusipo os segue. Mas sobre estas coisas haja, pois, outro discurso. [87]*
>
> *Quanto ao que foi dito, porém, aparece por baixo certa dúvida, pelo fato de os discursos não serem ditos e feitos sobre todo bem. Dizem-se, porém, segundo uma só espécie aquelas coisas que por si mesmas são buscadas e amadas; ao passo que produtivas destas de algum modo, ou conservativas, ou proibitivas dos contrários, dizem-se bens por causa daquelas e segundo outro modo. É manifesto, portanto, que o bem se dirá de dois modos: umas coisas por si mesmas, e outras por causa daquelas. [89]*
>
> *Separando, portanto, das úteis aquelas que são bens por si mesmas, vejamos se se dizem segundo uma só ideia. [91]*
>
> *Que coisas, porém, poria alguém como bens por si mesmas? Acaso todas aquelas que se buscam mesmo isoladas, por exemplo saber e ver e certos prazeres e as honras? Pois estas coisas, ainda que as busquemos por causa de outra coisa, todavia poderiam ser postas por alguém entre os bens por si mesmos. Ou não há nada mais além da ideia? [92]*
>
> *Nesse caso, a ideia será vã. [93]*
>
> *Se também estas coisas são das que são bens por si mesmas, será preciso que a razão do bem apareça em todas elas a mesma, do modo como em todas a razão da brancura na neve e na cerusa. Mas da honra, da prudência e do prazer as razões são outras e diferentes, precisamente enquanto são bens. Não é, portanto, o bem algo comum segundo uma só ideia. [94]*

> *Mas de que modo então se dizem? Pois não se assemelham aos equívocos por acaso. Mas certamente por serem a partir de um só ou por tenderem todos a um só. Ou antes segundo a analogia; pois assim como no corpo a visão, na alma o intelecto, e assim uma coisa numa e outra em outra. [95]*

83. ***Alguém porém perguntará com razão*** etc. O Filósofo mostrou acima que não há uma única ideia comum de todos os bens; mas, porque os platônicos chamavam aquele bem separado não apenas de ideia do bem, mas também de bem por si, aqui Aristóteles pretende investigar se isso se diz convenientemente.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro mostra que aquele bem separado não se denomina convenientemente bem por si;

segundo mostra que sustentar que o bem separado seja bem por si repugna àquilo que se diz, isto é, que ele seja a ideia comum de todos os bens, ali: ***mas com aquilo que foi dito*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro mostra que aquele bem separado não se diz convenientemente bem por si;

segundo exclui uma certa resposta, ali: ***mas certamente nem o ser perpétuo*** etc.;

terceiro compara esta afirmação com a opinião dos pitagóricos, ali: ***mais provavelmente porém parecem*** etc.

84. Acerca do primeiro deve-se considerar que aquele bem separado, que é causa de todos os bens, é preciso colocá-lo num grau mais elevado de bondade do que os que estão entre nós, pelo fato de ser o fim último de todos; ora, por essa afirmação parece que ele não é de grau mais elevado em bondade do que os outros bens. E isto ele o manifesta pelo fato de que Platão chamava cada um dos seres separados de por si, assim como chamava a ideia do homem de homem por si e a ideia do cavalo de cavalo por si; ora, é manifesto que uma só e mesma é a noção do homem que está entre nós e a do homem por si, isto é, do separado. E isto ele o manifesta pelo fato de que o homem separado e o homem que está na matéria não diferem enquanto homem, mas diferem segundo algumas outras coisas, por exemplo, que aquele homem é imaterial e este é material; assim como o animal comum e o homem não diferem na noção de animal, mas diferem no fato de que o homem acrescenta o racional sobre o animal; assim também parece que na noção de homem o homem separado não difere deste homem, mas este homem acrescenta a matéria. Pela mesma razão, portanto, aquele bem separado que denominam bem por si não será de noção diversa em bondade do que este bem particular, poderá porém haver diferença quanto a algumas outras coisas que estão fora da noção de bem.

85. Em seguida, quando diz: ***nem o ser perpétuo*** etc., exclui uma certa resposta. Pois alguém poderia responder que aquele bem por si é melhor porque é perpétuo, ao passo que estes bens são corruptíveis; e o que é mais duradouro parece ser melhor e mais digno de ser escolhido. Mas,

para excluir isto, ele diz que nem mesmo o ser perpétuo faz aquele bem por si ser mais bom. Pois o perpétuo difere do não perpétuo pela duração; ora, a diferença de duração de uma coisa está fora da noção da própria espécie, assim como a vida que é de um só dia e a vida que é duradoura não diferem na noção de vida, mas diferem apenas na duração. Assim, portanto, se se tomar o bem como uma única espécie, a duração estará fora da noção de bem, e assim, pelo fato de algo ser mais duradouro, não diferirá segundo a noção de bem como se fosse melhor do que se fosse apenas de um só dia.

86. Mas, se supusermos que não há uma única espécie ou ideia do bem, como sustentaram os platônicos, mas que o bem se diz, assim como o ente, em todos os gêneros, então o próprio fato de ser mais duradouro será um bem no tempo, donde acrescentará à bondade, e assim o que é mais duradouro será melhor. Mas isto não se pode dizer se o bem for uma única espécie por si, e assim se seguirá que tampouco é melhor pelo fato de ser perpétuo.

87. Em seguida, quando diz: ***mais provavelmente porém parecem*** etc., compara a referida posição dos platônicos com a posição dos pitagóricos. Acerca do que se deve considerar que, segundo os platônicos, uma só era a noção do bem e do uno, e por isso sustentavam ser o mesmo o uno por si e o bem por si, do que necessariamente resultava que sustentassem um primeiro uno por si bem. Isto, na verdade, os pitagóricos não faziam, mas colocavam o uno como algo entre as coisas que se contêm na coordenação do bem, sob a qual colocavam a luz, o uno, o repouso, o masculino, o direito, o finito, o ímpar, o reto, o quadrado; ao contrário, sob o mal colocavam as trevas, a multidão, o movimento, o feminino, o esquerdo, o infinito, o número par, o curvo, o mais longo de um lado que do outro.

88. Diz, portanto, que, quanto a isto, os pitagóricos falaram mais provavelmente do que os platônicos, porque não eram obrigados a sustentar uma única noção do bem. E por isso Espeusipo, que foi sobrinho de Platão, filho de sua irmã, e seu sucessor nas escolas, nisto não seguiu Platão, mas antes Pitágoras. Diz porém que sobre estas coisas se deve fazer outro discurso, a saber, na Metafísica.

89. Em seguida, quando diz: ***mas com aquilo que foi dito*** etc., mostra que dizer que aquele bem separado é bem por si repugna àquilo que é ser uma única ideia de todos os bens. E acerca disto faz três coisas:

primeiro mostra que o bem por si não pode ser a ideia comum de todos os bens;

segundo, que não pode a ideia comum nem mesmo de todas as coisas que se dizem bens por si, ali: ***dividindo, portanto*** etc.;

terceiro responde a uma certa questão, ali: ***mas de que modo então*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, contra aquilo que foi dito pelos platônicos, aparece ocultamente uma certa dúvida pelo fato de que, quando se fala daquele bem por si, não parece que os discursos se digam de todo bem, tanto quanto à própria aparência das palavras, quanto ao que se faz, no tocante à conveniência das coisas. E isto porque são diversas as espécies ou noções dos bens.

90. Pois se dizem bons segundo uma única espécie ou noção aqueles bens que são buscados por si mesmos, isto é, procurados ou desejados, e prezados, isto é, amados.

E segundo outra noção se dizem bons aqueles que são de algum modo produtivos ou conservativos daqueles que são bons por si.

De um terceiro modo, na verdade, algumas coisas se dizem bens porque são impeditivas dos contrários.

Assim, portanto, é manifesto que o bem se diz de dois modos: pois algumas coisas são bens por si mesmas, a saber, as primeiras, das quais se disse que são buscadas por si; ambas as outras, porém, a saber, as produtivas ou conservativas e também as impeditivas dos contrários, se dizem bens por causa daquelas que são bens por si. E assim é manifesto que a noção de bem por si não pode aplicar-se a todos os bens.

91. Em seguida, quando diz: ***dividindo, portanto*** etc., mostra que uma única noção de bem por si não pode convir a todos os bens por si.

E primeiro diz qual é a intenção. Acerca do que se deve considerar que as coisas produtivas ou conservativas dos bens por si e as impeditivas dos contrários se dizem bens como úteis. Portanto, porque é manifesto que a tais coisas não se aplica a noção de bem por si, separemos delas aquelas que são bens por si e vejamos se podem dizer-se bens segundo uma única ideia que chamam de bem por si.

92. Segundo, ali: ***as coisas por si mesmas, porém*** etc., para investigar isto propõe uma certa questão, a saber, quais coisas devem ser postas como bens por si, e determina esta questão por dois membros.

O primeiro deles é se se devem chamar bens por si quaisquer coisas que sejam buscadas isoladamente, isto é, mesmo se estivessem sozinhas, de modo que nenhuma outra utilidade se seguisse delas, como o saber, o ver, certos prazeres e as honras. Pois tais coisas, ainda que às vezes sejam buscadas por causa de outra coisa para a qual são úteis, todavia, se para nada mais valessem, seriam por si bens e desejáveis.

O segundo membro da questão é se nada mais é bem por si a não ser somente a ideia.

93. Terceiro, ali: ***por isso será*** etc., deduz este segundo membro imediatamente antes proposto. E conclui que, se nada mais for bem por si a não ser a ideia, a ideia será vã, isto é, sem eficácia. Pois a ideia é posta como um certo exemplar cuja semelhança seja impressa nas outras coisas; ora, o exemplar é supérfluo se nada se lhe assemelha; donde se segue que a ideia é vã, se nada mais for bem por si.

94. Quarto, ali: ***se são também estas*** etc., deduz o primeiro membro. E diz que, se todas as coisas referidas fossem bens por si por participarem da ideia que é bem por si, seria preciso que em todas aparecesse a mesma noção de bondade, assim como na neve e na cerusa há a mesma noção de brancura pelo fato de participarem de uma única forma. Mas isto não parece ser verdadeiro nas coisas referidas: pois a honra, a prudência e o prazer têm noções diversas, não só

próprias, ou seja, enquanto a noção de honra, enquanto é honra, difere da noção de prudência, enquanto é prudência, mas também enquanto são bens; pois não há uma única noção de bondade em todas estas coisas, nem são apetecíveis segundo a mesma noção. Donde resta que aquilo que chamam de bem por si não é algo comum como uma única ideia comum de todos os bens.

95. Em seguida, quando diz: ***mas de que modo então*** etc., responde a uma certa questão tácita, que é como as coisas referidas se dizem bens segundo noções diversas. E esta questão, na verdade, tem lugar porque acontece de dois modos que algo se diga de muitas coisas segundo noções diversas. De um modo, segundo noções totalmente diversas que não têm respeito a algo uno; e estas se dizem equívocas por acaso, porque, a saber, aconteceu por acaso que um homem impôs um único nome a uma coisa e outro a outra coisa, como aparece sobretudo em diversos homens denominados pelo mesmo nome.

De outro modo, um único nome se diz de muitas coisas segundo noções diversas não totalmente, mas convenientes em algo uno.

Às vezes, na verdade, pelo fato de se referirem a um único princípio, assim como alguma coisa se diz militar ou porque é instrumento do soldado, como a espada, ou porque é sua proteção, como a couraça, ou porque é seu veículo, como o cavalo.

Às vezes, porém, pelo fato de se referirem a um único fim, assim como o remédio se diz sadio por ser produtivo da saúde, a dieta por ser conservativa da saúde, e a urina por ser significativa da saúde.

Às vezes, porém, segundo proporções diversas para com o mesmo sujeito, assim como a qualidade se diz ente porque é disposição do ente por si, isto é, da substância, e a quantidade porque é medida da mesma, e assim das outras.

Ou segundo uma única proporção para com sujeitos diversos; pois a visão tem para com o corpo a mesma proporção que o intelecto para com a alma; donde, assim como a visão é potência de um órgão corporal, assim também o intelecto é potência da alma sem a participação do corpo.

96. Assim, portanto, diz que o bem se diz de muitas coisas não segundo noções inteiramente diferentes, como acontece naquilo que é equívoco por acaso, mas enquanto todos os bens dependem de um único primeiro princípio de bondade, ou enquanto se ordenam a um único fim; pois Aristóteles não quis que aquele bem separado seja a ideia e a noção de todos os bens, mas o princípio e o fim. Ou então todos se dizem bens antes segundo a analogia, isto é, a mesma proporção, a saber, enquanto a visão é o bem do corpo e o intelecto é o bem da alma. E por isso prefere este terceiro modo, porque se toma segundo a bondade inerente às coisas, ao passo que os dois primeiros modos se tomam segundo a bondade separada, a partir da qual algo não se denomina tão propriamente.

Lição 8: A Felicidade Não Deve Ser Buscada no Bem Separado

> *Mas talvez estas coisas se devam deixar agora. Pois determiná-las com certeza será mais próprio de outra filosofia. E do mesmo modo também acerca da ideia.*
>
> *Pois, mesmo que haja algo uno predicado em comum como bem, ou algo separável que seja ele mesmo por si mesmo, é manifesto que não será algo operado nem possuído pelo homem. Ora, é algo desse tipo que se busca. [97]*
>
> *Mas talvez a alguém pareça ser melhor conhecê-lo em vista dos bens possuídos e operados. Pois, tendo-o como que por exemplar, saberemos melhor também quais coisas são bens para nós e, se as soubermos, alcançá-las-emos. [99]*
>
> *Este discurso, na verdade, tem certa probabilidade, mas parece dissoar das ciências. Pois todas, apetecendo algum bem e buscando aquilo de que carecem, deixam de lado o conhecimento dele, ainda que não seja bem razoável que todos os artífices ignorem e nem sequer busquem tal auxílio. [100]*
>
> *Mas não é razoável supor que todos os artistas e cientistas ignorariam e deixariam de buscar algo tão vantajoso para eles próprios. [100]*
>
> *Mas é inútil. E em que se ajudará o tecelão ou o ferreiro em sua arte por conhecer o bem em si? Ou de que modo será mais médico ou mais soldado quem contemplou a própria ideia? Pois parece que nem mesmo assim o médico visa a saúde, mas aquela do homem, e antes, talvez, aquela deste; pois é a cada um que ele medica. E acerca destas coisas, portanto, quanto baste já foi dito. [101]*

97. ***Mas talvez estas coisas*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que não há uma única ideia comum do bem, agora mostra que, mesmo que houvesse, não pertenceria ao propósito, isto é, que segundo ela se devesse buscar a felicidade.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro prova o propósito;

segundo apresenta uma certa resposta, ali: *mas talvez a alguém pareça* etc.;

terceiro exclui-a, ali: *na verdade tem certa probabilidade* etc.

Diz, portanto, primeiro que estas coisas, a saber, de que modo o bem se diz dos bens segundo uma única noção ou noções diversas, é preciso deixar agora, porque determinar isto com certeza pertence antes a outra filosofia, a saber, à metafísica. E do mesmo modo também a consideração acerca da ideia do bem não é própria da presente intenção. E disto atribui a razão, porque, se houvesse um único bem predicado univocamente de todas as coisas, ou mesmo se houvesse algo por si mesmo existente separado, é manifesto que não será algo desse tipo que seja operado ou possuído pelo homem. Ora, é algo desse tipo que agora buscamos.

98. Pois buscamos a felicidade, que é o fim dos atos humanos; ora, o fim do homem ou é a própria operação dele ou é alguma coisa exterior, que na verdade pode ser fim do homem ou porque é operada por ele, assim como a casa é o fim da construção, ou porque é possuída, assim como o campo é o fim da compra. Ora, é manifesto que aquele bem comum ou separado não pode ser a própria operação do homem nem tampouco é algo feito pelo homem nem parece ser algo possuído pelo homem, como se possuem as coisas que vêm ao uso desta vida. Donde é manifesto que aquele bem comum ou separado não é o bem humano que agora buscamos.

99. Em seguida, quando diz: ***mas talvez pareça a alguém*** etc., apresenta certa resposta. Poderia, com efeito, alguém dizer que aquele bem separado, embora não seja realizado nem possuído pelo homem, é contudo o modelo de todos os bens realizados e possuídos; ora, convém contemplar o modelo àquele que quer chegar às cópias, e por isso parece conveniente que alguém conheça o próprio bem separado por causa dos bens possuídos e realizados, pois, tendo aquele bem separado como um certo modelo, poderemos conhecer melhor e, por consequência, alcançar melhor as coisas que nos são boas, assim como os que olham para um homem podem retratar mais fielmente a sua imagem.

100. Em seguida, quando diz: ***essa verossimilhança, pois*** etc., refuta a resposta apresentada por duas razões.

A primeira delas toma-se daquilo que comumente se observa. E diz que o discurso da resposta apresentada parece ser provável, mas todavia parece dissoar daquilo que se observa em todas as ciências. Pois todas as ciências e artes buscam certo bem, como se estabeleceu acima, e cada uma investiga aquilo que lhe é necessário para alcançar o fim pretendido; nenhuma, porém, faz uso do conhecimento daquele bem separado, o que não seria razoável se disso lhes proviesse algum auxílio; portanto, o conhecimento daquele bem separado em nada contribui para os bens realizados e possuídos.

101. A segunda razão apresenta-a ali: ***ademais, seria inútil*** etc. Esta toma-se da própria natureza da coisa. E diz que aquele bem separado é totalmente inútil para as ciências e as artes, tanto quanto ao seu exercício, pois o tecelão ou o ferreiro em nada é ajudado na operação da sua arte pelo conhecimento daquele bem separado, quanto também quanto à aquisição da ciência ou da arte, pois ninguém se torna mais médico ou mais soldado pelo fato de contemplar a ideia

separada do bem. Atribui disso a razão de que é preciso que o modelo, para o qual é necessário olhar, seja conforme ao que se realiza; ora, a arte não realiza algum bem comum ou abstrato, mas concreto e no singular, pois o médico não visa a saúde no abstrato, mas no concreto, isto é, aquela que é do homem, e no singular, isto é, aquela que é deste homem, porque não medica o homem universal, mas o singular; donde se conclui que o conhecimento do bem universal e separado não é necessário nem para a aquisição das ciências nem para o seu exercício.

102. Por fim, conclui, resumindo, que já se disse o suficiente acerca das opiniões sobre a felicidade.

Lição 9: A Natureza da Felicidade

> *Voltemos, pois, novamente ao bem procurado, para saber o que ele seja. Com efeito, parece ser diverso em diversa operação e arte; pois um é na medicina, outro na milícia e semelhantemente nas demais. Qual é, então, o bem de cada uma? Ou aquilo em razão de que as demais coisas são realizadas? Ora, isso na medicina é a saúde, na milícia a vitória, na construção a casa, e em outra arte outra coisa. Em toda operação e escolha, porém, há um fim, pois é em razão dele que todos realizam as demais coisas. Por isso, se há algum fim de tudo o que se realiza, este será o bem realizado. Se, porém, há muitos, o discurso, transcendendo-os, chega a este mesmo. [103]*
>
> *Isso, porém, é preciso ainda tentar explicar mais amplamente. Ora, visto que parecem existir muitos fins, e destes escolhemos alguns por causa de outro, como as riquezas, as flautas e, universalmente, todos os instrumentos, é manifesto, pois, que nem todos são perfeitos. Mas o ótimo parece ser perfeito. Por isso, se há apenas um único perfeito, este será o que se procura; se, porém, há muitos, o mais perfeito destes. Ora, dizemos ser mais perfeito aquilo que é buscável por si mesmo do que aquilo que o é por causa de outro, e aquilo que nunca é escolhível por causa de outro do que aquelas coisas que são escolhíveis por si mesmas e por causa disto. E absolutamente perfeito é aquilo que é sempre escolhível por si mesmo e nunca por causa de outro. Ora, tal parece ser sobretudo a felicidade. Pois a escolhemos sempre por si mesma e nunca por causa de outro; a honra, porém, e o prazer e o intelecto e toda virtude escolhemos, de fato, também por si mesmos, pois, ainda que nada adviesse, escolheríamos cada um deles, mas escolhemo-los também em razão da felicidade, supondo que por meio deles seremos felizes. A felicidade, porém, ninguém a escolhe em razão destes nem de modo algum por causa de outro. [107]*
>
> *Ora, o mesmo parece decorrer também da autossuficiência, pois o bem perfeito parece ser autossuficiente. Chamamos autossuficiente não aquele que basta só ao próprio homem que vive uma vida solitária, mas também aos pais e aos filhos e à esposa e aos amigos e aos concidadãos, porque o homem é por natureza um ser social. Ora, deve-se estabelecer algum limite disso, pois, estendendo-se aos pais e aos próximos e aos amigos dos amigos, procede-se ao infinito. Mas isso deverá ser examinado novamente. Estabelecemos, porém,*

> *como autossuficiente aquilo que, tomado isoladamente, torna a vida escolhível e carente de nada. E julgamos que a felicidade é tal. [112]*
>
> *Ademais, ela é, de todas as coisas, a mais escolhível, sem ser contada juntamente com as demais. Contada, porém, é manifesto que é mais escolhível com o mínimo dos bens; pois aquilo que se acrescenta torna-se superabundância de bens, e um bem maior é sempre mais escolhível. Portanto, a felicidade parece ser algo perfeito e autossuficiente, sendo o fim de tudo o que se realiza. [115]*

103. ***Voltemos, pois, novamente*** etc. Depois que o Filósofo tratou minuciosamente das opiniões dos outros sobre a felicidade, aqui determina acerca dela segundo a sua própria opinião.

E divide-se em duas partes:

na primeira, mostra o que seja a felicidade;

na segunda, determina acerca de certa propriedade da felicidade, ali: *estabelecidas, porém, estas coisas, investiguemos acerca da felicidade* etc.

A primeira parte, porém, divide-se em duas partes:

na primeira, mostra o que seja a felicidade;

na segunda, remove certa dúvida, ali: *ocorrem, porém, muitas mudanças* etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra o que seja a felicidade;

segundo, mostra que todas as coisas que se dizem sobre a felicidade concordam com a sentença apresentada, ali: *deve-se, pois, investigar acerca dela* etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, apresenta certas condições comuns da felicidade, que são quase manifestas a todos;

segundo, investiga a essência da felicidade, ali: *mas talvez a felicidade* etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, estabelece que a felicidade é o último fim;

segundo, estabelece as condições que competem ao último fim, ali: *isto, porém, é preciso ainda explicar mais amplamente* etc.

104. Diz, portanto, primeiro que, resolvidas as coisas que dizem respeito às opiniões dos outros, é preciso voltar novamente ao bem em torno do qual versa a nossa investigação, isto é, à felicidade, para investigarmos o que ela seja. Acerca disso, deve-se primeiramente considerar que, em diversas operações e artes, parece ser diverso o bem pretendido; assim como na arte da medicina o bem pretendido é a saúde, na arte militar a vitória e nas outras artes algum outro bem.

105. E se se perguntar qual é o bem pretendido em cada arte ou em cada atividade, deve-se saber que é aquilo em razão de que todas as outras coisas se fazem naquela arte ou naquela atividade; assim como na medicina tudo se faz por causa da saúde, na milícia tudo se faz por causa da vitória e na construção tudo se faz por causa da casa a ser construída; e semelhantemente, em qualquer outra atividade há algum outro bem pretendido em razão de que todas as outras coisas se fazem. Ora, esse bem pretendido em cada operação ou escolha chama-se fim, pois o fim não é outra coisa senão aquilo em razão de que as demais coisas se fazem.

106. Se, portanto, imediatamente se apresentar algum fim ao qual se ordenem todas as coisas que realizam todas as artes e operações humanas, tal fim será o bem realizado absolutamente, isto é, aquilo que se pretende a partir de todas as operações humanas. Se, porém, ainda se apresentarem muitos bens aos quais se ordenam os diversos fins das diversas artes, será preciso que a investigação da nossa razão transcenda esses muitos até chegar a este mesmo, isto é, a algo uno; pois é necessário que haja um único último fim do homem enquanto é homem, por causa da unidade da natureza humana, assim como há um único fim do médico enquanto é médico, por causa da unidade da arte médica; e esse único último fim do homem chama-se o bem humano, que é a felicidade.

107. Em seguida, quando diz: ***isto, porém, é preciso ainda explicar mais amplamente*** etc., estabelece duas condições do último fim:

primeiro, que seja perfeito;

segundo, que seja autossuficiente, ali: *ora, o mesmo parece decorrer também da autossuficiência* etc.

Pois o último fim é o último termo do movimento do desejo natural. Ora, para que algo seja o último termo do movimento natural, requerem-se duas coisas.

Primeiro, que seja algo que tem espécie, e não a caminho de ter espécie, assim como a geração do fogo não se termina na disposição para a forma, mas na própria forma; ora, o que tem forma é perfeito, e o que está disposto para a forma é imperfeito; e por isso é preciso que o bem que é o último fim seja um bem perfeito.

Segundo, requer-se que aquilo que é o termo do movimento natural seja íntegro, porque a natureza não falha no que é necessário; donde o fim da geração humana não é um homem diminuído de algum membro, mas um homem íntegro; e semelhantemente também o último fim, que é o termo do desejo, necessariamente é autossuficiente, como um bem íntegro.

108. Acerca da perfeição do bem final, deve-se considerar que, assim como o agente move para o fim, assim o fim move o desejo do agente; donde é preciso que os graus dos fins sejam

proporcionados aos graus do agente. Ora, há três tipos de agente.

Um, o mais imperfeito, que não age por sua própria forma, mas somente enquanto é movido por outro, assim como o martelo forja a faca; donde o efeito, segundo a forma adquirida, não se assemelha a este agente, mas àquele por quem é movido.

Outro é o agente perfeito, que age de fato segundo a sua forma, donde o efeito se lhe assemelha, assim como o fogo aquece; mas todavia precisa ser movido por algum agente principal anterior, e quanto a isso tem algo de imperfeição, como que participando da condição de instrumento.

O terceiro agente é o mais perfeito, que age de fato segundo a sua própria forma e não é movido por outro.

109. E semelhantemente se dá nos fins. Pois há algo que é desejado não por causa de alguma bondade formal existente nele mesmo, mas somente enquanto é útil para algo, assim como o remédio amargo. E há algo que é, de fato, desejável por causa de algo que tem em si e, todavia, é desejado por causa de outro, assim como o remédio saboroso, e este é um bem mais perfeito. Ora, o bem mais perfeito é aquele que é desejado por si de tal modo que nunca é desejado por causa de outro. Portanto, o Filósofo distingue aqui esses três graus de bens. E diz que aquilo que se disse acerca do último fim é preciso ainda explicar mais amplamente, investigando, a saber, as condições que se requerem para o último fim.

110. Ora, parece haver muitos graus de fins, dos quais alguns escolhemos somente por causa de outro, assim como as riquezas, que não são desejadas senão enquanto são úteis à vida do homem, e as flautas, com que se toca música, e, universalmente, todos os instrumentos, que não são procurados senão por causa do seu uso; donde é manifesto que todos esses fins são imperfeitos. Mas o ótimo fim, que é o último, é preciso que seja perfeito. Donde, se apenas um for tal, é preciso que este seja o último fim que procuramos; se, porém, houver muitos fins perfeitos, é preciso que o mais perfeito destes seja o ótimo e o último. Ora, é manifesto que, assim como aquilo que é desejável por si é mais perfeito do que aquilo que é desejável por causa de outro, assim aquilo que nunca é desejado por causa de outro é mais perfeito do que aquelas coisas que, ainda que sejam desejadas por si, todavia são desejadas por causa de outro.

111. E assim absolutamente perfeito é aquilo que é sempre escolhível por si e nunca por causa de outro. Ora, tal parece ser a felicidade, a qual nunca escolhemos por causa de outro, mas sempre por si mesma. A honra, porém, e os prazeres e a inteligência e a virtude escolhemo-los, de fato, por si mesmos, pois os escolheríamos ou desejaríamos ainda que nada mais nos proviesse deles, e todavia os escolhemos por causa da felicidade, enquanto por meio deles cremos que seremos felizes. A felicidade, porém, ninguém a escolhe por causa destes nem por causa de qualquer outra coisa. Donde se conclui que a felicidade é o mais perfeito dos bens e, por consequência, o ótimo e último fim.

112. Em seguida, quando diz: ***ora, o mesmo parece decorrer também da autossuficiência*** etc., trata da autossuficiência da felicidade.

E primeiro, quanto àquilo que diz respeito à noção de suficiência;

segundo, quanto àquilo que se acrescenta "por si", ali: *ademais, de todas as coisas* etc.

Diz, portanto, primeiro que o mesmo parece seguir-se da autossuficiência assim como também da perfeição, isto é, que a felicidade é o ótimo e último fim; pois estas duas coisas decorrem uma da outra, uma vez que o bem perfeito parece ser autossuficiente: pois, se em algo não é suficiente, já não parece aquietar perfeitamente o desejo e assim não será um bem perfeito. Ora, diz-se que o bem é autossuficiente não porque seja suficiente apenas para um único homem que vive uma vida solitária, mas para os pais e os filhos e a esposa e os amigos e os concidadãos, isto é, de modo que lhes baste tanto prover nas coisas temporais, ministrando os auxílios necessários, como também nas espirituais, instruindo ou aconselhando; e isso porque o homem é por natureza um animal social, e por isso não basta ao seu desejo que proveja a si mesmo, mas também que possa prover aos outros. Mas isso é preciso entender até certo limite:

113. pois, se alguém quiser estender isso não somente aos consanguíneos e aos amigos próprios, mas também aos amigos dos amigos, isso procederá ao infinito e assim a ninguém poderá advir tal suficiência; e assim ninguém poderia ser feliz, se a felicidade exigisse essa suficiência infinita. Pois, neste livro, o Filósofo fala da felicidade tal como pode ser tida nesta vida, uma vez que a felicidade da outra vida excede toda investigação da razão. Ora, qual seja o limite até o qual é preciso que o feliz seja suficiente, deverá ser examinado novamente em outro lugar, isto é, na economia ou na política.

114. E porque expusera para quem deve ser suficiente o bem perfeito que se chama felicidade, isto é, não para um único homem, mas para si e para todos aqueles cujo cuidado lhe cabe, expõe consequentemente o que é aquilo que se chama autossuficiente. E diz que se chama autossuficiente aquilo que, ainda que seja tido isoladamente, torna a vida escolhível e carente de nada exterior. E isso convém sobretudo à felicidade, do contrário não terminaria o movimento do desejo, se fora dela permanecesse algo de que o homem tivesse necessidade; pois todo o que tem necessidade deseja alcançar aquilo de que necessita. Donde é manifesto que a felicidade é um bem autossuficiente.

115. Em seguida, quando diz: ***ademais, de todas as coisas*** etc., expõe a noção de autossuficiência quanto àquilo que diz "por si". Ora, diz-se que algo é autossuficiente pelo fato de que, tomado à parte das demais coisas, é suficiente. O que pode ocorrer de dois modos.

De um modo, de tal maneira que aquele bem perfeito que se chama autossuficiente não possa receber acréscimo de bondade a partir de outro bem acrescentado, e esta é a condição daquele que é o bem total, isto é, de Deus; pois, assim como a parte contada juntamente com o todo não é algo maior do que o todo, porque a própria parte se inclui no todo, assim também qualquer bem contado juntamente com Deus não produz algum acréscimo de bondade, porque nada é bom senão pelo fato de participar da bondade divina. Diz-se também que algo é suficiente isoladamente, ou sem ser contado com nenhum outro, enquanto contém tudo aquilo de que o homem tem necessidade por necessidade.

116. E assim a felicidade de que agora se fala tem por si a suficiência, porque, a saber, contém em si tudo aquilo que é necessário ao homem, mas não tudo aquilo que pode advir ao homem, donde pode tornar-se melhor com o acréscimo de alguma outra coisa; nem, contudo, permanece inquieto

o desejo do homem, porque o desejo regulado pela razão, tal como convém ser o do feliz, não tem inquietude a respeito daquelas coisas que não são necessárias, ainda que seja possível alcançá-las. Isto é, portanto, o que diz convir sobretudo, entre todas as coisas, à felicidade: que ela, mesmo não computada com outras, seja preferível, mas, contudo, se for computada com alguma outra coisa, ainda que o mínimo dos bens, é manifesto que será mais preferível; cuja razão é que, pela adição, se faz uma superabundância ou aumento de bondade, e quanto mais algo é bom, tanto mais é preferível.

117. Por fim, conclui, recapitulando o que foi dito, a saber, que a felicidade, sendo o fim último de todas as coisas operadas, é o bem perfeito e suficiente por si.

Lição 10: A Definição da Felicidade

> *Mas talvez pareça algo consentido dizer que a felicidade é o que há de melhor. Deseja-se, porém, que se diga ainda mais manifestamente o que ela é. [118]*
>
> *Isto talvez venha a acontecer se se tomar a obra do homem. Pois, assim como para o flautista, para o escultor e para todo artífice, e de modo geral para aqueles cuja obra e ato existem, o bem e o bem-fazer parecem estar na obra, assim parecerá também para o homem, se é que há para ele alguma obra. [119]*
>
> *Acaso, então, do tecelão e do curtidor há certas obras e atos, mas do homem não há nenhuma, e ele é por natureza ocioso? [121]*
>
> *Ou, assim como do olho, da mão, do pé e, de modo geral, de cada uma das partes parece haver alguma obra, assim também, além de todas estas, alguém porá para o homem alguma obra. [122]*
>
> *Que será, então, esta? Pois o viver parece comum também às plantas, mas busca-se o que é próprio. Deve-se, portanto, separar a vida nutritiva e aumentativa. Em seguida, haveria uma certa vida sensitiva; mas também esta parece comum ao cavalo, ao boi e a todo animal. Resta, pois, uma certa vida operativa daquele que tem razão. Desta, uma parte é como que persuasível pela razão, e outra como que tendo razão e entendendo. Mas, dizendo-se isto de dois modos, deve-se pôr aquela que é segundo a razão, pois esta parece dizer-se mais principalmente. [123]*
>
> *Ora, se a obra do homem é uma operação da alma segundo a razão ou não sem a razão, e dizemos que a obra é a mesma quanto ao gênero, tanto deste como daquele que é diligente, assim como do citarista e do citarista diligente, e absolutamente assim em todas as coisas, acrescentando-se à obra a superioridade segundo a virtude, pois a obra do citarista é tocar a cítara e a do diligente é fazê-lo bem; se é assim, e pomos que a obra do homem é uma certa vida, e esta é uma operação e ato da alma com razão, e a do homem diligente é fazer isto bem e da melhor maneira, e cada coisa se realiza bem segundo a própria virtude; se é assim, o bem humano vem a ser uma operação segundo a virtude, e, se há muitas virtudes, segundo a mais perfeita e melhor. [127]*

> *E ainda numa vida perfeita. Pois uma só andorinha não faz a primavera, nem um só dia; assim, tampouco um só dia ou um breve tempo faz alguém bem-aventurado e feliz. [129]*

118. ***Mas talvez a felicidade*** etc. Depois que o Filósofo estabeleceu algumas condições da felicidade, aqui investiga a sua definição.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra a necessidade desta investigação;

segundo, caça a definição da felicidade, ali: *isto talvez venha a acontecer* etc.;

terceiro, mostra que a definição precedente não é suficiente, mas que ainda é preciso dizer mais, ali: *fique, pois, assim delineado* etc.

Diz, portanto, primeiro, que todos confessam ser a felicidade algo ótimo, ao que pertence o fato de a felicidade ser o fim último e o bem perfeito e suficiente por si. Mas ainda é preciso dizer algo mais manifestamente sobre a felicidade, para que se saiba o que ela é em particular.

119. Em seguida, quando diz: ***isto talvez*** etc., investiga a definição da felicidade. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, indaga o seu gênero;

segundo, as suas diferenças, ali: *ora, se a obra do homem* etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro, mostra que a felicidade é uma operação do homem;

segundo, mostra que há para o homem alguma operação própria, ali: *acaso, então, do tecelão* etc.;

terceiro, mostra qual é a operação própria do homem, ali: *que será, então, esta* etc.

Diz, portanto, primeiro, que o que seja a felicidade poderá tornar-se manifesto se se tomar a operação do homem. Pois, para qualquer coisa que tenha uma operação própria, o seu bem e aquilo que lhe é bem consiste na sua operação, assim como o bem do flautista consiste na sua operação, e igualmente o daquele que faz uma estátua e o de qualquer artífice. E a razão disto é que o bem final de qualquer coisa é a sua última perfeição, ao passo que a forma é a primeira perfeição, mas a operação é a segunda perfeição. E, se se disser que alguma coisa exterior é o fim, isto não será senão por meio da operação, pela qual, a saber, o homem alcança aquela coisa, ou fazendo-a, como o construtor a casa, ou usando-a ou desfrutando-a; e assim resta que o bem final de qualquer coisa deve ser buscado na sua operação. Se, portanto, há para o homem alguma operação própria, é necessário que na sua operação própria consista o seu bem final, que é a felicidade, e assim o gênero da felicidade é a operação própria do homem.

120. E se se disser que a felicidade consiste em alguma outra coisa, ou isto será algo pelo qual o homem é tornado idôneo a tal operação, ou será algo ao qual ele chega por sua operação, assim como se diz que Deus é a bem-aventurança do homem.

121. Em seguida, quando diz: ***acaso, então, do tecelão*** etc., prova que há alguma operação própria do homem. E isto de dois modos.

Primeiro, pelas coisas que acontecem ao homem. Pois acontece ao homem ser tecelão ou curtidor, ou gramático ou músico, ou alguma outra coisa deste gênero; mas nenhuma destas há que não tenha uma operação própria, do contrário seguir-se-ia que tais coisas adviriam ao homem ociosa e inutilmente; ora, muito mais inconveniente é que seja ocioso e inútil aquilo que é segundo a natureza, que está ordenado pela razão divina, do que aquilo que é segundo a arte, que está ordenado pela razão humana; sendo, portanto, o homem algo que existe segundo a natureza, é impossível que seja naturalmente ocioso, como que não tendo operação própria; há, portanto, alguma operação própria do homem, assim como daquelas coisas que lhe acontecem. A causa disto é que cada coisa, seja natural, seja artificial, existe por alguma forma que é princípio de alguma operação; donde, assim como cada coisa tem o seu próprio ser por sua forma, assim também tem a sua própria operação.

122. Segundo, ali: ***ou, assim como do olho*** etc., mostra o mesmo pelas partes do homem. Pois é preciso considerar a mesma operação no todo e nas partes, porque, assim como a alma é o ato de todo o corpo, assim certas partes da alma são atos de certas partes do corpo, como a vista o é do olho; mas cada parte do homem tem uma operação própria, assim como a operação do olho é ver, a da mão apalpar, a do pé caminhar, e assim das outras partes; resta, portanto, que também de todo o homem há alguma operação própria.

123. Em seguida, quando diz: ***que será, então, esta*** etc., indaga qual é a operação própria do homem. Ora, é manifesto que a operação própria de cada coisa é a que lhe compete segundo a sua forma; mas a forma do homem é a alma, cujo ato se diz viver, não, porém, enquanto o viver é o ser do vivente, mas enquanto o viver se diz alguma obra da vida, por exemplo, entender ou sentir; donde é manifesto que a felicidade do homem consiste em alguma obra da vida.

124. Não se pode, porém, dizer que a felicidade do homem se considera segundo qualquer viver, porque o viver é comum também às plantas, mas a felicidade busca-se como um certo bem próprio do homem, pois se diz bem humano. E, por igual razão, também a espécie de vida que se diz nutritiva ou aumentativa deve ser separada da felicidade, porque também estas são comuns às plantas. E disto se pode inferir que a felicidade não consiste nem na saúde, nem na beleza, nem na fortaleza, nem na altura do corpo, pois todas estas coisas se adquirem pelas operações desta vida.

125. Depois da vida nutritiva e aumentativa segue-se a vida sensitiva, que também não é própria do homem, mas convém igualmente ao cavalo, ao boi e a qualquer animal, donde nem nesta vida consiste a felicidade. E disto se pode inferir que a felicidade humana não consiste em algum conhecimento ou deleite sensível.

126. Depois da vida nutritiva e sensitiva, não resta senão a vida que é operativa segundo a razão, a qual vida é, com efeito, própria do homem, pois o homem obtém a sua espécie do fato de ser

racional. Mas o racional é de dois modos:

um, com efeito, por participação, enquanto, a saber, é persuadido e regulado pela razão;

outro, porém, é racional essencialmente, isto é, aquele que tem de si mesmo o raciocinar e o entender;

e esta parte se diz racional mais principalmente, pois aquilo que se diz por si é sempre mais principal do que aquilo que é por outro. Portanto, sendo a felicidade o bem mais principal do homem, segue-se que ela consiste mais naquilo que pertence ao que é racional por essência do que naquilo que pertence ao que é racional por participação. Do que se pode inferir que a felicidade consiste mais principalmente na vida contemplativa do que na ativa, e no ato da razão ou do intelecto do que no ato do apetite regulado pela razão.

127. Em seguida, quando diz: ***ora, se <há> obra do homem*** etc., investiga as diferenças da felicidade.

E divide-se em duas partes, segundo as duas diferenças que investiga;

a segunda parte começa ali: *e ainda* etc.

Primeiro, portanto, toma do que foi premissado que a obra própria do homem é a operação da alma que é segundo a própria razão ou não sem a razão, o que diz por causa da operação do apetite regulado pela razão. Ora, isto se encontra comumente em todas as coisas: que é a mesma a obra de alguma coisa tomada em seu gênero e a obra dessa coisa se for boa, exceto que é preciso acrescentar, da parte da operação, aquilo que pertence à virtude, assim como a obra do citarista é tocar a cítara, mas a obra do bom citarista é tocar bem a cítara, e igualmente é em todas as outras coisas.

128. Se, portanto, a obra do homem consiste em uma certa vida, a saber, enquanto o homem opera segundo a razão, segue-se que é próprio do homem bom operar bem segundo a razão, e do homem ótimo, isto é, do feliz, fazer isto da melhor maneira. Mas pertence à noção de virtude que cada um que a possui opere bem segundo ela, assim como a virtude do cavalo é aquela segundo a qual corre bem. Se, portanto, a operação do homem ótimo, isto é, do feliz, é operar bem e da melhor maneira segundo a razão, segue-se que o bem humano, isto é, a felicidade, é uma operação segundo a virtude, de tal modo, a saber, que, se há apenas uma virtude do homem, a operação que é segundo aquela virtude será a felicidade; mas, se há muitas virtudes do homem, a felicidade será a operação que é segundo a melhor delas, porque a felicidade não é somente o bem do homem, mas o ótimo.

129. Em seguida, quando diz: ***e ainda numa vida perfeita*** etc., investiga outra diferença da felicidade. Pois requer-se para a felicidade a continuidade e a perpetuidade, quanto é possível; com efeito, isto naturalmente o deseja o apetite daquele que tem intelecto, uma vez que apreende não somente o ser como agora, tal como o sentido, mas também o ser absolutamente; ora, sendo o ser apetecível por si mesmo, segue-se que, assim como o animal, apreendendo pelo sentido o ser como agora, apetece ser agora, assim também o homem, apreendendo pelo intelecto o ser absolutamente, apetece ser absolutamente e sempre, e não somente como agora; e por isso

pertence à noção da felicidade perfeita a continuidade e a perpetuidade. A qual, contudo, a vida presente não comporta, donde na vida presente não pode haver felicidade perfeita. É preciso, contudo, que a felicidade, tal como é possível ser na vida presente, seja numa vida perfeita, isto é, por toda a vida do homem. Pois, assim como uma só andorinha ao chegar não indica a primavera, nem um só dia temperado, assim também nem uma só operação feita uma vez torna o homem feliz, mas quando o homem continua a boa operação por toda a vida.

130. Assim, portanto, é patente que a felicidade é a operação própria do homem segundo a virtude, numa vida perfeita.

Lição 11: A Tarefa que Temos Diante de Nós

> *Fique, pois, assim delineado o bem. Pois é preciso, talvez, dizer primeiro em esboço, e depois descrevê-lo mais detalhadamente. [131]*
>
> *Ora, parecerá próprio do homem conduzir adiante e dispor por partes aquelas coisas que estão bem quanto ao delineamento. [132]*
>
> *E o tempo parece ser, de tais coisas, um bom descobridor ou cooperador. Donde também os acréscimos das artes se fizeram; pois é próprio de todos acrescentar o que falta. [133]*
>
> *É preciso, porém, recordar também o que antes foi dito, e não buscar a certeza em todas as coisas de modo semelhante, mas em cada uma segundo a matéria subjacente e na medida em que é próprio à doutrina. [135]*
>
> *Pois também o carpinteiro e o geômetra indagam diferentemente a reta. Este, com efeito, enquanto é útil à obra; aquele, o que ela é ou de que qualidade, pois é contemplador do verdadeiro. Segundo o mesmo modo se deve proceder também nas outras coisas, para que os acessórios não se tornem mais numerosos do que as obras. [136]*
>
> *Não se deve, porém, buscar a causa em todas as coisas de modo semelhante, mas em algumas basta que se demonstre bem que a coisa é, como acerca dos princípios; ora, o fato de a coisa ser é primeiro e princípio. Dos princípios, porém, uns são contemplados pela indução, outros pelo sentido, outros por um certo costume, e outros de outro modo. [137]*
>
> *É preciso, porém, tentar percorrer cada um segundo a maneira como são naturalmente, e esforçar-se para que se determinem bem. Pois têm grande auxílio para o que se segue; com efeito, o princípio parece ser mais do que a metade do todo, e muitas das coisas que se buscam tornam-se manifestas por meio dele. [138]*

131. ***Circumscribatur quidem igitur bonum*** etc. Depois de o Filósofo ter investigado a definição da felicidade, mostra agora o que resta fazer a seguir a isto. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra o que resta fazer;

segundo, de que modo é preciso fazê-lo, ali: *meminisse autem et praedictorum oportet* etc.

Acerca do primeiro ponto faz três coisas.

Primeiro, expõe o que foi feito e o que resta fazer. E diz que, assim como ficou estabelecido acima, é esboçado o bem final do homem, que é a felicidade. E chama de esboço a notificação de alguma coisa por meio de certos traços comuns que de fato envolvem a própria coisa, mas ainda não declaram por meio deles em particular a natureza daquela coisa. Porque, como ele mesmo acrescenta, é preciso que algo primeiro seja dito de modo figurado, isto é, segundo uma certa descrição semelhante e de certo modo extrínseca, e depois é preciso que, uma vez manifestadas certas outras coisas, se retome aquilo que antes fora determinado de modo figurado e assim, de novo, seja descrito mais plenamente. Por isso ele mesmo, mais adiante, no fim do livro, completará o tratado sobre a felicidade.

132. Segundo, ali: ***videbitur autem utique*** etc., atribui a razão daquilo que foi dito. Pois isto parece pertencer à natureza de qualquer homem: que conduza aquelas coisas que bem contêm a descrição de alguma coisa, a saber, do imperfeito ao perfeito, e as disponha por partes, isto é, investigando primeiro uma parte e depois outra. Pois pertence à natureza do homem usar a razão para o conhecimento da verdade; ora, é próprio da razão proceder de uma coisa a outra, ao passo que é próprio do intelecto apreender imediatamente a verdade; e por isso pertence ao homem progredir pouco a pouco no conhecimento da verdade, enquanto as substâncias separadas, que se dizem intelectuais, têm de imediato, sem investigação, o conhecimento da verdade.

133. Terceiro, ali: ***et tempus talium*** etc., mostra por meio de que o homem é ajudado no que foi dito. E diz que, dentre aquelas coisas que bem servem para esboçar algo, o tempo parece ser como um descobridor ou um bom colaborador, não porque o tempo por si opere algo para isto, mas segundo aquelas coisas que se fazem no tempo. Pois se alguém, com o passar do tempo, se dedica ao estudo de investigar a verdade, é ajudado pelo tempo a encontrar a verdade, tanto quanto a um só e mesmo homem, que depois verá o que antes não vira, como também quanto a diversos, como quando alguém contempla aquilo que foi descoberto pelos predecessores e acrescenta algo. E deste modo se fizeram os acréscimos nas artes, nas quais, no princípio, foi descoberto algo modesto e depois, por meio de diversos, pouco a pouco progrediu para grande quantidade, porque pertence a cada um acrescentar aquilo que falta na consideração dos predecessores.

134. Se, ao contrário, o exercício do estudo for negligenciado, o tempo é antes causa de esquecimento, como se diz no IV livro da Física, tanto quanto a um só homem, que, se se entregar à negligência, esquecerá o que sabia, como quanto a diversos; por isso vemos que muitas ciências ou artes que floresceram entre os antigos, cessando pouco a pouco os estudos, caíram no esquecimento.

135. Em seguida, quando diz: ***meminisse autem et praedictorum*** etc., mostra como se deve prosseguir naquilo que resta.

E primeiro expõe isto de modo geral, trazendo à memória aquilo que acima, no proêmio, foi dito, a saber, que não é preciso buscar do mesmo modo a certeza em todas as coisas, mas em cada uma segundo a conveniência da matéria, isto é, conforme é próprio àquela doutrina que versa sobre aquela matéria.

136. Segundo, ali: ***et enim tector et geometra*** etc., manifesta em particular aquilo que dissera.

E primeiro quanto àquilo que é preciso observar de modo diverso em coisas diversas;

segundo, quanto àquilo que deve ser observado comumente em todas as coisas, ali: ***pertransire autem oportet*** etc.

Acerca do primeiro, apresenta uma dupla diversidade.

A primeira delas é segundo a diferença entre a ciência prática e a especulativa. Por isso diz que o carpinteiro, isto é, o artífice operativo, e o geômetra, que é especulativo, investigam de modo diverso a linha reta. O artífice operativo, como o carpinteiro, investiga a linha reta enquanto é útil à obra, como para cortar madeiras ou fazer alguma outra coisa deste gênero; mas o geômetra investiga o que é a linha reta e qual é a sua natureza, considerando as suas propriedades e paixões, porque o geômetra visa somente à especulação da verdade. E deste modo deve-se proceder nas outras ciências operativas, para que não resulte este inconveniente: que numa ciência operativa se façam muitos discursos que não pertencem à obra, alheios àqueles discursos que são acerca das obras; por exemplo, se nesta ciência moral alguém quisesse tratar de tudo o que pertence à razão e às outras partes da alma, seria preciso dizer mais sobre isto do que sobre as próprias obras. Pois é vicioso, em cada ciência, que o homem se detenha muito naquelas coisas que estão fora da ciência.

137. Ele toca em outra diversidade ali: ***non expetendum autem*** etc. Esta é considerada segundo a diferença entre os princípios e aquelas coisas que provêm dos princípios. E diz que não se deve buscar a causa do mesmo modo em todas as coisas, de outro modo procederíamos ao infinito nas demonstrações, mas em certas coisas basta que se demonstre bem, isto é, se manifeste, que a coisa é assim, como naquelas coisas que se tomam em alguma ciência como princípios; porque o princípio deve ser primeiro, e por isso não pode ser resolvido em algo anterior. Ora, os próprios princípios não se manifestam todos do mesmo modo, mas alguns se consideram por indução, que parte dos particulares imaginados, como nas matemáticas, por exemplo que todo número é par ou ímpar; alguns se tomam pelo sentido, como nas coisas naturais, por exemplo que tudo o que vive necessita de alimento; alguns pelo costume, como nas coisas morais, por exemplo que as concupiscências diminuem se não lhes obedecemos; e ainda outros princípios se manifestam de outro modo, como nas artes operativas se tomam os princípios por uma certa experiência.

138. Em seguida, quando diz: ***pertransire autem oportet*** etc., determina o modo quanto àquilo que deve ser comumente observado em todas as coisas. E diz que o homem deve insistir em percorrer cada um dos princípios, isto é, recebendo o seu conhecimento e usando-os, segundo são aptos a ser conhecidos; e deve empenhar-se em como sejam determinados no conhecimento do homem, isto é, que saiba distinguir os princípios uns dos outros e dos demais. Pois o conhecimento dos princípios muito ajuda a conhecer o que se segue; com efeito, o princípio parece ser mais do

que a metade do todo, porque todas as outras coisas que restam estão contidas em virtude nos princípios, e é isto o que ele acrescenta: que, por meio de um só princípio bem entendido e considerado, muitas se tornam manifestas daquelas coisas que se buscam na ciência.

Lição 12: Confirmação da Definição

> *Portanto, deve-se examinar acerca dele não somente a partir da conclusão e daquilo de que parte o discurso, mas também a partir do que dele se diz. Pois com o verdadeiro concordam todas as coisas existentes, ao passo que o verdadeiro logo destoa do falso. [139]*
>
> *Divididos assim os bens em três, sendo estes ditos exteriores, aqueles relativos à alma e ao corpo, dizemos que os relativos à alma são principalíssima e maximamente bens. Ora, pomos os atos e as operações vitais como relativos à alma. Por isso será bem dito, segundo esta opinião que é antiga e confessada pelos filósofos. [141]*
>
> *Corretamente também se diz que certos atos e operações são o fim. Assim, com efeito, ele se conta entre os bens que são relativos à alma, e não entre aqueles que são exteriores. [144]*
>
> *Concorda também com a razão que o feliz viva bem e opere bem. Pois a boa vida é quase uma certa boa operação. [145]*
>
> *Ora, também tudo o que se buscou acerca da felicidade parece existir no que foi dito. [146]*
>
> *Pois a uns parece ser a virtude, a outros a prudência, a outros ainda uma certa sabedoria. A alguns, porém, parece serem estas coisas, ou alguma delas, com prazer ou não sem prazer. E outros compreendem também a abundância que é exterior. [147]*
>
> *Dentre estas opiniões, uma é dita por muitos e pelos antigos, outra por poucos e por homens ilustres. Não é razoável que uns e outros tenham errado em tudo, mas que tenham acertado em uma coisa ou em várias. [150]*
>
> *Àqueles, pois, que dizem ser a felicidade toda virtude ou uma certa virtude, concorda a nossa razão. Pois a esta pertence a operação segundo ela. [151]*
>
> *Ora, difere talvez não pouco que o ótimo consista na posse ou no uso, no hábito ou na operação. Pois o hábito pode existir sem realizar bem algum, como no que*

> *dorme ou de outro modo está ocioso, mas a operação não é possível que assim seja: pois operará por necessidade, e operará bem. [152]*
>
> *Ora, assim como nas Olimpíadas não são coroados os mais belos e os mais fortes, mas os que competem, pois destes alguns vencem, assim também, dentre os que na vida operam as coisas boas e ótimas, corretamente se tornam ilustres. [153]*

139. ***Scrutandum ergo de ipso*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado em geral o que é a felicidade, pretende aqui confirmar a sua sentença, que expôs sobre a felicidade, por meio daquilo que se diz sobre a felicidade.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, diz sobre o que versa a sua intenção;

segundo, executa o proposto, ali: ***divisis itaque*** etc.

Diz, pois, primeiro que, porque é preciso sobretudo determinar bem o princípio, e o princípio nas coisas operativas é o fim último, para que se tenha uma consideração mais diligente acerca dele, deve-se examiná-lo não somente considerando as conclusões e os princípios de que parte o discurso raciocinativo, mas também a partir daquilo que se diz sobre ele mesmo, isto é, sobre o fim último ou sobre a felicidade. E atribui a razão disto, porque todas as coisas concordam com o verdadeiro. E a razão disto é que, como se dirá no VI livro desta obra, o verdadeiro é o bem do intelecto; ora, o bem, como se diz no II livro desta obra, acontece de um só modo, isto é, concorrendo todas as coisas que pertencem à perfeição da coisa,

140. mas o mal acontece de muitos modos, isto é, pela falta de qualquer condição devida; não se encontra, porém, mal algum no qual o bem esteja totalmente corrompido, como se dirá no IV livro desta obra; e por isso todas as coisas concordam com o bem, não somente as boas mas também as más, na medida em que retêm algo do bem. E, do mesmo modo, todas as coisas falsas concordam com o verdadeiro, enquanto retêm algo da semelhança da verdade; pois não é possível que o intelecto de quem opina algo falso fique totalmente privado do conhecimento da verdade. Mas pelo verdadeiro imediatamente se julga o falso, como aquilo que dele deficiente; e é isto o que ele acrescenta, que o verdadeiro destoa do falso, assim como o reto destoa do oblíquo.

141. Em seguida, quando diz: ***divisis itaque bonis*** etc., prossegue o intento.

E primeiro quanto àquilo que é dito por outros sobre a felicidade;

segundo, quanto àquilo que acima foi proposto por ele mesmo sobre a felicidade, ali: ***confessa autem haec utique erunt*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz duas coisas:

primeiro, mostra que às ditas sentenças sobre a felicidade convêm aquelas coisas que são concordemente ditas por outros;

segundo, que também lhe convêm aquelas coisas em que outros discordam, ali: ***videntur autem et quaesita*** etc.

Acerca do primeiro ponto faz duas coisas:

primeiro, mostra que à dita descrição da felicidade concordam aquelas coisas que são comumente ditas pelos sábios;

segundo, mostra o mesmo acerca daquelas coisas que são comumente ditas por todos, ali: ***consonat autem rationi*** etc.

Mostra o primeiro de dois modos.

142. Primeiro, dividindo os bens humanos em três,

dos quais alguns são exteriores, como as riquezas, as honras, os amigos e outras coisas deste gênero,

outros, porém, são interiores; e estes, por sua vez, dividem-se em dois gêneros,

porque alguns deles pertencem ao corpo, como o vigor do corpo, a beleza e a saúde,

outros, porém, pertencem à alma, como a ciência e a virtude e outras coisas deste gênero; entre os quais os bens principalíssimos e máximos são aqueles que pertencem à alma, pois as coisas exteriores são por causa do homem, e o corpo é por causa da alma, assim como a matéria por causa da forma e o instrumento por causa do agente principal. E esta é a sentença comum de todos os filósofos, a saber, que os bens da alma são os principalíssimos.

143. Mas acerca dos outros bens os Estoicos e os Peripatéticos pensaram de modo diverso: pois os Estoicos sustentaram que os outros bens não são bens do homem, porque por eles o homem não se torna bom; os Peripatéticos, porém, isto é, os seguidores de Aristóteles, sustentaram que os bens exteriores são bens mínimos, os bens do corpo como que médios, mas punham como bens principalíssimos os bens da alma, pelos quais o homem se torna bom, ao passo que os outros, segundo eles, se dizem bens na medida em que servem instrumentalmente àqueles principais. E assim a felicidade, sendo o bem principalíssimo, deve ser posta entre os bens da alma. Ora, é manifesto que as operações da alma pertencem aos bens da alma. Por isso é manifesto que pôr a felicidade na operação da alma racional, como acima dissemos, é conveniente segundo esta opinião antiga e comum a todos os filósofos, isto é, que os principalíssimos dos bens são aqueles que são segundo a alma.

144. Em segundo lugar, ali onde diz: ***foi dito corretamente*** etc., demonstra o mesmo de outro modo. Com efeito, há dois gêneros de operações da alma;

algumas delas passam para uma matéria exterior, como tecer e edificar, e operações desse tipo não são fins, mas as coisas produzidas por elas, a saber, o pano tecido e a casa edificada;

outras operações da alma, porém, permanecem no próprio agente, como entender e querer, e operações desse tipo são elas mesmas fins.

Foi dito corretamente, portanto, que os próprios atos e operações são o fim, quando afirmamos que a felicidade é uma operação e não algo produzido. Pois assim a felicidade é posta entre os bens que dizem respeito à alma e não entre os que são exteriores; a operação que permanece no agente é ela mesma a perfeição e o bem do agente, ao passo que nas operações que procedem para o exterior a perfeição e o bem se encontram nos efeitos exteriores. Por isso a sentença precedente não somente concorda com a opinião dos filósofos que sustentam serem os bens da alma os mais principais, pelo fato de termos posto a felicidade em torno da operação da alma, mas também pelo fato de termos posto como felicidade a própria operação.

145. Em seguida, quando diz: ***concorda também*** etc., demonstra que também concorda com a sentença precedente aquilo em que todos convêm acerca da felicidade. Pois foi dito acima que todos consideram o viver bem e o operar bem como sendo o mesmo que ser feliz. E a essa razão, isto é, à noção da felicidade, convém a atribuição referida, porque quase nada mais parece ser a boa vida do que a boa operação, qual parece ser a felicidade; diz-se, com efeito, que vivem aquelas coisas que por si mesmas se movem a operar.

146. Em seguida, quando diz: ***parece também que aquilo que se busca*** etc., demonstra que também concordam com a sentença precedente aquelas coisas nas quais os outros diferem. E acerca disto faz três coisas:

primeiro, propõe aqueles pontos em que os homens diferem acerca da felicidade;

segundo, demonstra que cada um deles concorda com a sentença precedente, ali: ***aos que dizem, portanto*** etc.;

terceiro, a partir do que foi dito levanta certa questão e a resolve, ali: ***por onde também se pergunta*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro, propõe o que pretende, a saber, que todas as coisas que por diversos foram buscadas de diversos modos acerca da felicidade parecem existir no que foi dito, isto é, salvar-se com a opinião referida.

147. Em segundo lugar, ali: ***a estes, com efeito*** etc., expõe diversas opiniões acerca da felicidade.

A primeira delas é que a felicidade seja a virtude, e esta se subdivide em três posições:

com efeito, alguns sustentaram que universalmente qualquer virtude seja a felicidade, ou especialmente a virtude moral, que é a perfeição do apetite retificado pela razão;

a outros, porém, parece que a felicidade seja a prudência, que é a perfeição da razão prática;

a outros ainda parece que a felicidade seja a sabedoria, que é a perfeição suprema da razão especulativa.

148. A segunda opinião é que todas essas coisas, ou alguma delas, seja a felicidade, mas que se lhe deva acrescentar o prazer, e esta se subdivide em duas:

pois alguns sustentaram que a virtude com o prazer, quase em igual medida, seja a felicidade,

outros, porém, sustentaram que a felicidade é a virtude não sem o prazer, tendo este como que um papel secundário em relação à felicidade.

149. A terceira opinião é a de que alguns compreenderam, juntamente com estas coisas, para o complemento da felicidade, a abundância de bens exteriores, por exemplo, das riquezas, das honras e de outros do mesmo tipo.

150. Em terceiro lugar, ali: ***destas coisas, algumas de fato*** etc., atribui a diferença entre os que opinam o que foi referido. E diz que algumas das coisas referidas, a saber, que o prazer e as riquezas sejam requeridos para a felicidade, foram ditas por muitos, isto é, pelos homens comuns, e por varões antigos, que estavam menos exercitados em tais matérias; outras, porém, a saber, que a felicidade estivesse nos bens da alma, foram ditas por poucos e gloriosos varões, isto é, famosos na ciência. Não é provável, contudo, que algum deles tenha errado em tudo, mas que cada um deles tenha sentido corretamente em um ou em vários pontos.

151. Em seguida, quando diz: ***aos que dizem, portanto*** etc., demonstra que as opiniões referidas concordam com a atribuição da felicidade anteriormente feita.

E primeiro demonstra isto acerca da primeira opinião, que pôs a virtude como sendo a felicidade;

segundo, acerca da segunda, que acrescentou o prazer, ali: ***a vida deles também é*** etc.;

terceiro, acerca da terceira, que acrescentou os bens exteriores, ali: ***parece, contudo, também que deles*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, demonstra em que a primeira opinião concorda com a sua sentença;

segundo, demonstra em que a sua sentença é melhor.

Diz que àqueles que dizem que a felicidade é toda virtude ou alguma virtude concorda a noção de felicidade acima posta, a saber, que seja operação segundo a virtude. Pois é manifesto que a operação segundo a virtude é algo da virtude.

152. Em seguida, quando diz: ***difere, porém*** etc., demonstra que o seu dito é melhor:

e primeiro pela razão;

segundo, pelo costume humano, ali: ***assim como, porém*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, assim como nas coisas exteriores não difere pouco que o ótimo seja posto na posse de alguma coisa ou no seu uso, o qual é manifestamente melhor por ser o fim da posse, assim também ocorre acerca do hábito da virtude e da operação, que é o seu uso, o qual é melhor. Pois o hábito pode estar naquele que não faz nenhum bem, como no que dorme ou no que de algum modo está ocioso, mas quanto à operação isto não é possível, pois segue-se necessariamente que opere aquele em quem está a operação e que opere bem se nele estiver a operação segundo a virtude. Por isso a operação segundo a virtude é mais perfeita do que a própria virtude.

153. Em seguida, quando diz: ***assim como, porém*** etc., manifesta o mesmo pelos costumes humanos. Acerca do que se deve saber que na Macedônia há certo monte altíssimo que se chama Olimpo, no qual se realizavam certos jogos para o exercício da luta, que se chamavam Olimpíadas, nos quais não eram coroados alguns pelo fato de serem os melhores lutadores e os mais fortes, mas somente aqueles que competiam, dos quais alguns venciam; os que, porém, não lutavam não podiam vencer. Assim também, dentre o número dos que são bons e ótimos na vida virtuosa, somente se tornam ilustres e felizes os que operam corretamente. Por isso melhor se diz que a operação segundo a virtude seja a felicidade do que a própria virtude.

Lição 13: Alguns Situam a Felicidade na Virtude com Prazer; Outros Dizem que os Bens Externos São Necessários para a Felicidade

> *A vida deles também é, por si mesma, deleitável. [154]*
>
> *Deleitar-se é próprio dos animais, e para cada um é deleitável aquilo do qual se diz amante de tais coisas, por exemplo, o cavalo para o que ama o cavalo, e o espetáculo para o que ama o espetáculo. Do mesmo modo também as coisas justas para o que ama a justiça, e universalmente as coisas que são segundo a virtude para o que ama a virtude. [155]*
>
> *A muitos, com efeito, as coisas deleitáveis se opõem entre si, porque não são tais por natureza. Aos que amam o bem, porém, são deleitáveis as coisas que por natureza são deleitáveis. Ora, tais são as operações segundo a virtude. Por isso também a estes são deleitáveis, e por si mesmas. [156]*
>
> *Em nada, porém, necessita de prazer a vida deles como de algo acrescentado, mas tem o prazer em si mesma. [157]*
>
> *Pois, junto com o que foi dito, nenhum é bom que não se alegre com as boas operações. Com efeito, ninguém chamaria justo o que não se alegra com a operação justa, nem liberal o que não se alegra com as operações liberais; e semelhantemente nas outras. Ora, se é assim, então as operações segundo a virtude serão por si mesmas deleitáveis. [158]*

> *Mais ainda, também são belas e boas, e cada uma destas qualidades no mais alto grau, se o homem virtuoso julga bem acerca delas; e ele julga, como dissemos. A felicidade, portanto, é o que há de ótimo, de mais belo e de mais deleitável. [159]*
>
> *E estas coisas não estão separadas, segundo a inscrição de Delos: o ótimo é o que é mais justo, o mais desejável é ter saúde, e o mais deleitável é aquilo de que alguém deseja fruir. Pois todas estas coisas existem nas operações ótimas. E dizemos que a felicidade é todas estas, ou a melhor delas. [161]*
>
> *Parece, contudo, que também necessita dos bens que são exteriores, como dissemos. [162]*
>
> *Pois é impossível, ou não fácil, operar boas coisas o que é impotente, sendo desprovido; muitas coisas, com efeito, são realizadas, como dissemos, por meio de instrumentos, por meio de amigos, por meio das riquezas e do poder civil. E a privação de algumas coisas mancha a bem-aventurança, por exemplo, da nobreza, da boa prole, da beleza; pois de modo algum é feliz o que é feíssimo de aparência, ou de baixa origem, ou solitário e sem prole. E, além disso, talvez seja menos feliz se tiver filhos ou amigos péssimos, ou se, sendo bons, morreram. Assim, portanto, como dissemos, parece necessitar também de tal prosperidade. [163]*
>
> *Por isso, alguns identificam a boa fortuna com a felicidade, outros, porém, a virtude. [164]*

154. ***A vida deles também é*** etc. Depois que o Filósofo demonstrou, acerca da primeira opinião, que pôs a felicidade como sendo a virtude, em que concorda com a definição acima posta e em que dela se afasta, demonstra agora o mesmo acerca da segunda opinião, que pôs a felicidade como sendo a virtude com o prazer.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, demonstra em que esta posição concorda com a sua sentença;

segundo, demonstra em que se afasta, ali: ***em nada, porém, necessita de prazer*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe o que pretende;

segundo manifesta o propósito, ali onde diz: ***com efeito, deleitar-se*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a vida daqueles que agem segundo a virtude é por si mesma deleitável, e assim à felicidade que colocamos na operação da virtude não falta o deleite que, segundo esses,

a felicidade requer.

155. Depois, quando diz: ***com efeito, deleitar-se*** etc., prova o propósito.

E primeiro mostra que na operação da virtude há deleite;

segundo mostra que esse deleite é mais poderoso que os outros, ali onde diz: ***a muitos, portanto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que deleitar-se é próprio dos animais; pois, embora atribuamos algum apetite, a saber, o natural, às coisas inanimadas, contudo não atribuímos o deleite senão àquelas que têm conhecimento; do que se dá a entender que o deleite pertence propriamente às operações da alma, nas quais se coloca a felicidade. Ora, em operações desse tipo, para cada um é deleitável aquilo de que se diz ser amigo; pois, assim como o amante deseja a coisa amada se estiver ausente, assim se deleita nela se estiver presente, como o cavalo é deleitável para quem ama o cavalo e o espetáculo para quem ama o espetáculo. Ora, é manifesto que todo virtuoso ama a operação da própria virtude, como conveniente a si; por isso, para o justo, enquanto ama a justiça, é deleitável praticar ações justas, e, universalmente, as operações que são segundo a virtude são deleitáveis aos virtuosos que amam a virtude.

156. Depois, quando diz: ***a muitos, portanto*** etc., mostra que esse deleite é mais poderoso que os outros. E propõe que aquilo que é deleitável para a multidão dos homens vulgares é contrário entre si, porque, assim como o pródigo se deleita na dissipação, assim o avarento na retenção supérflua; e isso ocorre porque tais deleites não são segundo a natureza do homem, que é comum a todos; pois não são segundo a razão, mas segundo a corrupção do apetite que se afasta da razão. Mas para aqueles que amam o bem da virtude são deleitáveis as coisas que são deleitáveis segundo a natureza, a saber, porque convêm ao homem segundo a razão, que é aperfeiçoadora da sua própria natureza, e por isso todos os virtuosos se deleitam nas mesmas coisas. Ora, tais são as operações segundo a virtude, a saber, naturalmente deleitáveis ao homem, pelo fato de serem segundo a reta razão. E por isso não são só deleitáveis quanto aos próprios homens, mas também são deleitáveis por si mesmas; ao passo que as operações viciosas são deleitáveis quanto aos próprios homens aos quais são conformes segundo os hábitos corrompidos que têm. Portanto, uma vez que aquilo que é por si e naturalmente tal é mais poderoso, segue-se que o deleite que é segundo a operação da virtude é mais deleitável.

157. Depois, quando diz: ***mas em nada carece*** etc., mostra em que a referida posição falha quanto à verdade. E a respeito disso faz duas coisas:

primeiro propõe o que pretende;

segundo manifesta o propósito, ali onde diz: ***pois com as coisas ditas*** etc.

É preciso, portanto, considerar acerca do primeiro que os que dizem ser a felicidade a virtude com o prazer pareciam insinuar que a virtude, para o complemento da felicidade, carece de um prazer extrínseco. Mas ele exclui isso, dizendo que a vida daqueles que agem segundo a virtude não carece do prazer como de algo extrínseco acrescentado, mas tem o prazer em si mesma.

158. Depois, quando diz: ***pois com as coisas ditas*** etc., manifesta o que havia dito.

E a respeito disso faz três coisas:

primeiro prova que a vida virtuosa tem o deleite em si mesma;

segundo mostra que, além disso, tem beleza e bondade segundo a excelência, ali onde diz: ***ao contrário, até belas*** etc.;

terceiro exclui a respeito disso uma sentença falsa, ali onde diz: ***e não estão separadas estas coisas*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, junto às razões ditas pelas quais se mostrou que as operações segundo a virtude são naturalmente deleitáveis, deve-se ainda acrescentar isto: que o deleite é de necessidade da virtude e pertence à sua noção; pois ninguém é bom ou virtuoso que não se alegra nas boas operações. E isso manifesta por indução, porque ninguém diria ser justo aquele que não se alegra por praticar ações justas, e o mesmo se dá na liberalidade e em qualquer outra virtude. A razão disso é que, para cada virtuoso, a operação da própria virtude lhe é conveniente segundo o próprio hábito e, por consequência, se lhe torna deleitável. Do que fica patente que as operações segundo a virtude são por si mesmas deleitáveis e assim não requerem deleite extrínseco.

159. Depois, quando diz: ***ao contrário*** etc., mostra que as operações segundo a virtude não são só deleitáveis, mas também belas e boas; deleitáveis, com efeito, na ordem ao agente a quem convêm segundo o próprio hábito; belas, porém, segundo a ordem devida das circunstâncias como de certas partes, pois a beleza consiste na devida comensuração das partes; boas, por sua vez, segundo a ordem ao fim.

160. Acrescenta, ademais, que cada uma destas três coisas convém sobremaneira a elas, e isso prova pelo juízo do estudioso que, tendo reto senso acerca das coisas operáveis humanas, tem verdadeiro juízo sobre elas, como aquele que tem o gosto são tem verdadeiro juízo sobre os sabores; ora, o estudioso julga que as operações segundo a virtude são sobremaneira deleitáveis e belas e boas, como aquelas por que abandona todas as coisas deleitáveis e belas e boas. Portanto, uma vez que a felicidade consiste nas operações das virtudes, segue-se que a felicidade é o ótimo e o mais belo e o mais deleitável.

161. Depois, quando diz: ***e não estão separadas estas coisas*** etc., exclui do propósito uma certa opinião. Para cuja evidência é preciso considerar que em Delos ou Delfos, no templo de Apolo, estava escrito por cima que *ótimo é aquilo que é o mais justo, o mais desejado é estar são, e o mais deleitável é aquilo de que alguém deseja fruir*. Mas o Filósofo diz que essas três coisas não convêm a coisas diversas, mas todas convêm às operações que são segundo a virtude, nas quais, ou na melhor das quais, consiste a felicidade. Por isso, uma e mesma coisa, a saber, a felicidade, é o que é ótimo e o mais desejado, ou o mais belo e o mais deleitável.

162. Depois, quando diz: ***parece, contudo, também deles*** etc., aborda a terceira opinião, que sustentava serem necessários os bens exteriores para a felicidade.

E a respeito disso faz três coisas:

primeiro propõe em que esta opinião concorda com a verdade;

segundo manifesta o propósito, ali onde diz: ***pois é impossível*** etc.;

terceiro conclui a partir do que foi dito, ali onde diz: ***donde para o mesmo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a terceira opinião acima posta parece, quanto a isto, ser verdadeira: que a felicidade carece de bens exteriores, como acima se disse.

163. Depois, quando diz: ***pois é impossível*** etc., manifesta o propósito. Acerca do que é preciso considerar que a felicidade carece de alguns bens exteriores como de instrumentos de que necessitamos para exercer as obras da virtude nas quais consiste a felicidade. E quanto a isto diz que é impossível ou difícil que o homem que não tem riquezas com que possa doar e despender realize certas obras virtuosas; pois muitas das obras virtuosas fazemos por meio de amigos e por meio das riquezas e por meio do poder civil, por exemplo pelo fato de alguém ser rei ou procônsul. Certos bens exteriores, porém, são os que contribuem para uma certa beleza da felicidade, a saber, enquanto tornam o homem agradável aos olhos dos outros, o que pertence à noção de beleza;

e quanto a isto acrescenta que ser privado de certos bens exteriores mancha a bem-aventurança, a saber, enquanto torna o homem de algum modo desprezível aos olhos dos outros, como é patente naquele que carece de nobreza ou de boa prole ou também de beleza corporal; pois não é totalmente feliz quem é disforme na aparência, porque por isso se torna desprezível e menosprezado aos olhos dos outros, e a mesma razão vale para aquele que é innobre ou que carece de boa prole e de outros parentes segundo a carne, existindo como que solitário, porque por todas essas coisas o homem é desprezado. E muito mais menos feliz é se tiver péssimos filhos ou amigos, porque por eles é impedido da operação da virtude; e igualmente também repugna à felicidade se algum dia os teve bons e morreram, porque disso permanece no seu coração alguma causa de tristeza. Assim, portanto, parece que a felicidade carece de prosperidade exterior.

164. Depois, quando diz: ***donde para o mesmo*** etc., tira a conclusão do que foi dito. Pois, porque a felicidade consiste principalmente na operação da virtude, mas carece de algum modo de bens exteriores que se chamam bens da fortuna, porque muitas vezes fortuitamente sobrevêm ao homem ou dele se retiram, daí provém que alguns sustentaram ser a mesma coisa a boa fortuna e a felicidade, e outros disseram ser a mesma coisa a felicidade e a virtude, como acima se disse.

Lição 14: A Causa da Felicidade

> *Donde também se pergunta se é algo que se pode aprender, ou adquirir por costume, ou de outro modo exercitar de alguma maneira, ou se sobrevém segundo uma certa partícula divina ou por causa da fortuna. [165]*
>
> *Se, portanto, também algum outro dom dos deuses é dado aos homens, é razoável que também a felicidade seja dada por Deus, e sobretudo dentre as coisas humanas quanto é a melhor. Mas isto talvez seja mais próprio de outra investigação. [167]*
>
> *Parece, porém, que, ainda que não seja enviada por Deus, mas sobrevenha por causa da virtude e de uma certa disciplina ou exercício, seja algo entre as coisas mais divinas; pois o prêmio e o fim da virtude parece ser o ótimo e algo divino e bem-aventurado. [169]*
>
> *Será, ademais, também algo muito comum. Pois é possível que exista em todos os que não estão privados quanto à virtude, por meio de uma certa disciplina e estudo. [170]*
>
> *Ora, se é assim melhor ser feliz do que por causa da fortuna, é razoável que se comporte assim, se é que as coisas que são segundo a natureza são de tal modo constituídas que se comportem do melhor modo possível, e semelhantemente também as que são segundo a arte e toda causa, e sobretudo segundo a ótima. [171]*
>
> *Ora, entregar à fortuna o que é o maior e o ótimo seria algo muito pernicioso. [172]*
>
> *É manifesto, porém, a partir da definição aquilo que se busca. Pois se disse ser uma certa operação da alma segundo a virtude. Quanto aos demais bens, uns é necessário que existam, outros por natureza são cooperativos e úteis à maneira de instrumentos. [173]*
>
> *Ora, estas coisas estarão de acordo também com aquilo que foi dito no princípio. Pois colocamos como ótimo o fim da política. Ora, esta emprega o máximo empenho em fazer os cidadãos de tal qualidade e bons e operadores de*

> *bens. [174]*
>
> *Com razão, portanto, não dizemos ser feliz nem o boi nem o cavalo nem nenhum outro dos animais, pois nenhum deles pode participar de tal operação. [175]*
>
> *Por esta causa, também a criança não é feliz, pois ainda não é operadora de tais coisas por causa da idade. Ora, os que assim se dizem são chamados bem-aventurados por causa da esperança. Pois carece, como dissemos, tanto de virtude perfeita quanto de vida perfeita. [176]*

165. ***Donde também se pergunta*** etc. Depois que o Filósofo mostrou como as diversas opiniões concordam com a definição da felicidade acima posta, aqui investiga, por consequência, sobre a causa da felicidade.

E primeiro levanta a questão;

segundo a resolve, ali onde diz: ***se, portanto*** etc.

Acerca do primeiro é preciso considerar que é necessário que a felicidade proceda ou de uma causa por si e determinada, ou de uma causa por acidente e indeterminada, que é a fortuna: se, porém, de uma causa determinada e por si, ou será de uma causa humana ou de uma causa divina; ora, de uma causa humana algo se faz em nós de três modos: de um modo por aprendizado, como a ciência; de outro modo por costume, como a virtude moral; de um terceiro modo por exercício, como a arte militar, a indústria e outras coisas desse tipo.

166. Propõe, portanto, a questão de três membros. O primeiro deles pertence à causa humana, e é isto que pergunta: se a felicidade é algo que se pode aprender, como a ciência, ou adquirir por costume, como a virtude moral, ou de algum modo exercitar, como a indústria das obras artísticas. O segundo membro pertence à causa divina, e é isto que pergunta: se a felicidade está em nós segundo uma certa partícula divina, isto é, segundo alguma participação de algo dos entes divinos que estão acima do homem. O terceiro membro, por sua vez, pertence à causa por acidente e indeterminada, e é isto que pergunta: se a felicidade sobrevém ao homem por causa da fortuna.

167. Depois, quando diz: ***se, portanto*** etc., resolve a referida questão.

E primeiro como que por modo divisivo, considerando cada um dos membros da questão;

segundo por uma razão comum tomada da definição da felicidade, ali onde diz: ***é manifesto, porém, a partir da definição*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro, mostra que é sumamente razoável que a felicidade provenha de uma causa divina;

segundo, mostra que é aceitável que provenha de uma causa humana, ali: ***parece, porém*** etc.;

terceiro, mostra que é inconveniente que provenha de uma causa fortuita, ali: ***se, porém, é assim*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, se alguma outra coisa é dada aos homens por dádiva dos deuses, isto é, das substâncias separadas que os antigos chamavam deuses, é razoável que a felicidade seja dádiva do Deus supremo, porque ela é o melhor entre os bens humanos. Pois é manifesto que a um fim mais elevado algo é conduzido por uma virtude mais elevada, assim como a arte militar conduz a um fim mais elevado do que a arte de fabricar freios; por isso é razoável que o último fim, a saber, a felicidade, provenha ao homem da suprema de todas as virtudes, isto é, do Deus supremo.

168. E que algo seja dado aos homens pelas substâncias separadas torna-se evidente pela própria conveniência dos homens com as substâncias separadas segundo a virtude intelectual: pois, assim como os corpos inferiores recebem suas perfeições dos corpos superiores, assim os intelectos inferiores as recebem dos intelectos superiores. Mas não se detém por mais tempo sobre isto, dizendo antes que isto é mais próprio de outra investigação, a saber, da metafísica.

169. Depois, quando diz: ***parece, porém*** etc., mostra que se diz de modo aceitável que a felicidade provém de uma causa humana, porque, ainda que seja de Deus principalmente, todavia o homem coopera com algo. E mostra isto de dois modos.

Primeiro, por isto que, se provém de uma causa humana, não se elimina aquilo que é próprio da felicidade, a saber, que seja algo ótimo e divino. E diz que, se a felicidade não é alguma dádiva enviada imediatamente por Deus, mas advém ao homem por causa da virtude, como algo que se adquire por hábito, ou por causa de alguma disciplina, como algo que se pode aprender, ou por causa de algum exercício, como algo que se obtém por treino, ainda assim a felicidade parece ser algo divíníssimo, porque, sendo prêmio e fim da virtude, segue-se que é algo ótimo, divino e bem-aventurado. Pois algo não se diz divino somente porque é de Deus, mas também porque nos assemelha a Deus pela excelência da bondade.

170. Segundo, ali: ***será, porém*** etc., mostra o mesmo por isto que esta posição conserva para a felicidade aquilo que pertence ao fim de alguma natureza, a saber, que seja algo comum àqueles que têm aquela natureza. Pois a natureza não falha naquilo que pretende senão em poucos casos, e assim, se a felicidade é o fim da natureza humana, é preciso que possa ser comum a todos ou a muitos dos que têm a natureza humana; e isto se preserva se provém de uma causa humana, porque assim, por meio de alguma disciplina e estudo, poderá advir a todos os que não têm algum impedimento para operar as obras da virtude, seja por defeito da natureza, como os que são naturalmente estúpidos, seja por um mau costume que imita a natureza. Do que fica claro que a felicidade de que fala o Filósofo não consiste naquela continuação com a inteligência separada pela qual o homem entenderia todas as coisas, como alguns sustentaram; pois isto não advém a muitos, antes a ninguém nesta vida.

171. Depois, quando diz: ***se, porém, é assim*** etc., mostra ser inaceitável que a causa da felicidade seja a fortuna, e isto por duas razões.

A primeira delas é a seguinte. Aquelas coisas que são segundo a natureza dispõem-se do melhor modo, conforme foram feitas aptas por natureza; e o mesmo vale também para tudo o que se faz segundo a arte ou segundo qualquer causa, e sobretudo segundo a melhor causa, da qual a felicidade parece depender, visto ser algo ótimo. E a razão disto é que tanto a arte como toda causa agente age em vista do bem, donde se segue que todo agente dispõe do melhor modo aquilo que faz, tão bem quanto pode; e isto se vê principalmente em Deus, que é causa de toda a natureza; e por isso aquelas coisas que são segundo a natureza parecem dispor-se tão bem quanto foram feitas para ser. Mas é melhor que a felicidade provenha de alguma causa por si, seja divina, seja humana, do que da fortuna, que é causa por acidente, porque sempre o que é por si é preferível ao que é por acidente. Não é, portanto, a felicidade proveniente da fortuna.

172. A segunda razão põe ali: ***o máximo, porém, e o ótimo*** etc. Que é a seguinte. A felicidade é o máximo de todos os bens humanos, porque todos os outros a ela se ordenam como ao fim. Ora, seria sumamente pernicioso se isto dependesse da fortuna, porque muito mais os outros bens humanos seriam fortuitos, e assim cessaria o empenho humano em buscar os bens humanos, o que seria perigosíssimo. Não é, portanto, a felicidade proveniente da fortuna.

173. Depois, quando diz: *é manifesto, porém* etc., resolve a questão precedente a partir da definição de felicidade acima estabelecida. E diz ser manifesto, pela definição de felicidade, o que é verdadeiro acerca daquilo que se indaga na questão anterior. Pois foi dito acima que a felicidade é operação da alma racional segundo a virtude. Ora, aquilo que é segundo a virtude é segundo a razão movida por alguma causa divina, ao passo que aquilo que é segundo a fortuna está fora da razão. Logo, a felicidade não provém da fortuna, mas de alguma causa humana próxima, e da causa divina principal e primeiramente. Concorrem, porém, para a felicidade alguns outros bens nos quais a fortuna opera algo: neles, todavia, a felicidade não consiste principalmente, mas alguns deles é necessário que existam para certo ornamento da felicidade, ao passo que outros cooperam instrumentalmente para a felicidade, como se disse acima. Por isso, por causa desses bens secundários, não se deve atribuir a felicidade à fortuna.

174. Depois, quando diz: ***estas coisas estarão de acordo*** etc., mostra que a definição de felicidade acima referida não só concorda com as opiniões dos outros acerca da felicidade, mas também com outras observações que são segundo a sua própria opinião. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra que concorda com aquilo que por ele foi dito acima sobre a felicidade;

segundo, conclui o que se deve dizer corretamente segundo esta sentença, ali: ***convenientemente, portanto, nem um boi*** etc.

Diz, portanto, primeiro que estas coisas, a saber, que a felicidade é operação segundo a virtude, estão de acordo, isto é, em consonância, com aquilo que dissemos no proêmio. Pois pusemos ali que o melhor dos bens humanos, a saber, a felicidade, é o fim da política, cujo fim manifestamente é a operação segundo a virtude. Pois a política aplica a isto seu principal empenho, promulgando leis e aplicando prêmios e penas, a fim de tornar os cidadãos bons e operadores de bens, o que é operar segundo a virtude.

175. Depois, quando diz: ***convenientemente, portanto*** etc., conclui, a partir da razão precedente, a quais seres se deve negar a felicidade segundo aquilo que se diz convenientemente.

E primeiro diz que nenhum animal irracional se diz feliz, e isto convenientemente, porque nenhum deles pode participar da operação da virtude que é segundo a razão, que dissemos ser a felicidade.

176. Segundo, ali: ***por esta mesma causa*** etc., exclui da felicidade também as crianças. E diz que, pela mesma causa, também a criança não pode ser dita feliz, porque, por defeito da idade, ainda não tem o pleno uso da razão para poder ser operadora de operações virtuosas. E se às vezes são ditas bem-aventuradas, isto se dá por causa da esperança de perfeição futura que se concebe a respeito delas a partir de alguns indícios. Por isso, no presente não são felizes, porque a felicidade, como se disse acima, precisa tanto de virtude perfeita, para que seja não só uma boa, mas a melhor operação, quanto de vida perfeita, para que seja boa operação contínua e duradoura.

Lição 15: Um Problema sobre a Felicidade

> *Ora, muitas transformações acontecem e todo tipo de fortunas ao longo da vida, e sucede que o mais próspero incorra em grandes calamidades na velhice, como se narra nos poemas heroicos a respeito de Príamo. A quem usou de tais fortunas e terminou miseravelmente, ninguém, pois, chama de feliz. [177]*
>
> *Não se deve, então, chamar feliz nenhum outro homem enquanto vive, mas, segundo Sólon, é melhor olhar para o fim? [179]*
>
> *E se se deve estabelecer assim, então também é feliz então, quando morrer. Ou isto é totalmente inconveniente, sobretudo para nós, que dizemos ser a felicidade uma certa operação. [180]*
>
> *Se, porém, não dizemos que o morto é feliz, nem Sólon quer isso, mas que então alguém firmemente chamará de bem-aventurado o homem, como já estando fora dos males e infortúnios, também isto encerra certa questão. Pois parece que ao morto sobrevêm algum mal e algum bem, se é que ao vivente que não sente, por exemplo, honras e desonras, e as prosperidades e os infortúnios dos filhos e dos descendentes em geral. [181]*
>
> *E também estas coisas suscitam uma questão. Pois àquele que viveu bem-aventuradamente até a velhice e morreu de modo digno, sucede que ocorram muitas transformações a respeito dos filhos, e que alguns deles sejam bons e alcancem uma vida conforme à dignidade, ao passo que outros o contrário. E é manifesto que, quanto às distâncias em relação aos pais, sucede que se comportem de todos os modos. Ora, tornar-se-ia inconveniente se também o morto se transformasse, de modo que se tornasse ora feliz, ora, porém, miserável; mas é inconveniente também que em nada e em tempo algum sobrevenham aos pais as coisas dos filhos. [183]*
>
> *Mas é preciso voltar à questão anterior, pois talvez se possa ver, a partir dela, também aquilo que agora se indaga. Pois, se é preciso olhar para o fim e então chamar bem-aventurado cada um, não como sendo então bem-aventurado, mas porque antes o era, como não seria inconveniente que, quando alguém é feliz, não se diga verdadeiramente dele que o é, por não se querer chamar felizes os viventes por causa das transformações e por se julgar a felicidade algo

> *permanente e de modo algum facilmente transformável, ao passo que as fortunas muitas vezes voltam em círculo sobre os mesmos? Pois é manifesto que, se seguirmos as fortunas, chamaremos o mesmo homem feliz e de novo miserável muitas vezes, proclamando o feliz como um certo camaleão e debilmente firmado. [185]*

177. ***Muitas transformações, porém*** etc. Depois que o Filósofo mostrou o que é a felicidade, aqui suscita uma certa dúvida acerca da felicidade, a saber, se nesta vida alguém pode ser dito feliz.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, põe o motivo da dúvida;

segundo, põe a dúvida, ali: ***não se deve, então, chamar feliz nenhum outro homem*** etc.;

terceiro, põe a solução, ali: ***ou seguir as fortunas*** etc.

Diz, portanto, primeiro que muitas transformações da fortuna acontecem, pois raramente e em poucos ela é estável, e transformações desse tipo acontecem de todos os modos, por exemplo, tanto do bom para o mau quanto do mau para o bom, ora segundo algo pequeno, ora segundo algo grande, ora segundo algo de importância mediana. E mudanças desse tipo podem acontecer ao longo de toda a vida do homem, por exemplo, na adolescência, na juventude ou na velhice;

178. pois sucede às vezes que alguém que durante toda a sua vida teve a máxima abundância de bens exteriores, na velhice incorra em máximas calamidades, como narra Homero a respeito de Príamo nos versos heroicos. Ora, ninguém dirá que é feliz aquele que usou de tais bens da fortuna e depois termina miseravelmente, porque isto parece pertencer ao aumento da miséria, que alguém venha de grande prosperidade a grande miséria.

179. Depois, quando diz: ***não se deve, então, chamar feliz nenhum*** etc., suscita a dúvida pretendida.

E primeiro propõe a questão;

segundo, objeta contra ela, ali: ***e se se deve estabelecer*** etc.;

terceiro, exclui uma certa resposta, ali: ***se, porém, não dizemos*** etc.

Propõe-se, portanto, primeiro a questão acerca da opinião de Sólon, que foi um dos sete sábios e estabeleceu as leis dos atenienses; o qual, considerando que a vida humana está sujeita às mudanças da fortuna, disse que ninguém deve ser dito feliz enquanto vive, mas somente no fim de sua vida. É, pois, questão se, por causa daquilo que aconteceu a respeito de Príamo, nenhum outro homem deve ser dito bem-aventurado enquanto vive, mas, segundo a sentença de Sólon, é melhor considerar o fim da vida, isto é, se a felicidade persevera até o fim, para que assim alguém seja

dito feliz, ou se não é preciso observar isto.

180. Depois, quando diz: ***e se se deve estabelecer*** etc., objeta contra a questão precedente, refutando o dito de Sólon. Pois, se alguém estabelece assim como disse Sólon, segue-se que o homem é feliz então, quando morre. Mas isto parece inconveniente, tanto por outras razões, por exemplo, porque a morte é o máximo defeito, ao passo que a felicidade é a suma perfeição, quanto por isto que dissemos acima, que a felicidade é uma certa operação; ora, os mortos não parecem ter operação alguma; logo, não podem ser ditos felizes. E deve-se notar que o Filósofo não fala aqui da felicidade da vida futura, mas da felicidade da vida presente, se pode ser atribuída ao homem enquanto vive ou somente na morte.

181. Depois, quando diz: ***se, porém, não dizemos que o morto é feliz*** etc., exclui uma certa resposta.

E isto por duas razões, das quais põe a segunda ali: ***mas é preciso voltar à questão anterior*** etc.

Acerca da primeira faz duas coisas:

primeiro, propõe a resposta e a refuta;

segundo, a partir disto suscita uma certa questão, ali: ***e também estas coisas suscitam uma questão*** etc.

Acerca do primeiro deve-se considerar que a razão precedente de Aristóteles mostrava que alguém não é feliz na morte. Ora, alguém concederá isto, dizendo que o morto não é feliz; nem Sólon quis dizer isto, a saber, que alguém, quando morre, seja feliz, mas quis dizer que, então, quando o homem morre, se pode dar sentença firme sobre o fato de ter sido bem-aventurado, porque já está fora do perigo dos males e dos infortúnios, de modo que doravante não se possa duvidar de sua felicidade. Mas exclui esta resposta, dizendo que ela encerra certa dúvida.

182. Pois o morto difere do vivo nisto, que carece de sentido. Ora, sucede que ao homem vivente sobrevenha algum bem ou mal, ainda que não o sinta; por exemplo, se, ignorando-o ele, é difamado, ou seus filhos são mortos, ou suas riquezas são saqueadas. Logo, por igual razão parece que ao morto possa acontecer bem ou mal, ainda que não o sinta. E fala do bem ou do mal da vida civil, como fica claro pelos exemplos que acrescenta, dizendo: *por exemplo, honras e desonras*. Pois às vezes se prestam aos mortos algumas honras, como quando são louvados e sua memória é celebrada, e semelhantemente lhes são feitas certas desonras, por exemplo, quando são desenterrados e seus ossos queimados; semelhantemente também parece que lhes possam acontecer alguns bens ou males segundo as prosperidades e os infortúnios dos filhos e dos netos. Assim, portanto, parece que nem mesmo os mortos estão totalmente fora dos males e infortúnios, e assim nem mesmo na morte se poderia dizer que fossem felizes.

183. Depois, quando diz: ***e também estas coisas suscitam uma questão*** etc., interpõe uma certa questão por ocasião do que foi dito. E diz que estas coisas, a saber, as prosperidades e os infortúnios dos filhos e dos netos, suscitam uma questão. Pois sucede às vezes que alguém vive felizmente até a velhice e morre felizmente segundo a noção de felicidade estabelecida, e todavia

depois acontecem muitas transformações a respeito de seus filhos, dos quais alguns são bons e vivem conforme a dignidade do pai, ao passo que outros se comportam ao contrário. Pois é manifesto que de todo modo sucede que os filhos se diversifiquem dos pais, por exemplo, que de bons pais sejam maus filhos e de ricos, pobres.

184. Feita esta suposição, parece seguir-se algo inconveniente de ambas as partes: pois é inconveniente se também o morto se transformasse por causa de infortúnios desse tipo, de modo que quem outrora foi feliz de novo se tornasse miserável; e, por outra parte, parece inconveniente se, ao menos em algum tempo próximo, aquilo que acontece aos filhos em nada pertencesse aos pais, mesmo mortos, de modo que por isso sua felicidade fosse impedida.

185. Depois, quando diz: ***mas é preciso voltar*** etc., põe a segunda razão para excluir a resposta precedente. E diz que, deixada de lado a segunda questão, é preciso voltar à primeira questão, de cuja solução se poderá ver a verdade da segunda questão. Ora, parece que a resposta precedente não é conveniente. Pois, se é preciso olhar para o fim da vida humana e então dizer que alguém é feliz, não que então seja verdadeiramente bem-aventurado, mas que antes era bem-aventurado, isto parece inconveniente, que, quando alguém é feliz, não se diga verdadeiramente que é feliz, mas depois se diga verdadeiramente dele que foi feliz; ora, a verdade da proposição sobre o passado depende da verdade da proposição sobre o presente; pois algo é verdadeiro que foi, porque foi verdadeiro que era.

186. Mas alguns não queriam dizer que o homem é feliz quando o é, por causa das transformações da vida presente e por isto que julgavam a felicidade ser algo permanente e não facilmente transformável, de outro modo não aquietaria o desejo natural (pois cada um deseja naturalmente permanecer firmemente no bem que possui); ora, as fortunas muitas vezes voltam em círculo sobre os mesmos, isto é, de modo que dos bens venham aos males e ao contrário. E assim é manifesto que, se, ao julgar acerca da felicidade, seguirmos a consideração da fortuna e dissermos nesta vida a respeito de alguém que é feliz, muitas vezes diremos de um só e mesmo homem que é feliz e de novo que é miserável, e assim proclamaremos alguém feliz à maneira do camaleão, que é um animal que muda de cor segundo as cores dos diversos corpos a ele aproximados, e proclamaremos o feliz debilmente firmado, o que é contra a noção de felicidade.

Lição 16: A Felicidade e as Mudanças de Fortuna

> *Ora, seguir as fortunas de modo algum é correto; pois não é nelas que está o bem ou o mal, mas a vida humana necessita delas, como dissemos; são, porém, dominantes na felicidade as operações que são segundo a virtude, e as contrárias, do contrário. [187]*
>
> *Ora, também aquilo que agora foi investigado dá testemunho a esta afirmação. Pois em nada existe tanta constância das obras humanas como nas operações que são segundo a virtude. De fato, estas parecem ser mais permanentes até do que as próprias ciências. E, entre elas mesmas, as mais dignas de honra são mais permanentes, porque os felizes vivem nelas de modo máximo e de modo máximo contínuo. Isto, com efeito, parece ser a causa de não se dar esquecimento a respeito delas. [188]*
>
> *Existirá, pois, no feliz aquilo que foi investigado, e ele será tal por toda a vida. [191]*
>
> *Pois sempre, ou o mais possível de todos, operará e contemplará aquilo que é segundo a virtude. [192]*
>
> *E suportará as fortunas do melhor modo e em tudo agirá de modo inteiramente prudente, como quem é verdadeiramente bom e tetrágono sem censura. [193]*
>
> *Ora, acontecendo muitas coisas segundo a fortuna e diferindo em grandeza e pequenez, é manifesto que as pequenas prosperidades, e igualmente as pequenas adversidades, não produzem inclinação da vida. Mas as grandes e numerosas, quando acontecem bem, tornarão a vida mais feliz, pois estas por natureza servem de ornamento, e seu uso torna-se bom e virtuoso. Ao contrário, porém, os acontecimentos atribulam e perturbam o feliz, pois trazem tristezas e impedem muitas operações. Contudo, mesmo nestas coisas resplandece o bem, pois, quando alguém suporta com facilidade muitas e grandes desventuras, não é por insensibilidade à dor, mas por ser viril e magnânimo. [194]*
>
> *Ora, se as operações são dominantes na vida, como dissemos, nenhum dos felizes se tornará miserável, pois jamais operará coisas odiosas e más. Com efeito, assim como julgamos que o homem verdadeiramente bom e sábio*

> *suporta convenientemente as fortunas e sempre opera o melhor a partir das coisas existentes, como a partir do que lhe é dado; e que o bom general usa do exército presente do modo mais bélico possível, e que o cortador de couros faz o melhor calçado a partir dos couros que lhe são dados, e do mesmo modo também todos os demais artífices. Ora, sendo assim, o miserável de modo algum se tornará feliz, nem o feliz cairá nas fortunas de Príamo. <... > Pois não será facilmente movido para longe da felicidade, nem por desventuras casuais, mas por grandes e numerosas, e, após tais coisas, não se tornará de novo feliz em pouco tempo, mas, se de fato o for, em muito e completo tempo, tendo-se tornado nele mesmo abundante de grandes e bons bens. [198]*
>
> *Que impede, então, de chamar feliz aquele que opera segundo a virtude perfeita e está suficientemente dotado de bens exteriores, não por um tempo qualquer, mas por uma vida completa? Ou deve-se acrescentar: e que há de viver assim e há de terminar segundo a razão, já que o futuro nos é incerto, ao passo que estabelecemos a felicidade como fim e perfeito de todo e por todos os modos? Ora, sendo assim, chamaremos felizes, dentre os viventes, aqueles em quem existem e existirão as coisas que foram ditas, mas felizes enquanto homens. E, portanto, sobre estas coisas fique dito até aqui. [200]*

187. ***Ora, seguir as fortunas*** etc. Tendo exposto a dúvida, aqui o Filósofo resolve a dúvida.

E, primeiro, resolve a dúvida principal;

segundo, a secundária, ali: ***ora, as fortunas dos descendentes*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, expõe algo que é necessário para a solução da questão;

segundo, aplica-o à solução da presente questão, ali: ***ora, também dá testemunho a esta afirmação*** etc.

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que a felicidade consiste essencialmente na operação da virtude, ao passo que os bens exteriores, que estão sujeitos à fortuna, pertencem à felicidade de modo secundário e como que instrumental. E por isso diz que não devemos seguir as fortunas ao julgar que alguém é miserável ou feliz, porque o bem ou o mal do homem, que se considera segundo a razão, não consiste principalmente nestas coisas, mas a vida humana necessita delas instrumentalmente, como foi dito; ao passo que as operações segundo a virtude são principais e detêm o domínio no fato de alguém ser feliz, de modo que, principalmente por isto, alguém é chamado feliz: por operar segundo a virtude; e as operações contrárias, isto é, viciosas, têm a primazia e o domínio no contrário, isto é, na miséria, de modo que verdadeiramente miserável é aquele que insiste em operações viciosas.

188. Em seguida, quando diz: ***ora, também dá testemunho a esta afirmação*** etc., adapta o que foi dito à solução da questão.

E, primeiro, mostra que as operações segundo a virtude se encontram como as mais permanentes entre todas as coisas humanas;

segundo, mostra que, segundo o que foi dito, a felicidade poderá permanecer por toda a vida, ali: ***existirá, pois*** etc.;

terceiro, mostra que, segundo o que foi dito, evitam-se todos os inconvenientes, ali: ***ora, se as operações são dominantes na vida*** etc.

Diz, pois, primeiro que a esta afirmação, pela qual dizemos que as operações segundo a virtude são principais na felicidade, dá testemunho aquilo que um pouco acima foi investigado sobre a permanência da felicidade. Pois nada de humano se encontra tão constantemente permanente como as operações segundo a virtude; com efeito, é manifesto que os bens exteriores, e também os interiores pertencentes ao corpo, por serem materiais e corporais, estão por si sujeitos à mudança, ao passo que aqueles que pertencem à alma só o estão por acidente, donde estão menos sujeitos à mudança. E, dentre aqueles que pertencem à alma humana, alguns pertencem puramente ao intelecto, como as ciências, e outros às operações da vida, como as virtudes, as quais são mais permanentes até do que as próprias disciplinas, isto é, do que as ciências demonstrativas.

189. Isto, contudo, deve-se entender não quanto à matéria (pois as ciências demonstrativas versam sobre coisas necessárias, que é impossível serem de outro modo), mas deve-se entender quanto ao exercício do ato; pois não nos incumbe um exercício da contemplação das ciências tão contínuo como o das operações segundo a virtude, uma vez que continuamente nos ocorrem aquelas coisas nas quais é preciso agirmos segundo a virtude ou contra a virtude, como o uso dos alimentos, o convívio com as mulheres, as conversações dos homens entre si e outras coisas do gênero, nas quais continuamente se ocupa a vida humana; donde é preciso que o hábito da virtude se firme mais no homem pelo costume do que o hábito da ciência.

190. E, entre as próprias virtudes, aquelas que são as mais dignas de honra parecem ser mais permanentes, tanto porque são mais intensas, quanto também porque se opera mais continuamente para que se viva segundo elas; e tais são as operações das virtudes em que consiste a felicidade, porque são as mais perfeitas, como foi dito. E isto parece ser a causa por que o homem não se esquece de ser virtuoso, a saber, porque continuamente o homem se exercita nestas coisas. Há também outra causa, a saber, porque a virtude consiste principalmente na inclinação do apetite, que não é suprimida pelo esquecimento.

191. Em seguida, quando diz: ***existirá, pois*** etc., mostra que, segundo o que foi dito, a felicidade poderá durar por toda a vida. E diz que, sendo as operações segundo a virtude as mais permanentes, como foi dito, se nelas se colocar principalmente a felicidade, como dissemos, seguir-se-á que no feliz haverá aquilo que foi investigado na questão precedente, a saber, que ele será tal por toda a sua vida.

E isto prova primeiro pelas próprias operações, ali: ***pois sempre*** etc.

192. Pois aquele que tem um hábito perfeito sempre pode operar segundo aquele hábito, ou o mais continuamente de todos; ora, o feliz tem a virtude perfeita, como foi estabelecido acima; logo, ele sempre ou o mais possível poderá operar, na vida ativa, aquilo que é segundo a virtude, e contemplar, na vida contemplativa.

193. Segundo, ali: ***e suportará as fortunas*** etc., mostra o mesmo a partir dos bens da fortuna, que são secundários na felicidade. E diz que o feliz suportará do melhor modo todas as fortunas e em tudo se comportará de modo inteiramente prudente, como quem é verdadeiramente bom, não segundo a mera aparência, e é *tetrágono sem censura*, isto é, perfeito nas quatro virtudes cardeais, como alguns expõem; mas isto não parece estar de acordo com a intenção de Aristóteles, que nunca se encontra a fazer tal enumeração; antes, chama tetrágono ao que é perfeito na virtude, à semelhança de um corpo cúbico que tem seis superfícies quadradas, razão pela qual se mantém bem sobre qualquer superfície; e, de modo semelhante, o virtuoso se comporta bem em qualquer fortuna. Portanto, uma vez que pertence à virtude suportar bem todas as fortunas, é evidente que por nenhuma mudança de fortuna o feliz desistirá da operação da virtude.

E isto mostra em seguida em particular, como que por modo de divisão, quando acrescenta: ***ora, acontecendo muitas coisas*** etc.

194. E diz que, uma vez que muitos bens e males acontecem segundo a fortuna, os quais diferem em grandeza e pequenez, é manifesto que as pequenas prosperidades e, do mesmo modo, as pequenas desventuras não inclinam a vida da felicidade para a miséria ou vice-versa. Mas, se forem muitas e grandes, serão ou bens ou males. Se bens, contribuirão para que a vida do homem seja mais feliz, porque, como foi dito acima, a felicidade necessita de bens exteriores, seja para o ornamento, seja enquanto são instrumentos da operação segundo a virtude; e quanto ao primeiro diz que eles por natureza servem ao mesmo tempo para ornar a vida do feliz; quanto ao segundo, porém, diz que o uso dos bens exteriores é bom e virtuoso, a saber, enquanto a virtude usa deles como de certos instrumentos para bem agir.

195. Mas, se acontecerem ao contrário, isto é, se forem muitos e grandes males, causam de fato ao feliz uma certa tribulação por fora e uma perturbação por dentro; porque por dentro trazem tristezas e por fora impedem de muitas boas operações. Contudo, por elas não se suprime totalmente a operação da virtude, porque a virtude usa bem até das próprias desventuras, e assim resplandece nelas o bem da virtude, a saber, enquanto alguém suporta com facilidade muitas e grandes desventuras, não por não sentir a dor ou a tristeza, como sustentaram os Estoicos, mas porque, como quem é viril e magnânimo, a sua razão não sucumbe a tais tristezas.

196. Pois esta foi a diferença entre os Estoicos e os Peripatéticos, cujo chefe foi Aristóteles: os Estoicos sustentaram que a tristeza de modo algum recai sobre o virtuoso, porque afirmavam que nenhum bem do homem consiste nas coisas corporais e exteriores; os Peripatéticos, porém, admitiam no homem virtuoso uma tristeza moderada pela razão, mas não uma que subvertesse a razão; pois sustentavam que nas coisas corporais e exteriores consiste algum bem do homem, não, na verdade, o máximo, mas o mínimo, a saber, enquanto ajuda e orna a virtude.

197. Parece, contudo, que ao virtuoso pode acontecer alguma mudança que lhe retire totalmente a felicidade, impedindo por completo a operação da virtude, por exemplo, se, por doença, incorrer

em mania ou furor ou qualquer demência. Mas, como a felicidade só se busca na vida humana, que é segundo a razão, faltando o uso da razão, falta tal vida; donde o estado de demência deve ser reputado, quanto à vida humana, como o estado de morte; e por isso parece que se deve dizer o mesmo daquele que permaneceu na operação da virtude até a demência, como se tivesse permanecido até a morte.

198. Em seguida, quando diz: ***ora, se as operações são*** etc., a partir do que foi exposto exclui os inconvenientes que pareciam seguir-se. E diz que, se as operações virtuosas têm o domínio na felicidade, como foi dito, não se segue que o feliz se torne miserável por causa das desventuras, por causa das quais não operará coisas odiosas e más, isto é, contrárias à virtude. Mas podemos julgar dele com probabilidade que, por causa da virtude perfeita que tem, como quem é verdadeiramente bom e sábio, suportará convenientemente todas as fortunas, o que é operar segundo a virtude em qualquer fortuna; e, ainda que não faça as mesmas operações em cada uma, mas segundo aquilo que existe, isto é, o próspero ou o adverso, sempre operará do melhor modo, como que usando daquilo que a fortuna traz como de certas coisas que lhe são dadas; assim como também pertence ao bom general usar do exército que lhe foi dado do modo mais bélico possível segundo a condição do exército, fazendo, contudo, de um modo se tiver no exército soldados experientes e de outro modo se tiver um exército de recrutas; e, de modo semelhante, pertence ao cortador de couros fazer o melhor calçado a partir dos couros que lhe são dados, fazendo, contudo, melhores calçados de um couro do que de outro; e o mesmo se dá também em todos os demais artífices.

199. E, sendo assim, jamais o miserável será tornado feliz por algumas prosperidades sobrevindas, porque usará mal dessas prosperidades e, operando viciosamente, permanecerá sempre miserável; e, de modo semelhante, aquele que é feliz não cairá nas desventuras de Príamo: primeiro, porque prudentemente se acautelará contra elas; segundo, porque, se sobrevierem de improviso, as suportará do melhor modo, como foi dito. E assim não será facilmente transmutado da felicidade para a miséria, nem por quaisquer desventuras, mas por muitas e grandes que o afastarão da operação da razão; e, se assim tiver sido tornado infeliz, não se tornará de novo feliz com facilidade, mas em muito tempo receberá abundância de coisas grandes e boas, tanto pelo exercício do ato virtuoso, quanto também pela reparação da fortuna exterior.

200. Em seguida, quando diz: ***que impede, então*** etc., conclui a sua sentença sobre a felicidade. E diz que nada impede de dizer que é feliz aquele que opera segundo a virtude perfeita e tem bens exteriores suficientes para a operação da virtude, não, na verdade, por algum breve tempo, mas em uma vida completa, isto é, por longo tempo. E isto, de fato, basta para que alguém possa ser chamado feliz nesta vida,

201. mas, se quisermos tomar a felicidade segundo o melhor que pode ser, então deve-se acrescentar à noção de felicidade que ele há de viver, como foi dito, por toda a sua vida e há de terminar, isto é, morrer, segundo convém à razão; e a razão por que parece que se deve acrescentar esta condição é que o futuro nos é desconhecido, ao passo que à noção de felicidade, por ser o fim último, parece pertencer tudo aquilo que é perfeito e ótimo; e deste segundo modo falava Sólon sobre a felicidade. E, sendo assim como foi dito, aqueles, dentre o número dos viventes nesta vida, em quem existem no presente e existirão no futuro as coisas que foram ditas;

202. mas, porque estas coisas parecem não alcançar de todo as condições da felicidade estabelecidas acima, acrescenta que a tais chamamos felizes enquanto homens, os quais, nesta vida sujeita à mutabilidade, não podem ter a bem-aventurança perfeita. E, porque o desejo da natureza não é vão, pode-se com razão julgar que se reserva ao homem a bem-aventurança perfeita depois desta vida. Por fim, conclui dizendo que sobre estas coisas fique dito até aqui.

Lição 17: A Sorte dos Amigos e a Felicidade dos Mortos

> *Ora, dizer que as fortunas dos descendentes e de todos os amigos de modo algum influem, pareceria muito contrário à amizade e oposto às opiniões comuns. [203]*
>
> *Ora, acontecendo muitas coisas e tendo elas diferenças de todo o gênero, e recaindo umas mais, outras menos, dividir segundo cada uma pareceria coisa longa e infinita. Falado, porém, de modo universal e em esboço, talvez baste, se, do mesmo modo que também a respeito das próprias fortunas umas têm algum peso e auxílio para a vida, ao passo que outras parecem mais leves, assim também as que dizem respeito aos amigos, do mesmo modo, todas. [204]*
>
> *Ora, faz muito mais diferença que cada uma das experiências aconteça aos vivos ou aos mortos do que as injustiças e os males terem preexistido nas tragédias ou nelas se cometerem. Deve-se, pois, também assim raciocinar sobre a diferença. [206]*
>
> *Ora, talvez se deva antes investigar a respeito dos que faleceram se participam de algum bem ou de seus opostos. Pois parece, a partir destas coisas, que, se recai sobre eles qualquer coisa, seja bem, seja o contrário, é algo frágil e pequeno, seja absolutamente, seja para eles. E, se não é assim, não é, contudo, tão grande e de tal natureza que torne felizes os que não o são, nem retire a bem-aventurança aos que a têm. [209]*
>
> *Parece, portanto, que as boas operações dos amigos de algum modo influem sobre os que faleceram, e igualmente também as desventuras, mas de tal natureza e tão grandes que nem tornam não felizes os felizes, nem felizes os não felizes, nem produzem qualquer outra coisa do gênero. [210]*

203. ***Ora, as fortunas dos descendentes*** etc. Depois que o Filósofo resolveu a dúvida principal, que era sobre a transmutação da fortuna a respeito do feliz, aqui resolve a dúvida acrescentada, a saber, sobre a mudança da fortuna a respeito dos amigos.

E quanto a isto faz duas coisas:

primeiro, compara as boas fortunas e as desventuras que acontecem aos amigos com aquelas que acontecem ao próprio homem;

segundo, compara aquilo que acontece ao morto com aquilo que acontece ao vivo, ali: ***ora, faz diferença*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe que aquilo que acontece aos amigos recai sobre o próprio homem;

segundo, mostra quais e de que natureza, ali: ***ora, acontecendo muitas coisas*** etc.

Diz, então, primeiro que, se alguém quisesse dizer que as fortunas boas ou más dos bisnetos ou de quaisquer descendentes e de todos os amigos de modo algum contribuiriam para a felicidade do homem vivo ou morto, isso pareceria ser inconveniente por dupla razão. Primeiramente, porque isso seria contra a razão da amizade, que é certa união dos amigos, de tal modo que um deles considera as coisas que são do outro como se fossem suas. Segundo, porque isso seria contrário à opinião comum, que não pode ser totalmente falsa.

204. Depois, quando diz: ***muitas coisas, porém*** etc., mostra quais e de que qualidade sejam os acontecimentos dos amigos que contribuem para a felicidade do amigo. E diz que, sendo muitas e diferentes de todos os modos as coisas que acontecem segundo as fortunas boas ou más, por exemplo, segundo a espécie, segundo a quantidade, segundo o tempo e segundo outras coisas do gênero, das quais algumas repercutem mais e outras menos, se alguém quisesse determinar cada uma singularmente, isto é, o que delas repercute sobre o homem e o que não, seria muito longo, ou antes, infinito, porque tal diversidade ocorre de infinitos modos.

205. Mas basta que se determine em universal e em esboço, isto é, figuradamente, ou seja, superficialmente ou por semelhança, se, a saber, se disser que, das fortunas que se referem ao próprio homem, algumas, a saber, as grandes, têm certo peso, isto é, força de mudar a condição da vida humana, e prestam auxílio à vida feliz; outras, porém, são mais leves, pelas quais não se muda muito a vida do homem; assim também ocorre naquelas coisas que sobrevêm a quaisquer amigos, contudo de tal modo que repercutem mais aquelas que acontecem aos mais próximos, ainda que sejam menores em quantidade.

206. Depois, quando diz: ***difere, porém, das paixões*** etc., mostra a partir de que os acontecimentos dos amigos repercutem sobre o homem, e isso é mais manifesto quanto ao homem enquanto vive, de que modo, a respeito disso, ele se relaciona com o morto.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra de que modo diferente ele se comporta quanto a isto a respeito dos vivos e dos mortos;

segundo, indaga se os acontecimentos dos amigos repercutem sobre os mortos, visto ser manifesto que repercutem sobre os vivos, e isto ali: ***mais, porém, talvez*** etc.

Acerca do primeiro, deve-se considerar que os mortos estão postos fora da vida presente, cuja felicidade Aristóteles aqui pretende investigar, como fica patente pelas coisas antes ditas; ora, os mortos atingem esta vida somente enquanto permanecem nas memórias dos homens vivos, e por isso deste modo os mortos se relacionam com os vivos, segundo a consideração desta vida, assim como se relacionam as coisas que agora acontecem em ato com aquelas que outrora existiram e agora são narradas, por exemplo, as guerras de Troia ou algo do gênero.

207. Diz, então, que o fato de quaisquer *paixões*, isto é, acontecimentos fortuitos, sobrevirem aos vivos ou aos mortos, difere muito mais do que o fato de algumas coisas injustas, por exemplo, homicídios ou roubos, e males, isto é, quaisquer infortúnios, preexistirem nas tragédias, ou seja, serem narrados pelos poetas como tendo existido outrora, ou de agora acontecerem. Porque, no primeiro caso, toma-se o mesmo da parte do evento fortuito e a diferença da parte das pessoas, das quais algumas estão em ato nas coisas humanas, ao passo que outras estão somente na memória; no segundo caso, ao contrário, toma-se o mesmo da parte das pessoas, que estão em ato nas coisas humanas, mas atende-se à diferença da parte dos eventos fortuitos, dos quais alguns estão em ato nas coisas humanas, ao passo que outros estão somente segundo a narração comemorativa; e porque a felicidade pertence às pessoas mais do que às coisas que acontecem exteriormente, por isso o Filósofo diz que a primeira diferença, quanto ao que pertence ao propósito, a saber, à mudança da felicidade, é maior do que a segunda. E a partir daquela semelhança aduzida acerca da diferença dos eventos, diz que se deve silogizar a diferença no propósito.

208. Com efeito, é manifesto que os males passados narrados, ainda que de algum modo pertençam ao homem que os ouve, o qual de algum modo é por eles afetado, todavia não a ponto de mudarem a condição dele; donde, muito menos as fortunas ou os infortúnios mudam a condição do morto. E isto o Filósofo aduziu como que resolvendo a razão acima posta, que concluía que, se algo repercute sobre os vivos que não sentem, também repercutiria sobre os mortos.

209. Depois, quando diz: ***mais, porém, talvez*** etc., indaga ainda se de algum modo repercutem sobre os mortos as coisas que acontecem a respeito dos amigos.

E primeiro indaga o propósito;

segundo, conclui o principal intento, ali: ***contribuir, então, decerto*** etc.

Diz, então, primeiro que mais parece dever-se indagar acerca daqueles que estão mortos, se de algum modo participam ou dos bens ou dos males que acontecem nesta vida, porque o fato de não serem mudados por eles da felicidade à miséria ou ao contrário parece ser bastante manifesto. Porque, se algo destas coisas que aqui se fazem repercute sobre eles, seja bem, seja mal, será algo frágil e pequeno, ou absolutamente ou quanto a eles próprios. Se, porém, é assim, não será tão grande e tal que torne felizes os que não são, nem tire a bem-aventurança aos que a têm. Com efeito, foi dito que os pequenos acontecimentos não fazem mudança da vida; se, portanto, das coisas que se fazem repercute algo pequeno sobre os mortos, segue-se que por isso a condição deles quanto à felicidade não seja mudada.

210. Depois, quando diz: ***contribuir, então, decerto*** etc., conclui sua sentença. E diz que os bens dos amigos, que eles fazem ou que a eles acontecem, parecem contribuir em algo para os mortos, e semelhantemente os infortúnios repercutir sobre eles; todavia, sob tal modo e tanta quantidade que nem tornem os felizes não felizes, nem tornem os não felizes felizes, nem tampouco os transmutem segundo algo de tal ordem, por exemplo, segundo a sabedoria e a virtude ou algo do gênero. Pode, porém, haver uma construção suspensiva a partir daquele lugar: ***se, porém, não é tão grande e tal*** etc., e então o consequente da condicional será: ***contribuir, então, decerto*** etc., e sobrará a conjunção ilativa.

211. Parece, porém, segundo a intenção de Aristóteles, que as coisas que aqui se dizem devem ser entendidas dos mortos não enquanto são em si mesmos, mas enquanto vivem nas memórias dos homens; pois assim parecem repercutir sobre eles as coisas que sobrevêm a seus amigos depois da morte, na medida em que por isso a memória e a glória deles se tornam mais célebres ou mais obscuras; mas isto, diz ele, é algo frágil, porque nada é mais frágil do que aquilo que consiste apenas na opinião dos homens; e diz que é algo pequeno e sobretudo quanto a eles próprios, porque não lhes pertence senão enquanto estão nas memórias dos homens.

212. Ora, indagar se os homens depois da morte vivem de algum modo segundo a alma, e se conhecem as coisas que aqui se fazem, ou se por elas de algum modo são mudados, não pertence ao propósito, visto que o Filósofo trata aqui da felicidade da vida presente, como fica patente pelas coisas acima ditas. E por isso questões deste gênero, que necessitariam de longa discussão, devem aqui ser omitidas, para que nesta ciência, que é operativa, não se façam muitos discursos fora das obras, o que acima o Filósofo reprovou. Alhures, porém, tratamos destas coisas mais plenamente.

Lição 18: A Felicidade, um Bem Digno de Honra

> *Determinadas, porém, estas coisas, examinemos acerca da felicidade se é das coisas louváveis ou antes das mais honoráveis. Pois é manifesto que não é das potências. [213]*
>
> *Ora, parece que tudo o que é louvável se louva por ser de certa qualidade e por ter certa relação a algo. [215]*
>
> *Com efeito, louvamos o justo, o valente e, universalmente, o bom e a virtude por causa das obras e dos atos. E o forte e o corredor e cada um dos demais, por serem por natureza de certa qualidade e por se relacionarem de algum modo a algum bem e ao que é digno de estudo. [216]*
>
> *Isto, porém, é manifesto também a partir daqueles louvores que se referem aos deuses. Pois parecem ridículos quando referidos a nós. Ora, isto acontece porque são louvores por relação, como dissemos. [218]*
>
> *Se, porém, o louvor é de tais coisas, é manifesto que das melhores não há louvor, mas algo maior e melhor. [219]*
>
> *Como parece; pois aos deuses chamamos bem-aventurados e felizes, e aos mais divinos dos homens chamamos bem-aventurados. Semelhantemente também quanto aos bens; pois ninguém louva a felicidade como louva o justo, mas, como a algo mais divino e melhor, a proclama bem-aventurada. [220]*
>
> *Parece, porém, que também Eudoxo bem atribuiu à volúpia as primícias. Pois julga que o fato de ela, sendo um bem, não ser louvada anuncia que é melhor do que as coisas louváveis. E que tal é Deus e o bem por si. Pois a estas coisas se referem também as outras. [221]*
>
> *Com efeito, o louvor é da virtude, pois é a partir dela que os realizadores dos bens; e o louvor das obras é semelhantemente das corporais e das anímicas. Mas isto talvez seja mais próprio averiguar àqueles que se afadigaram acerca dos louvores. A nós, porém, é manifesto a partir daquilo que foi dito que a felicidade é das coisas honoráveis e perfeitas. [222]*

> *Parece, porém, ser assim também por ser princípio. Pois é por causa dela que todos realizam todas as demais coisas. Ora, o princípio e a causa dos bens pomos como algo honorável e divino. [223]*

213. ***Determinadas, porém, estas coisas*** etc. Depois de o Filósofo ter mostrado o que é a felicidade, aqui indaga acerca de certa propriedade da felicidade.

E primeiro levanta a questão;

segundo, determina a verdade, ali: ***ora, parece que tudo o que é louvável*** etc.

Diz, então, que, depois da determinação das coisas supracitadas, é necessário examinar se a felicidade é do número dos bens louváveis ou antes do número dos bens honoráveis. E que seja necessário a felicidade estar contida sob um ou outro gênero destes bens, ele o prova por isto: que a felicidade não é do gênero das potências; pois ninguém é louvado ou honrado só por ter potência para o bem, mas por estar de algum modo disposto para o bem.

214. Para a evidência desta questão, deve-se considerar que a honra e o louvor diferem de duplo modo.

Primeiramente, da parte daquilo em que consiste a honra ou o louvor; pois assim a honra se estende a mais do que o louvor; com efeito, a honra importa certo testemunho que manifesta a excelência de alguém, seja isto feito por palavras, seja por atos, como quando alguém se ajoelha diante de outro ou se levanta por ele; mas o louvor consiste somente em palavras.

Segundo, diferem quanto àquilo a que se prestam o louvor e a honra; pois ambos se prestam a alguma excelência; ora, há dupla excelência: uma absoluta, e segundo esta lhe é devida a honra; outra, porém, é a excelência em ordem a algum fim, e assim lhe é devido o louvor.

215. Depois, quando diz: ***ora, parece que tudo o que é louvável*** etc., determina a questão levantada.

E primeiro mostra que a felicidade é dos bens honoráveis, por ela ser algo perfeito e ótimo;

na segunda parte, por ela ter a razão de princípio, ali: ***parece, porém, ser assim*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra de que coisas há louvor;

segundo, conclui que das coisas ótimas não há louvor, mas algo melhor.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, propõe o que pretende;

segundo, manifesta o propósito, ali: ***com efeito, o justo*** etc.

Diz, então, primeiro que tudo o que é louvado parece ser louvável a partir de duas coisas ao mesmo tempo: a saber, por ter em si alguma disposição, e por ter alguma relação a algo distinto.

216. Depois, quando diz: ***com efeito, o justo e o valente*** etc., manifesta o propósito.

E primeiro, a partir dos louvores humanos;

segundo, a partir dos louvores divinos, ali: ***isto, porém, é manifesto também a partir daqueles*** etc.

Acerca do primeiro, deve-se considerar que o homem é louvado tanto por causa da virtude do ânimo quanto por causa da virtude do corpo. Ora, segundo a virtude do ânimo é louvado tanto o próprio homem que tem a virtude do ânimo, por exemplo, o justo e o valente e, comumente, o bom segundo qualquer virtude, quanto é louvada a própria virtude; e isto por causa de algo distinto, a saber, por causa das obras e dos atos; pois por isso é louvado o virtuoso e a própria virtude, enquanto se ordena a executar a obra da virtude.

Ora, segundo a virtude do corpo é louvado alguém por ser forte para lutar e ágil para correr, e de outras coisas semelhantes, por o homem se ordenar de algum modo a algo que é bom em si e digno de estudo, como que digno de zelo.

217. E deve-se atender à diferença entre as virtudes do ânimo e as do corpo, pois para o louvor da virtude da alma basta que alguém se comporte bem quanto ao próprio ato da virtude, porque o bem do homem consiste no próprio ato da virtude; mas nas virtudes corporais não basta que alguém se comporte bem quanto ao ato daquela virtude, por exemplo, quanto a correr ou lutar, pois nestas coisas não consiste o bem do homem; com efeito, alguém pode correr ou lutar ou pugnar tanto por um bem quanto por um mal. E por isso, falando do louvor das virtudes da alma, disse que são louvadas por causa das obras e dos atos; mas, falando das virtudes corporais, determinou que são louvadas em ordem a algum bem e digno de estudo.

218. A seguir, quando diz: ***e isto é manifesto*** etc., torna manifesto o que havia dito por meio dos louvores divinos. Pois, se algo fosse louvável absolutamente e não segundo a relação a alguma outra coisa, seguir-se-ia que a mesma coisa seria louvável em todos. Ora, isto aparece manifestamente falso se alguém considerar os louvores com que louvamos as substâncias separadas, que ele chama deuses. Pois, se alguém referisse os louvores delas àquelas coisas que se louvam nos homens, pareceria ridículo, como se, por exemplo, alguém louvasse Deus por não ser vencido pela concupiscência ou pelo temor. E isto ocorre porque os louvores se dão por relação a algo, como foi dito.

219. A seguir, quando diz: ***se, porém, há louvor de tais coisas*** etc., a partir das premissas conclui o que havia proposto.

E primeiro estabelece a conclusão deste modo: o louvor é daquelas coisas cuja bondade se considera em ordem a alguma outra coisa; mas as coisas ótimas não se ordenam a nenhuma outra coisa, antes, pelo contrário, as outras se ordenam a elas; logo, das coisas ótimas não há louvor,

mas algo melhor que o louvor. Assim como também, nas coisas especulativas, dos princípios não há ciência, mas algo mais elevado que a ciência, a saber, o intelecto, ao passo que a ciência é das conclusões, que são conhecidas por causa dos princípios; e semelhantemente o louvor é daquelas coisas cuja bondade é por causa de outras, ao passo que a honra, como algo melhor que o louvor, é daquelas coisas às quais as outras se ordenam.

220. Em segundo lugar, ali: ***como parece*** etc., torna manifesta a conclusão precedente por meio daquilo que comumente se diz.

E primeiro quanto àquelas coisas de que há algo melhor que o louvor;

em segundo lugar quanto àquelas coisas de que há louvor, ali: ***pois o louvor*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, para tornar manifesto o que propõe, apresenta aquilo que comumente parece;

em segundo lugar, aquilo que pareceu a Eudoxo, ali: ***parece também a Eudoxo*** etc.

Diz, pois, primeiro que parece comumente a todos que das coisas ótimas há algo melhor que o louvor; o que é manifesto pelo fato de que, atribuindo aos deuses como que algo melhor que o louvor, os dizemos bem-aventurados e felizes, e semelhantemente aos melhores dos homens, nos quais aparece certa semelhança divina por causa de sua excelência. E, assim como às melhores pessoas atribuímos algo melhor que o louvor, assim também aos melhores dentre os bens, como à felicidade; pois ninguém louva a felicidade do modo como louva um homem justo ou virtuoso, mas atribui-lhe algo maior, ao dizer que ela é a bem-aventurança.

221. A seguir, quando diz: ***parece também a Eudoxo*** etc., conduz ao mesmo o dito de Eudoxo, que colocava no prazer as *primícias dos bens*, isto é, sustentando que o prazer é o sumo bem. E julga que isto se depreende do fato de que, embora esteja entre os bens, todavia ninguém é louvado por causa do prazer, porque é algo melhor que as coisas louváveis. E tal é Deus e qualquer outra coisa que seja por si um bem, pois a coisas deste tipo, que são bens por si, também outras se referem, cuja bondade, a saber, é louvada por se relacionarem de algum modo com aquelas que são bens por si.

222. A seguir, quando diz: ***pois o louvor*** etc., torna manifesto o que havia dito quanto àquelas coisas de que há louvor. E diz que o louvor é da virtude, pela qual somos operadores de bens. Pois alguém é louvado por causa dos atos do corpo ou da alma, como foi dito acima. Mas considerar aquelas coisas pelas quais os homens costumam ser louvados pertence mais propriamente aos retóricos, cujo estudo se esforça em torno dos louvores; pois isto pertence ao gênero demonstrativo de causas, que é um dos três que caem sob a consideração da retórica, como fica claro pelo Filósofo no I livro da Retórica e por Túlio em sua Retórica. Mas, quanto a nós, aparece manifestamente pelo que foi dito que a felicidade está entre as coisas honoráveis, pelo fato de ser certo bem perfeito.

223. A seguir, quando diz: ***parece também ser assim*** etc., prova o que propõe pela razão do princípio. Pois aquilo que é princípio e causa dos bens colocamos como honorável, como sendo

algo divino, pois Deus é o primeiro princípio de todo bem. Mas a felicidade é o princípio de todos os bens humanos, porque por causa dela todos os homens operam tudo o que fazem; ora, o fim, nas coisas operáveis e apetecíveis, tem razão de princípio, porque do fim se toma a razão daquelas coisas que são para o fim. Donde se segue que a felicidade é certo bem honorável.

Lição 19: A Felicidade e a Virtude

> *Se, porém, a felicidade é certa operação segundo a virtude perfeita, deve-se investigar sobre a virtude. Pois talvez assim contemplemos também melhor a felicidade. [224]*
>
> *Ora, parece que, segundo a verdade, a ciência civil se esforça sobretudo em torno disto; pois quer tornar os cidadãos bons e obedientes às leis, e disso temos o exemplo dos legisladores dos cretenses e dos lacedemônios, e de outros, se algum se tornou tal. Mas, se esta investigação pertence à política, é manifesto que a questão se fará segundo aquela escolha feita desde o princípio. [225]*
>
> *Deve-se, porém, investigar sobre a virtude, a saber, a humana. Pois buscávamos o bem humano e a felicidade humana. E chamamos virtude humana não aquela que é do corpo, mas aquela que é da alma. E também dizemos que a felicidade é operação da alma. Ora, se estas coisas são assim, é manifesto que é preciso que o político conheça de algum modo aquelas coisas que se referem à alma, assim como aquele que cuida dos olhos e de todo o corpo, e tanto mais quanto a política é mais honorável e melhor que a medicina. Mas também os médicos excelentes se ocupam de muitas coisas em torno do conhecimento do corpo. Cabe, portanto, também ao homem civil contemplar a alma. [226]*
>
> *Deve-se, porém, contemplá-las por causa destas coisas e na medida em que baste suficientemente para o que se busca. Pois investigar com mais exatidão é talvez mais trabalhoso do que aquilo que se propõe. [228]*
>
> *Ora, dizem-se sobre isto, também nos discursos exteriores, suficientemente algumas coisas. E deve-se usar delas, por exemplo, esta: que uma parte dela é irracional, e outra tem razão. [229]*
>
> *Mas se estas coisas são distintas assim como as partículas do corpo e todo divisível, ou se, sendo dois pela razão, são por natureza indivisíveis, assim como na periferia o convexo e o côncavo, em nada difere para o presente. [230]*

224. ***Se, porém, a felicidade*** etc. Depois que o Filósofo determinou sobre a felicidade, aqui começa a determinar sobre a virtude.

E primeiro estabelece previamente certas coisas que se exigem para a consideração da virtude;

em segundo lugar, começa a determinar sobre a virtude, no princípio do II livro, ali: ***sendo dupla a virtude*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro, mostra que a esta ciência pertence considerar a virtude;

em segundo lugar, assume certas coisas que é preciso conhecer sobre as partes da alma, ali: ***deve-se, porém, investigar sobre a virtude*** etc.;

em terceiro lugar, segundo a divisão das partes da alma, divide a virtude, ali: ***determina-se, porém, a virtude*** etc.

O primeiro, mostra-o de dois modos.

Primeiro, por uma razão tomada da parte da felicidade. Pois foi dito acima que a felicidade é certa operação segundo a virtude perfeita, e assim, pelo conhecimento da virtude, poderemos considerar melhor a felicidade; donde também, no X livro, determinado o que respeita a todas as virtudes, completa o tratado sobre a felicidade; como, portanto, esta ciência busca principalmente o bem humano, que é a felicidade, é consequente que a esta ciência pertença investigar a virtude.

225. Em segundo lugar, ali: ***parece também, segundo a verdade*** etc., prova o que propõe pela razão própria desta ciência. Pois a ciência civil, segundo a verdade da coisa, parece sobretudo empenhar-se e trabalhar em torno da virtude; pois pretende tornar os cidadãos bons e obedientes às leis, como fica claro pelos legisladores dos cretenses e dos lacedemônios, que tinham a organização civil otimamente ordenada, ou por outros semelhantes, se os há, que estabelecem leis para tornar os homens virtuosos. Mas a consideração da presente ciência pertence à política, porque nesta ciência se transmitem os princípios da política. Donde é manifesto que a questão sobre a virtude se fará conveniente a esta ciência, segundo aquilo que no proêmio escolhemos, isto é, a política, que, dentre todas as outras disciplinas, investiga o último fim das coisas humanas.

226. A seguir, quando diz: ***deve-se, porém, investigar sobre a virtude*** etc., assume certas coisas sobre as partes da alma necessárias ao conhecimento das virtudes. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra que é necessário que tais coisas sejam assumidas nesta ciência;

em segundo lugar, assume-as, ali: ***dizem-se, porém, sobre isto*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra que é necessário a esta ciência considerar certas coisas sobre as partes da alma;

em segundo lugar, mostra de que modo deve considerá-las, ali: ***deve-se, porém, contemplá-las*** etc.

Diz, pois, primeiro que, quando pretendemos investigar sobre a virtude, entendemos isto da virtude humana; pois foi dito acima que buscamos nesta ciência o bem humano e a felicidade humana, e por isso, se buscamos a virtude por causa da felicidade, é necessário que busquemos a virtude humana. Ora, a virtude que é propriamente humana não é aquela que é do corpo, na qual comunica com as outras coisas, mas aquela que é da alma, que lhe é própria. Mas isto também condiz com o que dissemos acima, que a felicidade é operação da alma.

227. Assim, pois, o político se comporta, para considerar a alma cuja virtude busca, como o médico para considerar o corpo cuja saúde investiga. Donde é manifesto que é preciso que o político conheça de algum modo aquelas coisas que pertencem à alma, assim como o médico que cura os olhos e todo o corpo precisa considerar os olhos e todo o corpo, e tanto mais isto pertence à política, que ela considere a alma, cuja virtude investiga, quanto ela mesma é melhor que a ciência da medicina, como fica claro pelo que foi dito acima, e por isso é preciso que sua consideração seja mais completa. Ora, vemos que os médicos excelentes tratam de muitas coisas em torno do conhecimento do corpo e não somente das operações medicinais. Donde também o político deve considerar algumas coisas sobre a alma.

228. A seguir, quando diz: ***deve-se, porém, contemplá-las*** etc., mostra de que modo deve considerar sobre estas coisas. E diz que nesta ciência se deve contemplar a alma por causa destas coisas, isto é, das virtudes e dos atos do homem, sobre os quais é aqui a intenção principal, e por isso deve-se considerar sobre a alma tanto quanto basta para aquelas coisas que buscamos principalmente. Se, porém, alguém quisesse investigar sobre a alma com mais exatidão do que basta para o que se propõe, isto exigiria uma obra maior do que aquelas coisas que se buscam no propósito. E assim é em todas as outras coisas que se buscam por causa do fim, que sua medida deve ser tomada conforme convém ao fim.

229. A seguir, quando diz: ***dizem-se, porém, sobre isto*** etc., assume aquelas coisas que aqui se devem considerar sobre as partes da alma.

E primeiro divide as partes da alma em racional e irracional;

em segundo lugar, subdivide o irracional, ali: ***o irracional, porém*** etc.;

em terceiro lugar, subdivide o racional, ali: ***se, porém, é preciso também isto*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, estabelece a divisão;

em segundo lugar, diz que se deve deixar de lado certa dúvida, ali: ***mas se estas coisas*** etc.

Diz, pois, primeiro que sobre a alma foram ditas suficientemente algumas coisas no livro Sobre a alma, o qual chama de discursos exteriores, ou porque escreveu aquele livro à maneira de epístola a alguns que se encontravam longe, pois os livros que escrevia ensinando seus ouvintes eram

chamados audições, assim como o livro da Física se diz Da audição física; ou, melhor, chamam-se discursos exteriores aqueles que estão fora da ciência proposta. Ora, daquelas coisas que ali foram ditas deve-se usar aqui, por exemplo, que certa parte da alma é racional e certa parte irracional, como se diz no III livro Sobre a alma.

230. A seguir, quando diz: ***mas se estas coisas são distintas*** etc., levanta certa dúvida que diz dever ser deixada de lado no propósito, a saber, se estas duas partes da alma, isto é, a racional e a irracional, são distintas entre si por sujeito, lugar e situação, assim como as partículas do corpo ou de qualquer outro contínuo divisível, como Platão sustentou que o racional está no cérebro, o concupiscível no coração e o nutritivo no fígado; ou, antes, se estas duas partes não se dividem segundo o sujeito, mas somente segundo a razão, assim como na circunferência do círculo o curvo, isto é, o convexo, e o côncavo não se dividem por sujeito, mas somente pela razão. E diz que, quanto ao que pertence ao propósito, não faz diferença qual destas coisas se diga, e por isso deixa de lado esta questão, como não pertencente ao propósito.

Lição 20: Subdivisões da Alma Irracional

> *Ora, uma parte do irracional assemelha-se ao comum e vegetativo, digo a causa daquilo que é nutrir-se e crescer. Pois tal virtude da alma alguém a colocaria em todas as coisas que se nutrem, e também nos embriões. E esta mesma também nos seres imperfeitos, pois é mais razoável do que qualquer outra. [231]*
>
> *Esta é, portanto, uma certa potência comum e não se mostra humana. [233]*
>
> *Pois parece que esta partícula e potência opera sobretudo durante o sono. Ora, o bom e o mau de modo algum se manifestam segundo o sono. Por isso dizem que os felizes em nada diferem dos infelizes durante a metade da vida. Isto sucede convenientemente, pois o sono é o repouso da alma segundo a qual ela se diz virtuosa ou má. Todavia, se alguns dos movimentos passam pouco a pouco, também assim os fantasmas dos virtuosos se tornam melhores que os de quaisquer outros. Mas sobre estas coisas já basta. E deve-se, portanto, deixar de lado a parte nutritiva, porquanto por sua natureza é destituída de virtude humana. [234]*
>
> *Parece haver também uma outra natureza da alma irracional, que todavia participa de algum modo da razão. [236]*
>
> *Pois no incontinente e no continente louvamos aquilo que possui razão, já que a razão retamente aconselha e exorta ao que é ótimo. Parece, porém, haver neles algo inato além da razão, que se opõe à razão e a contraria. Pois firmemente, assim como os membros paralisados do corpo, quando se prefere movê-los para a direita, são levados perversamente para a esquerda, assim também na alma; pois os movimentos dos incontinentes tendem para o contrário. Mas nos corpos vemos aquilo que se move de modo perverso, ao passo que na alma não o vemos. Todavia, talvez não menos se deva estimar que também na alma há algo além da razão, que a ela se contrapõe e a contraria; de que modo, porém, seja distinto dela, em nada importa. [237]*
>
> *Ora, também isto parece participar da razão, como dissemos. Portanto, o que há no continente obedece à razão. E ainda mais talvez esteja submetido o que há no sóbrio e no forte, pois nele tudo consoa com a razão. [239]*

> *Parece, pois, que também o irracional é duplo. Com efeito, a parte vegetativa de modo algum comunica com a razão; mas a concupiscível e, em geral, a apetitiva participa de algum modo, na medida em que é capaz de ouvir a razão e de lhe obedecer. Assim, dizemos que ela tem a razão à maneira do pai e dos amigos, e não à maneira dos matemáticos. [240]*
>
> *E que o irracional é de algum modo persuadido pela razão, mostram-no a persuasão e toda repreensão e súplica. [241]*
>
> *Mas, se é preciso dizer que também isto possui razão, então o que possui razão será duplo: um, principalmente e em si mesmo; outro, como algo que ouve o pai. [242]*
>
> *Ora, a virtude se determina segundo esta diferença. Pois dizemos que, dentre elas, umas são intelectuais e outras morais; a sabedoria, o intelecto e a prudência, intelectuais; a liberalidade e a sobriedade, morais. Com efeito, ao falar dos costumes, não dizemos que alguém é sábio e inteligente, mas que é manso ou sóbrio; e também louvamos o sábio segundo o hábito. E chamamos virtudes aos hábitos louváveis. [243]*

231. ***Ora, a parte irracional*** etc. Depois de o Filósofo ter dividido as partes da alma em racional e irracional, aqui subdivide a parte irracional.

E primeiro apresenta um membro da divisão;

segundo, apresenta o outro, em: ***parece haver também uma outra*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, propõe uma certa parte irracional da alma;

segundo, mostra que essa parte da alma não é propriamente humana, em: ***esta é, portanto*** etc.

Diz, pois, primeiro que, entre as partes irracionais da alma, há uma que se assemelha à alma das plantas, a qual é comum a todos os viventes aqui embaixo; e essa parte é aquela que é causa da nutrição e do crescimento nos homens. E tal parte da alma se põe em tudo o que se nutre, não somente nos animais, mas também nas plantas; nos animais, porém, encontra-se não só nos já nascidos, mas também antes de nascerem, isto é, nos embriões, que manifestamente se nutrem e crescem.

232. De modo semelhante, encontra-se também esta parte da alma nos animais não só perfeitos, isto é, que possuem todos os sentidos e se movem com movimento progressivo, mas também nos animais imperfeitos, que têm apenas o sentido do tato e permanecem imóveis no mesmo lugar, como são os moluscos; pois é manifesto que todos os referidos vivem e têm alguma parte da alma, e mais razoavelmente se atribui a todos eles esta parte da alma do que qualquer outra, porque

neles as obras desta parte aparecem mais manifestamente.

233. Em seguida, quando diz: ***esta é, portanto*** etc., mostra que a referida parte da alma não é humana.

E primeiro conclui isto do que foi dito. Pois chamamos humano ao que é próprio do homem; se, portanto, esta parte da alma é sumamente comum, segue-se que não é humana.

234. Segundo, em: ***pois parece*** etc., acrescenta uma demonstração a partir de um sinal evidente. Pois esta parte da alma se encontra operando com máxima eficácia durante o sono; com efeito, quando o calor natural retorna às partes internas enquanto o animal dorme, a digestão se realiza melhor. Ora, aquilo que é próprio do homem, segundo o qual o homem se diz bom ou mau, opera pouco durante o sono, nem durante o sono se manifesta quem seja bom ou mau. Por isso dizem proverbialmente que os felizes não diferem dos infelizes durante o sono, que é a metade da vida, ou seja, porque no sono se ata o juízo da razão e adormecem os sentidos externos, enquanto operam a fantasia e a força nutritiva.

235. Ora, isto sucede razoavelmente, a saber, que durante o sono não difiram o bom e o mau, o feliz e o infeliz, porque no sono descansa de sua operação aquela parte da alma segundo a qual o homem se diz bom e mau. Sucede, todavia, por acidente, que o bom e o mau diferem no sono, não por causa de uma diferença que haja no dormir, mas por causa da diferença que houve no estado de vigília, na medida em que certos movimentos dos que velam passam pouco a pouco aos que dormem, ou seja, enquanto aquilo que o homem viu, ouviu ou pensou em vigília ocorre à fantasia do adormecido; e desse modo, no dormir, tornam-se melhores os fantasmas dos virtuosos, que em vigília se ocupam de coisas honestas, do que os de quaisquer outros, que velando se ocupam de coisas vãs e desonestas. E sobre isto baste o que foi dito. Segue-se, porém, do que foi exposto, que a parte nutritiva da alma não é feita por natureza para participar da virtude humana.

236. Em seguida, quando diz: ***parece, pois*** etc., apresenta o outro membro da divisão.

E primeiro propõe o que pretende;

segundo, prova o proposto, em: ***pois no incontinente*** etc.

Diz, pois, primeiro que, além da parte nutritiva da alma, parece haver uma outra parte da alma, irracional como a nutritiva, mas participante de algum modo da razão, no que difere da nutritiva, a qual é totalmente destituída de virtude humana, como foi dito.

237. Em seguida, quando diz: ***pois no incontinente*** etc., prova o proposto:

e primeiro, que há uma outra parte irracional da alma;

segundo, que esta parte participa da razão, em: ***ora, também isto parece participar da razão*** etc.

Ora, prova o primeiro com um argumento tomado do continente e do incontinente, nos quais louvamos a parte da alma que possui razão, porque a razão deles delibera retamente e induz ao

que é ótimo, como que suplicando ou persuadindo; pois ambos escolhem abster-se dos prazeres ilícitos. Mas em ambos parece haver algo naturalmente neles inserido, além da razão, que se contrapõe à razão e a contraria, isto é, a impede na execução de sua escolha; donde é claro que se trata de algo irracional, uma vez que é contrário à razão; e isto é o apetite sensitivo, que apetece aquilo que é deleitável ao sentido, o que às vezes se contrapõe àquilo que a razão julga ser bom absolutamente. Ora, isto, naquele que é continente, é vencido pela razão, pois o continente tem, sim, concupiscências más, mas a razão não as segue; no incontinente, porém, vence a razão, que é arrastada pelas concupiscências más;

238. e por isso acrescenta o exemplo de que, assim como quando os membros do corpo estão debilitados, ou seja, porque não podem de modo algum ser contidos pela força reguladora do corpo, como acontece nos paralíticos e nos ébrios, que se movem para o lado esquerdo quando os homens escolhem mover-se para a direita, assim também é firmemente verdadeiro, da parte da alma, nos incontinentes, que se movem para o contrário daquilo que a razão escolhe. Mas isto não aparece nas partes da alma tão claramente como nas partes do corpo, porque nas partes do corpo vemos manifestamente quando algo se move desordenadamente, ao passo que nas partes da alma não vemos isto tão manifestamente. Não obstante, deve-se estimar que há no homem algo que se contrapõe e contraria a razão; mas de que modo isto seja distinto da razão, isto é, se pelo sujeito ou apenas pela noção, isto em nada importa para o proposto.

239. Em seguida, quando diz: ***ora, também isto*** etc., mostra o segundo, a saber, que o irracional deste tipo participa da razão.

E primeiro manifesta isto a partir daquilo que se realiza dentro do homem;

segundo, a partir daquilo que se realiza fora do homem, em: ***e que o irracional é de algum modo persuadido*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra que este irracional participa da razão;

segundo, como que conclui a diferença desta parte irracional em relação àquela que foi apresentada acima, em: ***parece, pois, que também o irracional é duplo*** etc.

Diz, pois, primeiro que este irracional, do qual agora se falou, parece participar de algum modo da razão, como acima se disse. E isto é manifesto no homem continente, cujo apetite sensitivo obedece à razão; pois, embora tenha concupiscências más, não opera segundo elas, mas segundo a razão. E muito mais se submete à razão esta parte da alma no homem sóbrio, isto é, temperante, que tem o apetite sensitivo de tal modo domado pela razão que nele não há concupiscências más veementes; e a mesma razão vale para o forte e para todo aquele que possui o hábito da virtude moral, porque em tais homens quase tudo consoa com a razão, isto é, não só os atos exteriores, mas também as concupiscências interiores.

240. Em seguida, quando diz: ***parece, pois*** etc., conclui do que foi exposto a diferença entre um e outro irracional. E diz que, segundo o exposto, o irracional é aparentemente duplo. Pois a parte nutritiva, que se encontra nas plantas, em nada comunica com a razão, uma vez que não obedece

ao império da razão; mas a força concupiscível e toda força apetitiva, como a irascível e a vontade, participam de algum modo da razão, na medida em que atendem à razão que adverte e lhe obedecem como a quem impera. E assim dizemos que a razão está no lugar do pai que impera e dos amigos que advertem, e não se comporta apenas ao modo de quem especula, como a razão dos matemáticos; pois de tal razão esta parte irracional da alma em nada participa.

241. Em seguida, quando diz: ***e que o irracional é de algum modo persuadido*** etc., mostra, pelas coisas que exteriormente se realizam, que este irracional participa da razão. Pois isto se significa, como ele mesmo diz, tanto pela persuasão, que vem dos amigos, quanto pela repreensão, que vem dos maiores, e pela súplica, que vem dos menores, para que o homem não siga suas concupiscências. Ora, tudo isto seria em vão se esta parte irracional da alma não pudesse participar da razão. E disto se manifesta que a razão não está sujeita aos movimentos das paixões do apetite sensitivo, mas pode reprimi-los. E por isso não está sujeita aos movimentos dos corpos celestes, pelos quais, mediante uma alteração do corpo humano, pode ocorrer alguma alteração no apetite sensitivo da alma. Pois, como o intelecto ou a razão não é potência de nenhum órgão corporal, não está diretamente sujeito à ação de nenhuma força corpórea; e pela mesma razão tampouco a vontade, que está na razão, como se diz no livro III do De anima.

242. Em seguida, quando diz: ***mas, se é preciso também isto*** etc., subdivide o outro membro da primeira divisão, a saber, a parte racional da alma. E diz que, se é preciso dizer que aquela parte da alma que participa da razão é de algum modo racional, então o racional será duplo: um, que possui a razão principalmente e em si mesmo, o qual é racional essencialmente; outro, que é feito por natureza para obedecer à razão como a um pai, e a este chamamos racional por participação. E, segundo isto, um membro está contido tanto sob o racional quanto sob o irracional: pois há algo que é apenas irracional, como a parte nutritiva da alma; algo que é apenas racional, como o próprio intelecto e a razão; e algo que é em si mesmo irracional, mas racional por participação.

243. Em seguida, quando diz: ***ora, a virtude se determina*** etc., divide a virtude segundo a referida diferença das potências da alma. E diz que a virtude se determina, isto é, se divide, segundo a referida diferença das partes da alma. Pois, sendo a virtude humana aquela pela qual se realiza bem a obra do homem, que é segundo a razão, é necessário que a virtude humana esteja em algo racional; donde, sendo o racional duplo, a saber, por essência e por participação, segue-se que a virtude humana é dupla: uma que está naquilo que é racional por si mesmo, a qual se chama intelectual; outra que está naquilo que é racional por participação, isto é, na parte apetitiva da alma, e esta se chama moral. E por isso diz que dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais;

244. pois a sabedoria, o intelecto e a prudência dizem-se virtudes intelectuais, mas a liberalidade e a sobriedade, morais. E isto prova pelos louvores humanos, porque, quando queremos louvar alguém por seus costumes, não dizemos que é sábio e inteligente, mas que é sóbrio e manso; nem só louvamos alguém por seus costumes, mas também o louvamos pelo hábito da sabedoria. Ora, os hábitos louváveis chamam-se virtudes. Portanto, além das virtudes morais, há algumas intelectuais, como a sabedoria, o intelecto e algumas outras deste tipo. E assim termina o primeiro livro.